R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU,

OPERA OMNIA.

IV.

TOMUS QUARTUS COMPLECTENS

TRACTATUS QUINQUE AD PRIMAM SECUNDÆ D. THOMÆ; DE ULTIMO FINE HOMINIS AC BEATITUDINE, DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO, DE HUMANORUM ACTUUM BONITATE ET MALITIA DE PASSIONIBUS ET HABITIBUS, DE VITIIS ATQUE PECCATIS.

CUM INDICIBUS NECESSARIIS.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

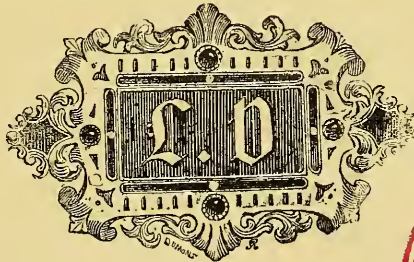
EDITIO NOVA, A D. M. ANDRÉ, CANONICO RUPELLENSI,

AUCTORE OPERIS CUI TITULUS : COURS DE DROIT CANON,

JUXTA EDITIONEM VENETIANAM XXIII TOMOS IN-F° CONTINENTEM, ACCURATE RECOGNITA

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, AB EDITORE DICATA.

TOMUS QUARTUS.





PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

Via vulgo dicta Cassette, 23.

MDCCCLVI.

BALTHASAR ALVAREZ

E SOCIETATE JESU

DOCTOR THEOLOGUS

AD LECTOREM.

Cum universa Theologia Scholastica tribus primariis, ac majoribus partibus contineatur, ut Auctor in suo sequenti procemio admonet, ea, scilicet, quæ Deum in se Unum ac Trinum considerat: altera, quæ de eodem, ut causa efficiente creaturarum, disserit, quas late prosecutus est, editis jam voluminibus de Deo, de Angelis, de Opere sex dierum, et Anima: tertia, quæ de ipso Deo ut fine superiori naturæ rationalis, atque adeo de mediis illi accommodatis disputat; et partem hanc tertiam, quod ad media attinet, ad exitum fere usque perduxerit, excusis de Incarnatione, ac vita divini Verbi, de Sacramentis, Legibus, Gratiaque, libris tam multis: illud ex ea parte reliquum erat explicandum, quod de fine ipso, et actibus nostris, quibus obtinetur, aut amittitur, disceptat. Sed ecce tantæ litteratorum hominum fortunæ obvia mors commune illorum perfugium dejicit, parcere nescia, doctaque miscere rudium pariter funera, atque sapientium. Ergo quas eo de argumento, vel per Hispaniam, non uno in loco, vel Romæ commentationes olim dederat auditoribus (quæ etiam in terris regio, aut Academia eximii Doctoris monumentum aliquod non cuperet, non quæritaret?) veluti subsidiarias proferimus: ac si laciniosas minus, minime certe degeneres, minime enerves, ab ipso videlicet Soarii Marte progenitas. In quibus plane nobiles aliquot scriptores non parum præsidii in ejusdem argumenti opere vulgando habuere. Tantus scilicet erat tunc, ac fuit semper, Soarii candor, tam minime invidebat unquam poscentibus labores suos, ut nulli penitus eos denegaverit, illo titulo, quod essent a se prælo subjiciendi. Quoniam vero solemne illi quondam fuerat disputationum titulis prænotare majores dubitationes, subindeque in varias sectiones distinguere, hac in editione id observamus religiose: quanquam posteriore consilio pleraque volumina per libros, et per capita prudens distribuerit.

ELENCHUS TRACTATUUM

DISPUTATIONUM AC SECTIONUM

HUJUS VOLUMINIS.

TRACTATUS PRIMUS.

DE ULTIMO FINE HOMINIS.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO IN GENERE, DEQUE ACTIBUS VOLUNTARIIS IN SPECIALI.

DISPUTATIO III.

DE VOLUNTARIO MIXTO CUM METU, VEL CONCUPISCENTIA, COMPLECTENS SECTIONES QUATUOR.

DISPUTATIO IV.

DE IGNORANTIA UTRUM CAUSET VOLUNTARIUM, AUT INVOLUNTARIUM, COMPREHENDENS TRES SECTIONES.

DISPUTATIO V.

DE CIRCUMSTANTIIS, SEU ACCIDENTIBUS HUMANORUM ACTUUM, CONTINENS TRES SECTIONES.

DISPUTATIO VI.

DE VOLUNTATE ET INTENTIONE, ACTIBUSQUE INTELLECTUS PRÆVIIS, CONTINENS SECTIONES SEPTEM.

DISPUTATIO VII.

DE FRUITIONE, CONTINENS SECTIONES TRES.

DISPUTATIO VIII.

DE ELECTIONE, ET CONSENSU, AC DE COGNITIONE PRÆVIA AD TALEM ACTUM, CONTINENS SECTIONES QUINQUE.

DISPUTATIO IX.

DE USU ET IMPERIO, CONTINENS SECTIONES TRES.

DISPUTATIO X.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE IN COMMUNI, IN TRES SECTIONES DISTRIBUTA.

TRACTATUS TERTIUS.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM.

DISPUTATIO I.

DE ACTU MORALI IN COMMUNI, QUIDQUE IN EO SIT MORALITAS, CONTINENS SECTIONES TRES.

DISPUTATIO II.

DE BONITATE ET MALITIA OBJECTIVA HUMANORUM ACTUUM, COMPREHENDENS SECTIONES TRES.

DISPUTATIO III.

DE FORMALI BONITATE ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS IN COMMUNI, CONTINENS SECTIONES QUATUOR.

DISPUTATIO IV.

DE BONITATE ACTUS INTERIORIS EX OBJECTO, COMPLECTENS SECTIONES QUATUOR.

DISPUTATIO V.

DE BONITATE ACTUS INTERIORIS EX CIRCUMSTANTIIS, CONTINENS SECTIONES TRES.

DISPUTATIO VI.

DE BONITATE ACTUS INTERIORIS EX FINE, CONTINENS SECTIONES QUINQUE.

DISPUTATIO VII.

DE MALITIA, COMPLECTENS SECTIONES DECEM.

DISPUTATIO VIII.

DE DIVISIONE ACTUS VOLUNTATIS IN BONUM ET MALUM, ET MEMBRORUM COMPARATIONE ET REPUGNANTIA, CONTINENS SECTIONES TRES.

DISPUTATIO IX.

DE INDIFFERENTIA ACTUUM VOLUNTATIS, ET SUFFICIENTIA DIVISIONIS IN BONUM ET MALUM, CONTINENS SECTIONES TRES.

DISPUTATIO X.

DE BONITATE ET MALITIA FORMALI EXTERNORUM ACTUUM HUMANORUM, COMPLECTENS SECTIONES DUAS.

DISPUTATIO XI.

DE PRIMA SEU REMOTA REGULA BONITATIS, VEL MALITIÆ HUMANORUM ACTUUM, QUÆ EST VOLUNTAS DEI, SEU LEX ÆTERNA, CONTINENS SECTIONES TRES.

DISPUTATIO XII.

DE PROXIMA REGULA BONITATIS ET MALITIÆ HUMANORUM ACTUUM, QUÆ EST RECTA RATIO, SEU CONSCIENTIA, CONTINENS SECTIONES SEPTEM.

TRACTATUS QUARTUS.

DE ACTIBUS, QUI VOCANTUR PASSIONES, TUM ETIAM DE HABITIBUS, PRÆSERTIM STUDIOSIS, AC VITIOSIS.

DISPUTATIO I.

DE PASSIONIBUS, CONTINENS DUODECIM SECTIONES.

DISPUTATIO II.

DE HABITIBUS IN COMMUNI, REMITTITUR AD DISPUTATIONEM XLIV METAPHYSICÆ.

DISPUTATIO III.

DE EO GENERE HABITUUM QUI DICUNTUR VIRTUTES, CONTINENS SECTIONES DECEM.

DISPUTATIO IV.

DE HABITIBUS PRAVIS, SEU VITIIS, COMPLECTENS SECTIONES DUAS.

TRACTATUS QUINTUS.

DE VITIIS ET PECCATIS.

DISPUTATIO I.

DE ESSENTIA ET GRAVITATE PECCATI, CONTINENS SECTIONES DUAS.

DISPUTATIO II.

DE PECCATO MORTALI ET VENIALI, CONTINENS SECTIONES OCTO.

DISPUTATIO III.

DE DIVISIONE PECCATI IN COMMISSIONEM ET OMISSIONEM, CONTINENS SECTIONES QUINQUE.

DISPUTATIO IV.

DE PECCATO EX PASSIONE, IGNORANTIA ET MALITIA, CONTINENS UNICAM SECTIONEM.

DISPUTATIO V.

DE CAUSIS PROPRIIS ET INTERIORIBUS PECCATORUM, CONTINENS SECTIONES NOVEM.

DISPUTATIO VI.

DE CAUSA EXTRINSECA PECCATI, CONTINENS UNICAM SECTIONEM.

DISPUTATIO VII.

DE EFFECTU ACTUALIS PECCATI, QUI EST PŒNA, CONTINENS SECTIONES QUATUOR.

DISPUTATIO VIII.

DE PECCATO HABITUALI, QUOD EX ACTUALI NASCITUR, CONTINENS UNICAM SECTIONEM.

DISPUTATIO IX.

DE PECCATO ORIGINALI, CONTINENS SECTIONES SEX.



TRACTATUS PRIMUS.

DE FINE HOMINIS.



PROOEMIUM.

1. *De objecto seu materia hujus operis.* — Divus Thomas in præfatione ad hanc theologiæ partem proponit in materiam et objectum, seu subjectum ejus, hominem, ut ad imaginem Dei conditum, id est, ratione et libertate utentem, secundum hoc enim maxime relucet in homine Dei imago: alibi vero (hoc est, prima parte in fronte quæstionis 2, inter tradendam generalem theologiæ divisionem) ait finem potius illius esse tractare de reditu creaturæ rationalis in Deum: unde et subjectum non hominem esse, sed Deum, ut finem ultimum, multi collegerunt. Neque id videtur rationi dissentaneum, totius namque theologiæ objectum Deus est; quare ut pars cum toto proportionem servet, oportet, ut omnes theologiæ partes, præsertim majores, præcipuæ, de Deo disputent, eo vel maxime quod ad perfectionem theologiæ spectat Deum sub omni ratione, atque habitudine considerare: cumque in priore parte theologiæ disputatum sit de Deo, tum sub ratione absoluta a creaturis, quatenus unus et trinus est, tum etiam secundum habitudinem primæ causæ, seu principii creaturarum, necesse est ut in parte alia theologiæ nimirum quam aggredimur, de ipso, ut de ultimo fine disseratur, eoque pacto sit ejus objectum. Neque vero hæc inter se sunt contraria, sed eodem revolvuntur, si enim loquamur de materia proxima, in qua versatur hæc doctrina, non est dubium eam esse hominem ut libere operantem, et per actionem liberam in suam beatitudinem tendentem, quod nunc alia probatione non eget, sed ipso usu constabit, et ex proxime dicendis declarabitur. Si autem de primaria ratione materiam hanc tractandi sit sermo, rectissime dicitur Deus, ut finis ultimus, subjectum hujusce operis, quod plane rationes factæ probant.

2. *Cur theologi rationem finis ultimi per ordinem solum ad hominem pertractant.* — Quæret vero aliquis: cum Deus non sit solum finis hominis, sed terminus etiam omnium creaturarum, cur theologi ad explicandum in Deo rationem finis ultimi, in homine tantum illum declarent, considerando videlicet, quo modo beatitudo hominis consistat in Deo, et quibus actibus illum assequatur potius quam in aliis creaturis.

Respondetur varias posse reddi hujus rei causas, quas breviter attingam, quoniam amplitudinem, dignitatem et difficultatem hujus doctrinæ manifestant.

3. *Ratio prima.* — Prima est, quoniam si homo cum inferioribus creaturis conferatur, solus ipse Deum in se ipso proxime et immediate attingit, et consequitur præcognitionem et amorem: atque ita singulari modo est Deus finis ultimus humanæ naturæ: aliæ vero res solum remote, et secundum quamdam imitationem dicuntur in Deum tendere. Si autem comparetur superioribus creaturis, habet quidem Deus respectu illarum eamdem rationem ultimi finis, tamen quia in hoc fere ejusdem rationis est, respectu Angelorum et hominum; ideo quæ in hac parte de homine dicuntur, per similitudinem ad beatitudinem Angelorum extendi possunt. Quod si in modo consequendi beatitudinem aliquid proprium aut singulare habent Angeli,

illud et minus notum est hominibus, et tractando de natura Angelorum brevissime a theologis expenditur, quoniam etiam ad utilitatem humanam minus est necessaria.

4. *Secunda ratio.* — Secunda causa est, quia doctrina hæc non tantum est speculativa, sed etiam practica et moralis; quod enim Aristoteles 1 Ethicorum, cap. 7, et lib. 2, cap. 7, de Philosophia morali dixit, in hac etiam parte cum theologia convenit, scilicet non esse tantum propter cognitionem, sed propter actionem etiam, atque ut boni efficiamur; ad doctrinam autem moralem maxime fuit necessaria homini cognitio sui ipsius, et actionum suarum, non autem aliarum creaturarum, nisi quatenus huic morali doctrinæ deservire potest.

5. *Tertia ratio.* — Tertia et optima causa addi potest, quia in homine, ut dixit S. Gregorius, hom. 29, in Evang., quodammodo omnes creaturæ continentur, et in eo omnes assequuntur suam felicitatem et beatitudinem, quatenus illius possunt esse capaces.

6. *Quarta ratio.* — Quarta denique, quia ex divina institutione et ordinatione omnes creaturæ ad salutem hominum ordinatæ sunt, et tota ratio divinæ providentiæ quodam modo in gubernando ac dirigendo hominem ad suum finem posita est. Unde fit, ut omnia divina opera et mysteria, præsertim supernaturalia, propter salutem humanam, maxime electorum, facta sint, atque ita considerando de homine, et de mediis, quibus ad finem suum perducitur, tota ratio divinæ providentiæ quodammodo exhauritur, quantum ab hominibus cognosci potest. Atque hinc satis constat, quid sit objectum hujus partis.

7. *Primum corollarium ex dictis.* — Ex quo colligitur primo, qua ratione theologia, quamvis scientia divina sit, de humanis rebus disputet: duplici enim titulo hoc præstat; primo, quia hoc necessarium fuit ad explicandam in Deo rationem finis ultimi. Secundo, quia non considerat hæc moralia ut naturali lumine manifestantur, sed ut virtute continentur in principiis a Deo revelatis, atque ideo eadem est ratio totius theologiæ, et hujus partis, scilicet divinum lumen, et revelatio, aut prima veritas, quatenus mediate, aut per discursum applicatur conclusionibus in principiis fidei virtualiter contentis : in quo maxime differt hæc doctrina a morali philosophia humana, seu pure acquisita.

8. *Secundum corollarium.* — Secundo colligitur ratio methodi, et ordinis hujus tractationis : doctrina enim moralis et practica, ut perfecte, ac per modum scientiæ tradi potest, supponit speculativam scientiam. Item cognitio de Deo sub aliqua habitudine ad creaturas supponit cognitionem ipsius Dei in se: et ad cognoscendum reditum creaturarum in Deum, oportet prius emanationem earumdem ab ipso explicare, et ideo postquam de Deo, et de operibus creatis diximus, in hoc consequenti opere reditum creaturarum in Deum, atque adeo moralem doctrinam, qua pervenitur ad Deum trademus generaliter, principia scilicet et fundamenta virtutum omnium et actionum moralium. In specie vero, hoc est, de singulis virtutibus, eam tantum doctrinam in lucem damus, quæ ad tres virtutes theologicas, aut eis affinem religionem exponendas opportuna est. Quoniam vero, ut Aristoteles testatur, principium rerum omnium moralium est finis, ideo ab ultimo fine disputare incipimus.



ELENCHUS TRACTATUS PRIMI

DE ULTIMO FINE HOMINIS.



TRACTATUS PRIMUS.

DE FINE HOMINIS.

DISPUTATIO I.

DE CAUSALITATE FINIS, RESPECTU HUMANÆ VOLUNTATIS.

Universa hæc doctrina maxima ex parte versatur in explicandis humanis actionibus, quatenus humanæ sunt, ac bonitatis, ac malitiæ moralis capaces: in quo potissimum a fine pendent, qui est principium moralium actionum, et ideo prius hanc Disputationem præmittendam duxi, in qua munus, varios modos, rationem, seu distinctionem finis explicabo: hæc enim Disputatio necessario præmittenda videtur, ad explicanda nonnulla principia, et varium titulum, quibus, in sequentibus utendum nobis est, ne cogamur eadem semper repetere: curabimus autem a quæstionibus philosophicis, quoad fieri potest, abstinere, aut eas tantum breviter attingere, quantum ad rem Theologicam fuerit necessarium.

SECTIO I.

In quo consistat causalitas finis repectu humanæ voluntatis.

1. *Causalitatem finis esse proprie erga humanam voluntatem ostenditur.* — Primum omnium statuendum est, finem et causalitatem ejus, qualiscumque illa sit, proprie suum locum habere in voluntate humana, et in actibus, seu effectibus ejus, quod est certissimum. Primo ex modo loquendi Scripturæ sacræ, ubique enim tribuit homini modum operandi propter finem, quod maxime illi convenit ratione voluntatis, ad Romanos 8: *Propter te mortificamur tota die*, etc. *Sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos*, et Psalmo 118: *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas, propter retributionem.* Secundo experientia constat, hominem non casu, nec fortuito in incertum ferri, sed in definitum finem dirigere operationes suas. Tertio, constat etiam ratione, quia motio finis præcipue habet locum in agentibus per intellectum: nam finis movet agens ad operandum, movet autem per cognitionem; agens autem intellectuale maxime cognoscere potest rationem finis, et ordinem ejus ad media: ergo voluntas, quæ ratione ducitur, maxime potest moveri a fine.

2. *Suppositio pro sensu quæstionis.* — Secundo, ut intelligatur proprius quæstionis sensus, supponendum est ex Cajetano, 1 part., quæst. 5, art. 4, et clarius 2, 2, quæst. 17, a. 5, sicut in causa efficienti quatuor distinguuntur, ita etiam posse in causa finali distingui, scilicet, res quæ causat, ratio, seu forma, quæ est principium causandi, causalitas ejus actualis et effectus causatus: in hac sectione præcipue agimus de tertio, scilicet de causalitate actuali finis, qua intellecta, facile constabit, quis sit, et quotuplex effectus finis in humana voluntate: de ratione autem seu principio causandi, dicemus postea in sectione tertia: et inde constabit, quænam res possit esse causa finalis. Quare in universum, et in omni genere causæ, illa res potest rationem causæ participare, cui potest convenire forma illa, quæ est ratio causandi.

3. *Prima opinio in præsenti quæstione.* — Tertio, his positis, duæ possunt esse extremæ sententiæ in præsenti sectione. Prima est, causalitatem finis non consistere in motione aliqua respectu humanæ voluntatis, sed in hoc solum, quod effectus, qui a voluntate progreditur, in aliquid ut in finem ordinetur, ita ut esse finem nihil aliud sit, quam esse id, cujus gratia aliud sit: nam hoc modo rationem finis Aristoteles ubique describit, præsertim 2, Physicor., et 5, Metaphysicæ. Unde Cajetanus supra dicit, causalitatem finis esse innominatam, significari vero per hanc vocem esse propter quod, seu id esse, cujus gratia. Et potest suaderi hæc sen-

tentia, quia in operibus Dei est propria causalitas finis, Deus enim vere ac perfecte operatur propter finem: sed respectu Dei non potest hæc causalitas consistere in motione voluntatis ejus, ut videtur per se notum, quia id esset maxima imperfectio in Deo. Similiter in inferioribus agentibus naturalibus est propria causalitas finis, quæ non potest consistere in motione agentis, cum non cognoscat finem: ergo similiter in voluntate humana, quæ est quasi media inter Deum et res inferiores, philosophandum est. Secundo, quia vix potest intelligi, quæ vel qualis illa motio, quia vel est aliquid antecedens actum voluntatis, et hoc non, quia nihil est in voluntate: vel est ipsemet actus voluntatis, et hoc non, quia talis actus potius est effectus finis, quam causalitas ejus: movet enim finis ad talem actum trahendo, et alliciendo voluntatem: ergo, etc.

4. *Suadetur exemplis.—Item ratione.*— Nihilominus hæc sententia nec rem ipsam, nec communem modum loquendi theologorum et philosophorum explicat. Primo enim auctores omnes ponunt causalitatem finis in motione metaphorica respectu nostræ voluntatis. Ita sentit D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 1, et in quæst. de Veritate, quæst. 22, art. 2, ubi notanda sunt illa verba : *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti seu desiderari* : et in quæstionibus de Pœnitentia, quæst. 5, art. 1, inquit : *Finis non est causa, nisi quatenus movet efficientem ad agendum : unde ubi non est actus, non est causa finalis* 3, Metaphysicæ, text. 12. Et videtur hæc doctrina sumpta ex Aristotele 1, de Generat., cap. 7. Secundo, quod finis dicatur esse id, cujus gratia aliquid fit, solum est denominatio quædam extrinseca in ipso fine; ex eo quod aliquid aliud ordinatur ad ipsum : ergo non satis est hoc ad causalitatem propriam finis. Patet consequentia, tum quia hæc denominatio non dicit emanationem aliquam realem, nec influxum : tum etiam, quia alias quilibet terminus motus, et quodlibet objectum cujuscumque actus, quatenus est terminus, ad quem tendit operatio agentis, habebit propriam causalitatem finis. Item, cessante actione agentis hoc solo quod res esset propensa, seu inclinata natura sua in finem, duraret semper causalitas finis, quia semper durat illa denominatio, quod hæc res est propter illam, quæ emanare potest ex sola actione præterita, et ordinata ipsius agentis : hoc ergo solum non satis est ad explicandam hanc causalitatem finis.

5. *Impugnatur proxima opinio.*—Secunda sententia est, hanc causalitatem consistere in motione metaphorica voluntatis, quæ ex se antecedit tempore, et distinguitur ab omni actu elicito ab ipsa voluntate. Quæ opinio in hunc modum explicari potest, quia finis non movet voluntatem, nisi præcognitus sit : hoc autem ipso quod finis est cognitus, et bonitas ejus, etiamsi voluntas per proprium suum actum in illum non tendat (est enim libera, et potest suum actum suspendere) intelligitur excitari et moveri a fine cognito, ut ipsum amet et intendat : hæc enim excitatio et motio antecedit consensum voluntatis, et intelligitur oriri ex conjunctione et sympathia potentiarum intellectus et voluntatis, quatenus in eadem animæ essentia radicantur : ergo in hac motione consistit causalitas finis, quia hæc motio metaphorica non videtur posse alio modo explicari. Et hoc confirmat secunda ratio facta in præcedenti sententia : quia quidquid post hanc motionem sequitur, non est nisi amor, vel intentio finis, qui sunt actus voluntatis, qui non sunt causalitas : sed potius effectus causalitatis finis. Secundo, quia, seclusa prædicta motione, postea finis solum se habet ut terminus specificans actum tendentem in ipsum : at vero sub hac ratione finis non exercet causalitatem finis, sed potius participat causalitatem formæ specificantis, ut significat D. Thomas, 1, 2, quæst. 2, art. 6, ad. 1, et in omnibus objectis, actus specificativus est eadem ratio et modus causalitatis : ergo.

6. Hæc vero nec intelligi possunt, nec satisfacere : quia hic non agimus de causalitate finis in actu primo, ut sic dicam, seu de proxima applicatione ejus ad causandum, sed de causalitate, et influxu ejus in actu secundo, hic autem intelligi non potest priusquam in voluntate aliquid causatum sit, quia realis causalitas debet ad aliquid reale haberi, alias nihil esset : sed si in voluntate nulla est res nova, nec operatio aliqua, vel affectio, nihil intelligi potest, quod a fine causarum sit : ergo nec intelligi potest causalitas finis in actu secundo. Confirmatur ac declaratur, quia illa excitatio, quæ dicitur esse in homine cognoscente finem et bonitatem ejus, antequam voluntas proprio motu moveatur, nihil aliud est revera, quam cognitio et judicium intellectus, nam in voluntate nihil de novo positum est, quod ante non esset : sed judicium intellectus non est causalitas finis, ut per se constat, sed potius est approximatio finis, ut

causare possit : ergo non potest in hoc solo consistere causalitas finis. Dices fortasse ex hoc judicio statim resultare in voluntate affectionem vel motionem aliquam saltem per simplicem complacentiam, ratione cujus est actualiter, et universaliter propensa in finem, ut illum intendat, et efficaciter amet. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus, explicandam : primo quidem, quia, si hæc affectio est libera, potest voluntas illam suspendere : si autem est naturalis, non est per se ac semper necessaria ad causalitatem finis : hujusmodi enim imperfecti motus ex imperfecto modo operandi insurgunt in nobis, vel ex conjunctione appetitus, vel ex imperfecta deliberatione. At vero, seclusis his imperfectionibus, non sunt necessarii illi imperfecti actus, ut voluntas ex perfecto judicio ac libertate a fine moveatur, ut videre licet in Angelis, in Beatis, in Christo et Virgine, et nonnunquam etiam contingit in nobis. Deinde de illomet affectu simplici redit eadem difficultas : nam ille etiam est quidam actus voluntatis, unde est quidam effectus ipsius finis, de quo inquirendum superest, quæ sit causalitas finis circa talem actum : et quod de illo dictum fuerit, dici etiam poterit de perfecto actu intentionis, seu electionis.

7. Dico ergo causalitatem finis circa voluntatem nostram non esse in actu secundo, donec ipsa voluntas actu moveatur, et tendat in ipsum finem. Hæc assertio probatur sufficienter argumentis factis contra secundam sententiam, et videtur mihi expresse divi Thomæ, locis nuper citatis, ex cujus verbis potest ratione nova confirmari : quia donec causa efficiens sit in actu, non potest intelligi causa finalis actu causare : nam finis, ut definit Aristoteles, est, *cujus gratia aliquid fit* : si ergo nihil actu fit, non est actu finis; si autem efficiens actu non efficit actu, nihil fit : et consequenter nihil fit propter finem : ergo, de primo ad ultimum, ante actum agentis non est causalitas finis : ergo pari ratione in voluntate ante actionem voluntatis non est causalitas finis circa ipsam in actu secundo. Quod tandem declaratur, quia vel hæc causalitas esset circa ipsam potentiam voluntatis, et hoc non, quia, secluso actu, illa non aliter se habet, nec immutatur aliquo modo : vel est circa actum ipsius voluntatis, et hoc esse non potest sine ipso actu.

8. Dico secundo : Causalitas finis in voluntate non est res aliqua, nec modus distinctus ab actu et actione voluntatis : sed est ipsamet actio, quæ simul est et a voluntate in genere causæ efficientis, et a fine in suo genere, scilicet, trahente, et determinante voluntatem ad talem actum. Hæc conclusio hoc solo sufficienter probatur, quia non potest intelligi quid aliud sit hæc causalitas finis, nec aliud est necessarium ut voluntas moveatur in finem : ergo revera in hoc consistit. Deinde potest exemplis declarari, quia sicut in potentia cognoscitiva actio ejus natura sua pendet a potentia, et ab objecto ut movente potentiam, ita suo modo actio voluntatis, in potentia autem cognoscitiva eadem actio ut est a potentia est concursus ejus ad talem actum, et ut est ab objecto est similiter causalitas ejus : ergo eodem modo in voluntate actio ejus, quia intrinsece, et essentialiter pendet ab his duobus principiis, scilicet a potentia et a fine proposito, ut est effective a voluntate, est concursus ejus : ut vero est a fine in suo genere causæ, est motio actualis ejus, nec oportet in illa actione duas rationes, aut modos distinguere, quia per se ipsam et essentialiter postulat utramque habitudinem. Solum est differentia, quod in potentia cognoscitiva concursus potentiæ pertinet ad causam effectivam, in voluntate vero ad causam finalem, quod provenit ex propriis modis operandi talium potentiarum. Aliud exemplum adhiberi potest in causa exemplari, quæ media apprehensione concurrit etiam ad effectum suum, et concursus ejus solum in hoc consistit, quod fiat effectus ad imitationem ejus : unde in re non distinguitur ab actione agentis, sed eadem actio quæ profluit effective ab agente, manat ab idea exemplariter, ut sic dicam, et ut sic, est concursus ejus : sic ergo in præsenti dicendum est.

9. *Primum corollarium. Causalitatem finis proprie solum reperiri in agentibus intellectualibus.* — Unde intelligitur primo hujusmodi modum causalitatis finis tantum habere locum in agentibus per cognitionem, nam alia agentia non possunt a fine moveri; et ideo est communis omnium sensus, apprehensionem finis esse illi vel rationem causandi, vel rationem necessariam ad causandum. Ut autem hæc causalitas propria ac formalis sit, necesse est ut hæc cognitio sit intellectualis : quia, ut infra dicemus, solum finis movet sub ratione boni et convenientis. Sub hac autem ratione proprie et formaliter solum cognosci potest per intellectum, quia necessarium est cognoscere habitudinem unius ad aliud, et proportionem quamdam inter appetibile et appetentem, seu inter medium et finem. Unde bruta, quamvis per cogitationem moveantur ad ap-

petendum, et ideo fit in eis quædam participatio hujus causalitatis finis, tamen non est perfecta in eis ac formalis ratio finis propter causam dictam.

10. *Secundum corollarium non tamen reperiri in intellectuali increato.*— Secundo colligitur, hanc causalitatem finis, prout exercetur in voluntate, non reperiri proprie in Deo, nec in voluntate ejus: sed solum in voluntate creata, quæ per actionem propriam, et actum a se distinctum movetur in finem: quia, ut dixi, ubi non est actio agentis, non est actualis motio finis: sed in voluntate divina non est propria actio, quæ tendat in finem, quia actus, quo Deus vult quidquid vult, non distinguitur a voluntate ejus, nec est aliquid factum, seu causatum: nihil enim, quod sit ipsemet Deus, potest habere veram causam, voluntas autem Dei est ipsemet Deus. Dices. Ergo Deus non vere ac proprie operatur propter verum finem. Respondeo, negando consequentiam simpliciter: quia, ut notavit Gabriel, in 2, dist. 1, quæst. 5, art. 1, aliud est loqui de fine, aliud de causa finali: finis autem tantum dicit terminum seu rationem extremi, ad quod aliud ordinatur; causa vero finalis, proprie dicit id, quod movet agens ad operandum: quamvis autem respectu Dei, et voluntatis ejus, finis non habeat hanc causalitatem, tamen Deus altiori, et perfectiori modo ordinat effectus suos, seu exteriores actiones ad determinatos fines: et ideo perfectissimo modo, et ablatis omnibus imperfectionibus, operatur propter finem. Secundo, quia licet divinæ voluntatis non detur propria causa, dari tamen potest ratio ejus ex parte finis desumptæ, ut docet D. Thomas 1, cont. Gent., c. 86, et hoc modo sine causalitate finis circa divinam voluntatem Deus proprie operatur propter finem. Atque ex his satis responsum est ad fundamenta aliarum opinionum, in num. 3 et 5, et amplius patebit ex sequenti sectione.

SECTIO II.

Utrum causalitas finis in voluntate nostra sit tantum respectu mediorum, vel etiam respectu ipsius finis.

1. Explicata motione causæ finalis in voluntate nostra, superest explicandum, quotuplex sit hæc motio, et circa quos actus versetur : nam inde constabit qui sint effectus finis : supponimus autem in genere quosdam actus voluntatis versari circa finem ipsum amando vel intendendo illum, vel fruendo illo; alios vero circa media, quæ propter finem eliguntur. Est ergo quorumdam sententia, causalitatem finis solum exerceri circa media, quæ propter finem appetuntur atque adeo motionem voluntatis ad appetendum finem propter se ipsum non esse, nec pertinere ad causalitatem finis, sed solum eam motionem, qua eligit media, vel eis utitur propter finem. Ita Gabriel, in 2, d. 1, q. 5, a. 1, et Gregorius, in 1, d. 1, q. 1, a. 2, et Medina, 1, 2, q. 8, in principio, et idem sentit Hervæus, quodlibet 1, q. 8, et quodlibet 2, quæst. 1, quatenus dicit rationem finis consistere in hoc, quod facit media esse amabilia propter ipsum : in quo magis explicat aptitudinem quam actum. Potest autem hæc sententia probari ex Aristotele 2, Physic., cap. 3, et 5 Metaphysicæ, cap. 2, dicente finem esse *cujus gratia aliquid fit :* nam in hac definitione aperte explicat habitudinem medii ad finem. Unde 3, Metaphysicæ, cap. 2, inquit : *Omne, quod per se et propter naturam ipsius, bonum est, finis est, atque ita causat,* quoniam *illius gratia cætera fiunt :* in quibus verbis significat, illam rem esse finem, quæ per se bona est et amabilis : et hanc conditionem supponit requiri ante causalitatem finis, hanc vero causalitatem in hoc consistere, quod hujus rei gratia aliquid fiat ratione prædicta. Confirmari hoc potest, quia finis dicit essentialiter habitudinem ad media, ut ex ipsa vocis proprietate constat; nam finis idem est quod extremum ; ubi autem non est medium, nec extremum esse potest : ergo causalitas finis proprie non exercetur nisi circa media. Et confirmatur, nam Deus licet se ipso sit beatus, et se propter se amet, et in se ipso quiescat, non est proprie finis sui ipsius, quia non tendit per aliquod medium ad consecutionem sui, vel suæ beatitudinis : ergo signum est causalitatem finis solum exerceri in ordinatione mediorum ad finem.

2. Nihilominus dicendum est, finem exercere causalitatem suam circa voluntatem nostram, non solum ut eligentem, vel utentem mediis, sed etiam ut amantem, vel intendentem finem ipsum. Quam sententiam late tradidi, in disp. 23, Metaphysicæ, sect. 3, et imprimis existimo esse doctrinam divi Thomæ 1, 2, q. 1, artic. 1, ad 2, dicentis, voluntatem nostram operari propter finem, *etiam agendo actionem quæ est ultimus finis ;* non potest autem operatio esse propter finem in nostra voluntate, nisi interveniente causalitate finis. Idem constat ex loco supra citato, de

Veritate, q. 22, art. 2, ubi dicitur, influxum finis esse amari et desiderari. Idem 3, contra Gentes, c. 2, dicit finem esse id, in quo tendit impetus agentis : ergo sive tendat per electionem, sive per intentionem, ibi exercetur ratio, sive causalitas finis. Præterea Aristoteles 2, Metaphysicæ, c. 2, sic inquit : *ipsum cujus causa finis, tale autem est id, quod non est alterius gratia, sed ejus causa cætera:* ubi per negationem illam explicat positivam quamdam motionem, aut conditionem finis proprie ac simpliciter dictam, in qua illa negatio fundatur, scilicet ut propter se ametur seu intendatur : ergo utraque illarum actionum, seu motionum pertinet ad causalitatem finis, et quodammodo integrat rationem ejus, quinimo quod finis habeat vim ad movendum et trahendum voluntatem ad se, habet et virtutem trahendi illam propter finem.

3. Unde ratione argumentor hoc modo; quia finis trahendo voluntatem ad eligenda media propter ipsum, exercet causalitatem suam : ergo et trahendo voluntatem ad volendum eumdemmet finem propter se. Probatur consequentia : nam in electione medii propter finem duo possunt considerari : unum est quod ex intentione, quæ est actus voluntatis, oritur electio, et hoc non pertinet ad voluntatem finis, sed efficientis, ut postea videbimus. Alterum est quod finis propositus, et intentus movet in suo genere ad electionem mediorum, tanquam forma dans illis appetibilitatem; sed in hoc eadem, vel major ratio est de ipso fine trahente voluntatem ad appetitionem suam : ergo pertinet hoc ad causalitatem finis non minus, quam illud. Secundo, voluntas nostra tendit in finem per veram actionem suam, quam perfecto, et rationabili modo operatur : ergo sicut illius actionis datur vera causa efficiens, ita etiam vera finalis causa, quæ est prima earum. Tertio, amor Dei super omnia revera est amor ultimi finis ut sic; ergo ille amor causatur a bonitate Dei in genere causæ finalis. Unde in beatis voluntas, quæ necessario amat Deum, ab ipsa Dei bonitate clare visa, in hoc genere causæ determinatur, et necessitatur ad hunc amorem, et si per possibile, vel impossibile homo haberet illam beatitudinem sine aliis mediis, nihilominus consequeretur Deum, et frueretur illo ut ultimo fine suo, et Deus exerceret quoad hos actus, circa voluntatem causalitatem finis ultimi, sicut Angelus, licet natura sua absque aliis mediis, statim habeat beatitudinem naturalem in Deo ut in fine naturæ, nihilominus illum respicit ut finem suum, atque adeo ut causam finalem omnium actionum, quibus tendit in ipsum. Denique negari non potest quin finis determinet, et moveat voluntatem ad hos actus; sed illa ratio non potest ad aliud genus causæ pertinere : ergo.

4. *Qui sint effectus finis.—Qui eorum proximi, qui remoti.* —Atque ex hac resolutione intelligitur primo quos effectus habeat causa finalis in voluntate nostra : omnes enim actus, quos voluntas exercet tam circa finem ut sic, quam circa media propter finem, sunt proprii et immediati effectus causæ finalis, in quibus ita est distinguenda ratio effectus a causalitate ipsa, sicut distinguitur actio a termino, ut constat ex dictis in præcedenti sectione. Intelligitur secundo, omnem hanc finis causalitatem proxime et immediate versari circa actus elicitos ab ipsa voluntate, per illos autem extendi, et communicari aliis actibus humanis, qui ab hujusmodi voluntatis actibus imperantur: ab eis enim diriguntur, et ordinantur in finem, quod est notandum pro his, quæ postea, tractat. 3, dicemus de bonitate et malitia horum actuum, et in Disputatione sequenti amplius hoc explicabitur.

5. Ad fundamenta prioris sententiæ in numero 1, respondetur primo. Aristoteles in verbis illis, *finis est, cujus gratia aliquid fit,* virtute comprehendisse illa duo, scilicet quod finis propter se ametur, et alia propter ipsum. An vero utrumque eorum sit de ratione finis, dicam infra section. 4. Dico præterea quando finis intenditur, vel amatur, ibi aliquid fieri, scilicet, ipsam intentionem, vel affectionem circa finem, et illud ipsum fieri gratia finis : nam sicut propter bonitatem finis cogniti eligit homo media, ita propter eamdem bonitatem finis cogniti eligit amorem, seu intentionem talis finis. Unde ad rationem, videlicet, quia finis dicit habitudinem ad media, primo respondetur, licet dicat habitudinem ad media, non tamen ad sola illa, sed ad omnem effectum, quem in suo genere causare potest : nam sicut efficiens dicit habitudinem ad factum, seu ad omne id, quod a virtute effectiva prodire potest : ita finis, ut est causa, dicit ad omne id habitudinem quod ex virtute finalisandi causari potest. Deinde etiam faciendo vim in nomine *finis,* quod significet terminum et extremum, respondetur, non solum esse terminum respectu mediorum, sed etiam respectu voluntatis intendentis in ipsum finem propter se amatum, sub qua ratione habet rationem cujusdam ultimi et extremi, quia ut

sic non ordinatur in aliud, et ipsemet actus voluntatis, qui quodammodo mediat inter ipsam et finem, in ipso fine consistit tanquam in ultimo termino. Ad confirmationem de Deo responsio est clara ex superius dictis, quæstione præcedenti, numero 11, nam in Deo ad intra quatenus se amat propter se, non est causalitas finis proprii, quia non intervenit aliquis actus, qui proprie fiat ex motione finis.

SECTIO III.

Utrum finis exerceat causalitatem suam sub ratione boni cogniti.

Explicuimus causalitatem finis et effectum ejus : sequitur ut dicamus de ratione causandi, seu de virtute, per quam causat. De qua duo sunt certa, circa quæ alia erunt dubitanda et explicanda.

1. *Finis ratio seu virtus, per quam causat, est bonitas.* — Primo igitur certum est, finem in suo genere causare, quatenus quoddam bonum, et conveniens est. Hæc est sententia D. Thomæ 1, 2, quæst. 1, a. 1, in fine corporis, quam late tractat 3, cont. Gentes, cap. 2 et 3, ubi probat, idem esse operari propter finem, et propter bonum : et 1 p., q. 5, a. 4, similiter probat bonum habere rationem finis, ubi in solutione ad 2, in hunc modum explicat illud Dionysii 4, c. de Divinis nominibus : *Bonum est diffusivum sui.* Eamdem doctrinam habet Alensis, 1 p., q. 17, memb. 3, et 34, memb. 1, et colligitur ex Aristotele, 1 Ethicor., cap. 7, dicente : *Id esse unicuique bonum, cujus gratia cætera operantur.* Idem lib. 1 Ethic., in fine, et 2, Phys., cap. 3, ubi dicit, *finem et bonum idem esse.* Ratio vero constat ex dictis, quia causalitas finis in hoc consistit, quod trahit voluntatem ad se propter se amandum, vel alia propter ipsum : sed nihil potest trahere voluntatem nisi bonum, quatenus bonum est : ergo bonitas est a qua habet finis virtutem causandi finaliter; est ergo illi ratio causandi.

2. *Exponitur Cajetanus circa rationem causandi finaliter.*—Hanc autem veritatem per se claram, obscuriorem reddit Cajetanus, 1 p., art. 4, q. 5, dicens, bonitatem formalem esse ipsam rationem causæ finalis in actu exercito, non vero in actu signato, nisi tantum fundamentaliter. Quorum verborum sensus in idem redit. Nam per hoc nomen *bonum* non explicatur res sub habitudine ad effectum, seu actum finaliter causandi, et hoc vocavit Cajetanus finem in actu signato, quam rationem non significat formaliter ratio *boni,* sed tantum explicat perfectionem objecti, seu convenientiam quam habet cum voluntate, ex qua habet quod finalisare possit, quam habitudinem formaliter explicat nomen, seu ratio *finis* : et ideo dicitur fundari in bonitate. Et hoc modo dixit Cajetanus *bonum* significare rationem finis in actu exercito fundamentaliter, ac si in causa efficiente diceremus calorem, verbi gratia, esse finem agentis fundamentaliter, tamen ut sic non significare formaliter ipsam habitudinem efficientis.

Secundo certum est ut bonum causet finaliter necessarium esse ut cognitum sit; quia appetitus vitalis sequitur formam apprehensam, et ideo ferri non potest nisi in objectum cognitum ut constat ex philosophia, et ex 1 p., quæst. 80 et sequentib., et ex quæst. 8 et 9, 1, 2, viderique possunt quæ scripsi in disp. 13, Metaphysicæ, sect. 7, et libr. 2, de Orat. mentali, cap. 13. Hinc vero oriebatur occasio disputandi quomodo se habebat esse cognitum ad rationem causandi finalem, an scilicet sit tantum conditio necessaria, vel etiam ratio causandi, et consequenter an bonum causet cognitum finaliter secundum esse cognitum, vel secundum esse reale. Quam quæstionem late tractat 1, 2, quæst. 1, art. 1, Medina, et Cajetanus ibid., et antea in 1 part., quæst. 5, art. 4, et Ferrarius 1, cont. Gent., cap. 44, et aliqui theologi in 2, dist. 1, præsertim Gabriel, part. 5, alii in 2, dist. 25, præsertim Scotus et Capreolus. Sed quoniam hæc res in disput. 23 Metaphysicæ, sect., 8, a me late traditur, et, ut existimo, nihil difficultatis habet, dicam breviter quæ sentio, et quod ad Quæstiones Theologicas postea tractandas est necessarium.

3. *Cognitio objecti finalisantis non pertinet ad rationem causandi finaliter, sed est sola conditio.* — *Existentia realis non ingreditur etiam rationem causandi finaliter.*—Advertendum est ergo, interdum appetere voluntatem objectum cognitum solum in ordine ad cognitionem, ut, verbi gratia, quando contemplando rosam non appetit illam habere, sed tantum considerare et cognoscere, et tunc esse cognitum non solum est conditio, sed est ratio, movendi voluntatem, quia non solum est quid prærequisitum ut voluntas moveatur, sed etiam est terminus appetitionis, cujusmodi est quæcumque alia res quæ judicatur esse conveniens, et hoc modo quando homo delectatur tantum in cognitione non vero in re cognita secundum se, esse cognitum est id, a quo actus accipit suam rationem et bonitatem vel

malitiam: sicut est quando homo appetit videre Deum, illud esse visum pertinet ad formale objectum, quod est causa finalisandi. Aliquando vero voluntas appetit objectum cognitum ut re ipsa illud habeat et consequatur, ut quando appetit sanitatem, et tunc plane ratio finalisandi est bonitas, quam in reipsa objectum habet, vel apprehendit, quia illud est finis voluntatis, in quod tendit impetus agentis, sed non tendit nisi in esse reale ipsius finis, ut illud habeat et obtineat: ergo. Item, illud habet propriam rationem finis, quo consecuto, quiescit voluntas, et quo deficiente frustratur ab intentione sua, sed non quiescit in sola apprehensione, nisi re ipsa finem consequantur, et nisi hoc obtineat, frustrari dicitur: ergo signum est moveri a fine secundum suum esse reale. Non est autem intelligendum requiri ad causalitatem finis quod res illa, quæ est finis a parte rei præexistat, quia cum solum moveat metaphorice per cognitionem, satis est quod animo apprehendatur, et quasi in imagine repræsentetur; sensus ergo est rem illam secundum esse reale, quod objicitur, et in ea apprehenditur, movere voluntatem, et habere causalitatem finis, quia secundum illud esse judicatur conveniens: movet autem, ut diximus, quatenus conveniens judicatur; cognitio igitur hujus convenientiæ et bonitatis, non est propria ratio movendi, quia tunc voluntas non appetit cognoscere, sed dicitur esse cognitio necessaria per modum approximationis, non quidem secundum locum, sed tantum subordinationem potentiarum animæ; et quia sine illa non habet finis illum modum quo indiget ad suam causalitatem. Et hoc modo explicata hæc sententia clarior est, ut patet ex Scoto, Gabriele, Cajetano et Ferrario, locis supra citatis, et nullam habet difficultatem alicujus momenti.

4. *Notatio pro præcedente doctrina.* —Ut tamen facile dissolvantur multa argumenta, quæ hic multiplicat Medina; oportet ultimo advertere, quod sicut in causa efficiente approximatio non est ratio agendi, sed conditio, potest tamen ratione illius variari actio, si diversum agens applicetur, ita et in hac apprehensione, seu cognitione intellectus, contingere potest, ut ratione illius varietur actio voluntatis, si in objecto aliud esse, seu aliam rationem apprehendat boni, vel mali : quo sensu dici solet finem specificare actum voluntatis, non ut in re est, sed ut apprehenditur : nam licet eleemosyna, verbi gratia, in re sit bona, si quis illam existimat malam, actio voluntatis non est bona, sed mala. Propter quam rationem videtur dixisse divus Thomas, 1, 2, quæst. 31, artic. 3, ad 1, cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, diversitatem apprehensionis pertinere ad diversitatem objecti, atque idem sentit Cajetanus, q. 30, art. 3. Sed hæc non sunt contraria, quia tunc apprehensio boni tantum variat objectum in quantum in illo apprehendit et applicat diversum esse objecti, atque adeo distinctam bonitatem, vel convenientiam, quæ, ut dixi, est ratio movendi voluntatem. Quocirca quando dicitur objectum movere *ut apprehensum*, cavenda est æquivocatio in illa particula reduplicante : nam si reduplicet solam denominationem provenientem ab apprehensione ita ut ipsa apprehensio sit forma, per quam finis movet, falsum est, ut dixi, si autem reduplicet ipsum esse objectivum, quod apprehendit, sic vera est locutio, atque eodem modo diversitas cognitionis, quæ tenet tantum ex parte potentiæ, aut cognitionis, seu in propriis qualitatibus ipsius actus intelligendi, ut sunt, verbi gratia, quod sit clara, vel obscura, et similis, hæc, inquam, diversitas non variat rationem finis, et consequenter nec motionem voluntatis : at vero diversitas cognitionis, quæ redundat in objecto, scilicet quia aliud est quod cognoscitur, vel alia proprietas in eo apprehenditur, hæc variat finem et motionem, quia proponit, et appropinquat subjectum secundum aliud esse objectivum : unde quasi diversificat illud, et sic reddit diversam cognitionem non ex parte esse cogniti absoluti, sed ex parte objecti quod cognoscitur. Et hæc de causalitate, effectu et principio, seu forma, quæ est principium finis.

SECTIO IV.

Sub qua ratione boni moveat finis, et consequenter an media participent causalitatem finis.

1. *Resolutio affirmans quoad bonum, honestum et delectabile. — Dubitatio solum versatur de bono utili, ut sic.*—Cum triplex sit bonum, honestum, delectabile et utile : de duobus primis nulla est quæstio, quia de honesto per se notum est maxime per se expetibile, quinimo ait divus Thomas, 1 part., quæst. 5, art. 6, rationem honesti in hoc consistere, quod sit per se conveniens : de bono vero delectabili dixit Aristoteles 10, Ethic., cap. 2, et cum eo D. Thomas, 1, 2, quæst. 2, art. 6, ad 1, stul-

tum esse quærere propter quid appetatur. Nam delectatio ex se habet appetibilitatem. Unde constat utramque hanc rationem boni esse sufficientem ad causandum finaliter, quia quod movet ut per se appetatur, etiam habet vim ad movendum ut alia appetantur propter ipsum finem, si fuerint necessaria, alias prior motio non esset efficax, nam ex efficaci intentione finis sequitur electio medii si necessaria sit. Tota ergo quæstio versatur de bono utili, quod non est propter se bonum, nec propter se amabile, sed tantum propter aliud : loquimur enim formaliter de bono utili, ut sic, nam si contingat bonum quod est utile ad unum finem, esse alias per se conveniens, vel delectabile, illud est accidentarium ad rationem utilis, et sub ea ratione participabit objectum illud aliam rationem finis, nam quatenus utile est, proprie habet rationem medii, et ideo hæc quæstio coincidit cum illa, an medium, ut medium, finaliter causet, in qua re tres excogitari possunt diversæ sententiæ, quas latius attuli, disput. 13, Metaphysicæ 5, sect. 6.

2. Prima est, bonum utile, ex hoc solum quod utile est, atque adeo omne medium, sive sit primum, sive secundum, posse habere rationem causæ finalis. Hanc sententiam videtur indicare Gabriel, in 1, dist. 38, quæst. 1, art. 1, ubi ex sententia Gregorii distinguit triplicem finem, unus est, qui per se appetitur, et alia propter ipsum, qui est finis ultimus in aliqua serie. Alius qui non propter se appetitur, sed alia appetuntur propter ipsum, ut sunt media intermedia : tertius est, qui nec propter se appetitur, nec alia propter ipsum : sed solum ipse appetitur propter alia, ut est primum medium in executione, et ultimum in intentione. Ratio vero hujus sententiæ esse potest, quia causalitas finis consistit in motione voluntatis, sed voluntas non tantum movetur ad finem, sed etiam ad omne medium, quandoquidem illum appetit, nec etiam movetur a solo fine ultimo, seu a bono per se amabili : sed etiam ab ipso bono, et medio utili, ut sic : ergo in illo reperitur causalitas finis. Probatur ultima pars minoris, in qua est difficultas, quia ipsum medium est bonum utile, et utilitas est aliqua bonitas in ipso existens, non enim inhæret in fine, sed in ipsa re, quæ est utilis ad finem : ergo medium ratione suæ utilitatis trahit voluntatem ad se. Secundo, quia voluntas determinatur ad eligendum hoc medium potius quam illud, non a fine, sed a medio, scilicet, quia est magis aptum ad comparandum finem : ergo est in ipso medio causalitas respectu voluntatis ad alliciendam et determinandam illam.

3. Secunda sententia extreme contraria est, nullum medium participare rationem, vel causalitatem finis : cui videtur favere Aristoteles, loco citato supra, sect. 2, num. 2, ex 2, Metaphysicæ, cap. 2, ubi dicit de ratione finis esse, *ut alia appetantur propter ipsum, et ipse non propter alia ;* ergo nullum medium habet rationem finis : nec dici potest Aristoteles ibi loqui de fine ultimo; nam potius ex illo primo intendit probare perveniendum esse ad aliquem finem ultimum, et non procedi in infinitum in causa finali : loquendo ergo de fine ut sic, vere in 2, Phys., cap. 3, dicit, *omnia media etsi inter se subordinata sint, esse propter unum finem intentum,* verbi gratia, propter sanitatem : et 1 Ethic., cap. 7, dicit, *unaquaque serie illud esse finem, quod ultimo appetitur.* Et ideo adjungi potest confirmatio ex ipso nomine Finis; significat enim id, quod est extremum, et in quo sistit voluntas tendens ad finem, sed non habet rationem extremi, nisi id, quod propter se amatur, nec voluntas in alio sistit, nam per quodcumque medium ulterius tendit in finem : ergo.

4. Tertia sententia distinguit : nam medium considerari potest, vel quatenus amatur propter aliud, vel quatenus aliud amatur propter ipsum : et priori ratione negatur habere finis rationem, quia sub illa exercet formalem rationem medii : medium autem et finis ut, saltem ratione formali distinguuntur. Posteriori autem ratione dicitur habere rationem finis, quia ut sic, non exercet rationem medii, sed potius rationem termini, non ultimi, sed proximi et intermedii. Ex quo fit, illud medium, quod est executione primum, seu intentione, ac resolutione ultimum, nullo modo habere rationem finis, quia tantum propter aliud eligitur, et nihil amatur propter ipsum : reliqua vero media, quæ inter primum medium et finem ultimum intercedunt, participabunt rationem finis modo jam dicto. Hanc opinionem tenet Ægidius, in 2, d. 28, quæst. 2, art. 2, et significat Gabriel 2, d. 1, quæst. 5, art. 1, citans Ocham ibi quæst. 3, art. 1, et videtur sententia divi Thomæ 3, contra Gent., cap. 2, ubi in ratione finali inquit : *In his, quæ sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis respectu prioris :* et in 2, Phys., in lect. 5, in hunc modum explicat citatum locum Aristoteles, dicens : *De ratione finis non esse, quod sit ultimum simpliciter, sed solum respectu præcedentis :* et eodem modo exponit Aristoteles 1, Eth., cap. 7, ubi certe

videtur philosophus multum favere, nam aperte dicit, non omnes fines esse perfectos et propter se expetibiles, et inter fines ponit divitias et instrumenta artis, quæ sine dubio sunt media ulterioris finis, licet comparentur ut finis respectu earum actionum, per quas fiunt, vel acquiruntur. Inter has sententias hæc postrema melius loquitur, et simpliciter verior est: tamen, quia secunda in aliquo sensu dicit etiam aliquid verum, oportet aliam distinctionem adhibere præter jam dictam. Possumus enim loqui de fine aut quoad propriam causalitatem finis, prout a nobis explicata est, vel solum, quoad rationem et denominationem termini, propter quem aliquid sit.

5. Dico ergo primo, propriam causalitatem finis reperiri tantum in eo fine, qui in sua serie est ultimus, atque adeo in bono tantum, quod propter se amatur, et non propter aliud. Hæc conclusio colligitur ex Aristotele in secunda sententia citato: et probatur ratione, quia omnia media a primo usque ad ultimum, non sunt amabilia propter se, sed solum ratione finis: ergo media non trahunt voluntatem ad se, sed solus finis est, quia trahit voluntatem ad omnia media. Unde divus Thomas, 1 part., quæst. 5, art. 6. Utilia, inquit, dicuntur, quæ non habent in se, unde desiderentur: ergo non habent in se, unde causent finaliter: ergo tota causalitas est a bono per se amato. Secundo, quia media, ut amantur propter aliud, non exercent causalitatem finis: ergo nec illam exercent quatenus aliud amatur propter ipsa: ergo nullo modo sunt finis. Primum antecedens recte probatur, ab ultima opinione, et ex communi modo loquendi omnium philosophorum constat: non enim distinguunt finem qui sit etiam medium, a fine ut fine. Item, quia tota causalitas ipsius finis, ut supra visum est, comprehenditur in illis duobus actibus, *quod propter se ametur, vel alia propter ipsum:* quin potius causalitas finis maxime censetur exerceri in electione mediorum propter finem. Probatur vero prima consequentia, quia si medium, quatenus ipsum eligitur vel amatur, non habet vim causandi finaliter: ergo nec illam habebit, quatenus aliud amatur propter ipsum: quia si non habet vim trahendi voluntatem ad se, multo minus habebit vim trahendi voluntatem ad alia propter se: ergo sola hæc vis et causalitas est in fine. Tertio argumentor ex specificatione actuum, nam omnes actus circa media, sive sint immediate propter finem ultimum in illa serie, sive sint eligendo unum medium propter aliud, omnes, inquam, illi actus sumunt suam speciem ab actibus voluntatis, quatenus est principium eorum: ergo. Antecedens autem per se notum et certum est, ut latius dicturi sumus, tractatu tertio. Tandem confirmari potest conclusio exemplis: nam in adoratione, verbi gratia, quæ dicitur respectiva, quamvis res adorata sit, verbi gratia, imago, vel calix, vel aliquid hujusmodi, tamen tota ratio et causa adorationis est excellentiæ personæ, propter quam fit adoratio: ita autem se habet medium respectu finis sicut imago respectu personæ repræsentatæ. Simile exemplum est in dilectione, qua proximus amatur præcise propter Deum: nam licet proximus sit res amata, tamen tota ratio et causa ipsius amationis, est bonitas Dei: sic ergo et in præsenti.

6. Dico secundo, considerando in fine habitudinem termini, quæ explicatur illa voce, *propter quam, vel, cujus gratia aliquid fit:* hoc modo dici possunt media interjacentia inter primum medium et ultimum finem, participare rationem finis. Hoc probant fundamenta tertiæ sententiæ et modus loquendi, non solum philosophorum et theologorum, sed Sacræ etiam Scripturæ: sic enim dicitur Christus, verbi gratia, mortuus propter nostram salutem, quamvis ille non fuerit finis ultimus mortis ejus, sed gloria Dei: non potest autem negari, quin per hæc verba explicetur ratio finis, quinimo Aristoteles inde probare solet aliquid esse finem, quia per illum respondemus quæstioni, propter quid. Denique quia constat remotum medium non ordinari ad finem ultimum, nisi mediante proximo medio, ad quod immediate refertur: imo nec habet convenientiam et proportionem cum ipso fine, nisi mediante medio proximo: ergo ordinatur ad illud ut ad propinquum finem, seu terminum: ergo sub hac ratione participat illud medium rationem finis: unde tandem fit medium ultimum in electione, seu resolutione, quod est primum in usu et executione, non enim posset proprie dici finis cum non moveat ut finis, nec propter se aliquid moveat, sed omnino ipsum fiat propter aliud: ergo nec rationem causæ, nec rationem termini, quæ est in fine, proprie participat. Verum est, interdum divum Thomam, 1 parte, quæstione quinta, articulo sexto, vocare bonum utile ut sic terminum proximum motionis voluntatis, sed illud intelligitur non proprie de ratione terminandi, quæ est in fine, sed eo modo, quo omne objectum, seu materia, circa quam versatur actus mentis, seu voluntatis, potest dici terminus ejus, et adhuc sub ea ratione non ipsum objectum, ad quod

determinatur electio, seu motio interior voluntatis, sed ipsemet voluntatis actus est quasi secundum medium, quod ad finem ordinatur, talis electio fit propter finem consequendum.

7. Ex dictis constat responsio ad fundamenta secundæ et tertiæ opinionis, quia prout a nobis exposita sunt, non sunt contraria, et ita fundamenta earum probant assertiones positas. Ad fundamenta vero primæ opinionis, respondetur, quamvis medium, ut amatur propter finem, materialiter terminet actum voluntatis, tamen solum finem esse, qui trahit voluntatem ad hujusmodi materiale objectum, quod non est appetibile, nisi ex bonitate finis. Ad primam vero probationem, quod utilitas est in medio, respondetur, si per utilitatem intelligamus formam aliquam, vel vim activam, ratione cujus medium conferat ad consequendum finem : verum est hujusmodi utilitatem esse in ipso medio : verbi gratia, in potione amara est virtus expellendi pravum humorem, et sic de aliis : et hoc modo illa forma est aliqua bonitas conveniens illi rei, cujus est perfectio : nihilominus tamen respectu ejus, qui amat hujusmodi rem solum ut medium, tota illa utilitas non est appetibilis, nisi ex bonitate finis, a quo quodammodo extrinsece informatur. Et hoc modo loquendo de bonitate et utilitate medii ut appetibilis est ab operante propter finem, sic negatur intrinsece in medio, sed extrinsece a fine. Propter quod divus Thomas, 1 part., loco citato in num. præced., bonum utile tantum esse analogice bonum.

8. Ad secundam probationem respondetur comparando varia media ad finem, posse inveniri æqualitatem in ipsis mediis ut utilia sunt ad finem, et tunc si voluntas eligat unum præ alio, tota causa finalis illius determinationis est finis, effectiva vero est voluntas libere operans, et possunt in eadem terminatione duo distingui, unum est absolutum, scilicet quod voluntas hoc eligat præ illo, et hoc non est necesse quod sit a fine, nec requirit causam finalem positivam, quia illa comparatio præter electionem unius medii, solum addit negationem alterius, et ad non eligendum non requiritur specialis finis, sed solum quod illud medium non sit necessarium. Atque idem dicendum est (si contingat media esse inæqualia) voluntatem pro libertate sua eligere quod minus utile est, quod, an facere possit, disputabimus infra, tract. 2. At vero quando media sunt inæqualia, et voluntas eligit quod est utilius, totum illud attribuitur fini, ut causæ finali, quia ille, quantum est de se, ad hoc totum movet, quod si interdum voluntas non ita movetur, non est ex defectu finis, sed ex libertate voluntatis, quæ non patitur necessitatem a fine. Et hoc quidem verum est, quando excessus medii est proprie ac formaliter in utilitate : nam si contingat esse in aliis conditionibus, verbi gratia, quia est suavius, vel delectabilius, tunc non solum a fine, sed ab ipso medio provenit, quod voluntas magis ad illud trahatur, quam ad aliud, sed sub ea ratione medium non se habet ut pure medium, sed admiscetur aliqua ratio finalis finis proximi, quia res illa, quæ est medium, jam non solum amatur propter utilitatem ad aliud, sed etiam, quia est aliquo modo per se bona et amabilis.

SECTIO V.

Quomodo se habeat finis ad objectum adæquatum voluntatis.

1. *Non videri finem adæquatum objectum voluntatis.* — Decisio hujus quæstionis ex præcedenti haberi potest, et a D. Thoma tangitur 1, 2, quæst. 1, art. 1, eritque utilis ad ea quæ dicenda sunt, et ideo breviter præmittenda. Ratio autem dubitandi est, quia objectum adæquatum voluntatis est bonum : diximus autem, non omne bonum habere causalitatem finis, sed solum illud, quod est propter se amabile, non autem bonum utile, ut sic. Unde Aristoteles 1, Magnor. moral., cap. 5: *Bonorum*, inquit, *quædam sunt finis, quædam vero non :* unde concluditur argumentum, quia voluntatis objectum est omne id, circa quod voluntas versatur, non solum autem versatur circa finem, sed etiam circa media : ergo non est finis objectum adæquatum. In contrarium autem est, quia divus Thomas, citato articulo primo, dicit, finem esse objectum voluntatis ; et videtur loqui de objecto adæquato, quia alias non recte concluderet voluntatem omnia operari secundum rationem finis, quia potentia operatur omnia sub ratione objecti sui : est enim hoc verum de objecto adæquato, et non de alio, et ideo comparat divus Thomas finem respectu voluntatis colori respectu visus : est autem color objectum adæquatum visus. Confirmari potest ex Aristotele 2, Physic., capite tertio, dicente, *finem et bonum idem esse :* et 1, Ethic., capite septimo, *illud esse uniuscujusque rei bonum, cujus gratia operatur :* ergo sicut bonum, ita et finis est objectum adæquatum voluntatis, quia quidquid voluntas amat est finis, vel propter finem.

2. *Auctorum varietas in præsenti quæstione.*

—In hac re, qui affirmant, media, ut media, habere causalitatem finis, facile concedunt, finem esse objectum adæquatum voluntatis sub fine media comprehendendo. Alii vero, qui illud negant, docent, finem esse objectum principale voluntatis, quia omnia, quæ voluntas vult, aliquo modo ordinantur in finem : non tamen adæquatum, quia non quidquid voluntas vult, est finis. Alii autem distinctione utuntur. Conradus, ad citatum art. 1, distinguit duplex objectum voluntatis, scilicet per se, et per accidens, et dicit, objectum adæquatum per se, tam motivum, quam terminativum esse finem, media vero solum esse objecta per accidens. Alii denique Thomistæ distinguunt de objecto motivo et terminativo, et docent, finem esse adæquatum objectum motivum voluntatis : non autem terminativum, quia voluntatis actus etiam ad media terminantur. Et hæc sententia magis ad veritatem accedit, quam alio modo, ita declaro. Possumus enim loqui aut de objecto formali, quod est voluntati ratio operandi : aut de materiali objecto, circa quod voluntas operatur, ut videre est in exemplis supra positis, sectione præcedenti, num. 5, de amore proximi propter Deum, vel adorationis imaginis propter rem repræsentatam : nam res, quæ amatur, vel adoratur, est divina voluntas, vel excellentia præcepti, et ideo merito datur objectum formale in istis.

3. *Prima assertio unde probetur.* — Dico ergo primo, rationem adæquatam operandi voluntatis, atque adeo formale objectum adæquatum voluntatis esse finem. Hanc existimo esse mentem divi Thomæ, loco citato, et eam probant, quæ posteriori loco adducta sunt in ratione dubitandi : et sequitur ex dictis in sectione præcedenti, quia tota causalitas finis est in ipso fine non solum respectu sui, sed etiam respectu mediorum : ergo solus finis est adæquata ratio operandi voluntatis, quia illud est voluntatis ratio operandi, quod illam attrahit, seu movet ad operandum. Est autem advertendum, sermonem esse de voluntate operandi proprie ex causalitate finis, in qua non solum exterior effectus, sed etiam interior actus est ex causalitate finis : nam si sit sermo de divina voluntate amante Deum ipsum propter summam bonitatem, objectum ejus proprie non est finis : quia ille actus non est ex causalitate finis : tamen in hoc habet proportionem, quod est de re propter se bona et amabili, quamvis sine causalitate propter summam perfectionem.

4. Sed objicies, quia interdum voluntas nostra operatur circa aliquod objectum, nec intendendo illud ut finem, nec eligendo propter finem, sed per simplicem quamdam complacentiam volendo illud actu imperfecto, quem *velleitatem* vocant : ergo ratio talis actus nullo modo est finis. Cujus signum etiam est, quia talis actus versatur etiam circa rem impossibilem : finis autem cum dicat ordinem ad esse, et ad executionem, semper est aliquid possibile. Respondetur hujusmodi actum semper versari circa objectum, propter aliquam bonitatem, quæ in ipso apparet, vel absolute, vel sub aliqua conditione : et hoc modo etiam ille actus est ex causalitate finis, quia tale objectum per illam bonitatem movet et trahit illam voluntatem ad eliciendum simplicem affectum, et hoc modo etiam ille actus est ex causalitate finis, non quidem ut dicit ordinem ad intentionem, vel executionem, de quo procedit argumentum factum, sed solum ut dicit ordinem ad effectum voluntatis, quem excitat.

5. *Secunda assertio unde probetur.* — Dico secundo, finem non esse objectum materiale adæquatum voluntatis. Hoc probat prior ratio dubitandi in principio posita : quia voluntas etiam versatur circa media : nec recte appellantur media solum objecta per accidens voluntatis, ad eum modum, quo substantia, verbi gratia, dicitur objectum per accidens visus, nam potentia non attingit per proprium actum hujusmodi objectum per accidens, sed solum attingit objectum per se, quod conjungitur objecto per accidens, quod valde remote et extrinsece accipit hanc denominationem : at vero voluntas vere ac proprie versatur circa media immediate et in se attingendo illa per proprium actum distinctum ab illo, quo versatur circa finem ut objectum quod intendit per actum electionis, quo immediate vult et eligit ipsa media : comprehenduntur ergo sub objecto per se, quamvis materiali.

6. *Quæstiuncula suborta, an medium simul et finis sint adæquatum objectum voluntatis.* — Sed quæret aliquis, an totum materiale objectum voluntatis comprehendatur sub hoc disjuncto, finis vel medii : nam Scotus, in 1, distinct. 1, quæst. 3, negat, *quia potest voluntas,* inquit, *habere aliquem actum, qui nec versetur circa finem, nec circa media,* quia potest voluntas esse de bono nec propter se, quod spectat ad finem; nec propter aliud quod pertinet ad media, sed abstrahere de bono ut sic, abstrahendo a bono propter se, vel propter aliud : hoc enim objectum apprehendi potest

per intellectum, qui quamlibet rationem realem potest abstrahere, et est sufficiens ad movendam voluntatem : ergo est etiam sufficiens materia circa quam versatur actus ejus. Imo etiam sequitur contra priorem assertionem, formalem rationem objectivam talis actus non esse finem, sed aliquid abstractum, et universalius fine. Et pro hac sententia citari solent alii Nominales in illa distinctione prima, Ocham, Gabriel, Major et alii, qui dicunt, dari actum medium inter cæcitatem et visum : sed hi fortasse alio sensu locuti sunt, ut videbimus infra agentes de his actibus.

7. *Vera resolutio.* — Dicendum tamen est, omnia objecta voluntatis sufficienter comprehendi sub fine et mediis intelligendo, ut dixi, nomine finis, quidquid propter suam bonitatem amatur, sive ametur actu efficaci, sive non efficaci, sive sit primario intentum, sive secundario, tanquam quid conjunctum fini primario. Hæc conclusio colligitur ex Aristotele 3, Ethicor., cap. 3 et 4, quatenus in rationibus, quibus ibi utitur distinguit fines, et media tanquam duo membra complectentia totum objectum voluntatis. Et eodem modo philosophatur Nyssenus sive Nemesius, lib. 5 Philosophiæ, cap. 4, et Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 22, et D. Augustinus 1, de Doct. Christian., cap. 8, ubi omnia bona a voluntate amabilia ad ea revocat *quibus utendum est, vel fruendum.* Idem sumitur ex D. Thoma 1, cont. Gent., cap. 86, et 1, 2, q. 8, ubi Cajetanus, art. 1, aliique etiam Thomistæ hoc sequuntur : Gregorius, in 1, dubion., q. 1. Probatur ratione, quia omne bonum amatur, vel propter se, vel propter aliud; ergo vel ut finis, vel ut medium: sed illa duo opponuntur contradictorie, quia in objecto, quod propter se amatur, ut sic, includitur negatio, videlicet, quod non ametur propter bonitatem alterius : ergo inter illa duo non potest medium inveniri, quia hoc ipso, quod medium non ordinetur ad aliud, propter quod amatur, amabitur propter se : et ostendo sic, quia quidquid amatur a voluntate est bonum, honestum, delectabile, aut utile : sed duo priora habent rationem finis, quantum est de se, quia ex se habent unde amentur : quod si interdum ad aliud referantur, est illis extrinsecum, et tunc inducunt rationem medii. Tertium autem bonum, scilicet utile, propriam habet rationem medii.

8. *Evasio Scoti occluditur.* — Ad hoc respondet Scotus posse amari bonum, vel conveniens, ut ab his omnibus abstrahit : sed hoc non recte dicitur, quia bonum aut est tale per intrinsecam bonitatem : priori modo habet rationem finis, posteriori vero rationem medii : non potest autem abstrahi una ratio communis utrique, quia in hujusmodi analogia non datur ratio communis objectiva, sicut non potest intelligi quod aliquis amet sanum in communi, ut abstrahit ab eo quod formaliter intrinsece sanum est, et ab eo quod dicitur tale per habitudinem ad sanitatem: sed unusquisque amat sanitatem propter seipsam : signum vero, vel instrumenta sanitatis propter ipsam: sic igitur quando quis amat bonum in communi, revera amat illud quod est in se, et per se conveniens, et ille est appetitus finis non in particulari, sed in communi, descendendo autem ad particularia bona, nullum est quod ab illis duabus rationibus abstrahat, scilicet propter se, vel propter aliud : igitur finis et media exhauriunt totum objectum voluntatis.

SECTIO VI.

Quotuplex sit finis ?

1. In hac quæstione explicandæ sunt nonnullæ partitiones finis, quæ necessaria sunt, et magnam lucem afferunt ad ea omnia quæ in discursu hujus materiæ tractanda sunt ; pressius tamen quam in disput. 23, Metaphysicæ, section. 2, et ad rem Theologicam accommodate.

Prima divisio finis in ultimum et proximum. — Primo ergo dividitur finis in ultimum, et proximum sive non ultimum ; quæ divisio colligitur ex D. Thoma, in hac quæstione, præsertim art. 4, et ab Aristotele 2, Physic., c. 3, et aliis locis. Ut autem intelligantur singula membra, et aliquæ subdivisiones, communiter notandum est duo convenire fini proprie dicto; primum est, ut propter se ametur, in quo includitur negatio ordinationis ejus ad aliud, atque hinc fit ut omnis finis formaliter sub ratione finis consideratus habeat rationem ultimi : unde si in dicta divisione ultimus finis sub hac ratione sumatur, non ultimus dicetur solum illud medium, quod participat rationem finis, quatenus aliud ad ipsum ordinatur ; sæpe autem contingit, ut particulare bonum, quamvis propter intrinsecam bonitatem ametur, simul tamen referatur in ulteriorem finem, quomodo potest amari eleemosyna, et propter intrinsecam misericordiæ honestatem, et ut medium ad impetrandam veniam pro peccatis; atque hoc modo talis finis dicitur non ultimus, quia licet sub quadam ratione participet cau-

salitatem finis, tamen voluntas in illo non sistit, sed ulterius tendit : ille ergo dicetur ultimus absolute in quo sistit voluntas non referendo illud in aliud, qui quidem est ultimus in executione, quia illo consecuto quiescit voluntatis motus; est autem primus in intentione, quia est id, quod primo propter se amatur.

2. *Explicantur aliter eadem membra, unde subdivisiones aliæ resultant. — Dubium quid sit finem esse ultimum simpliciter.* — Secundo convenit fini ut alia propter ipsum amentur : et ex hoc capite potest illa divisio aliter explicari et membra ejus subdividi : est enim quidam finis qui dicitur ultimus simpliciter: alter secundum quid, seu in aliqua serie, quomodo sanitas dicitur ultimus finis medicinæ, quia omnia, quæ cadunt sub hanc artem, ad hunc finem referuntur, et ultra non tendunt, et sic de aliis : ultimus autem finis simpliciter subdividi potest. Nam quidam est ex natura institutus, et est ille, propter quem homo est creatus, ad quem debet se et omnia sua referre: alius vero est, quem homo sibi instituit ex propria intentione, qui interdum est illemet, propter quem est creatus, scilicet Deus, et tunc dicitur habere homo verum ultimum finem simpliciter in intentione sua. Interdum vero hic finis intentus ab homine est distinctus ab illo propter quem est creatus, et talis dicitur ultimus finis. Non est autem facile ad explicandum quomodo dicatur homo intendere aliquid ut ultimum, sive finem simpliciter : nam si dicamus de ratione hujus finis esse ut homo se et omnia sua in illum referat, videtur sequi justum, quia interdum venialiter peccat non amare Deum ut ultimum finem, quia non refert in illum omnes actus suos, nam actiones peccati venialis non referuntur in Deum ab operante. Si vero dicamus ut quidam dicunt, de ratione finis ultimi esse, ut in eum referantur omnia, quæ sunt referibilia in ipsum hoc non erit proprium finis ultimi simpliciter, sed convenit omni fini, qui est ultimus in aliqua serie, necesse est enim ut in eum referantur omnia, quæ ad ipsum pertinent, et non alia.

3. *Resolutio proximi dubii.* — Quocirca de ratione finis ultimi simpliciter, imprimis est, ut ex debito et meritis ejus, homo referat in ipsum se, et omnia sua absolute et simpliciter : unde, ut intentio ultimi finis undequaque perfecta sit, necesse est ut nihil in homine admittat, quod non sit referibile in talem finem; ut autem absolute et simpliciter conservetur, quamvis non cum tota perfectione sua, satis est ut nihil admittat, quod sit absolute contrarium tali fini, et omnino repugnet consecutioni ejus. Atque hoc modo finis non ultimus proportionaliter distinguendus erit : nam respectu finis ultimi simpliciter, omnis finis alius particularis dicetur non ultimus : et similiter in unaquaque serie, vel arte omnis alius finis, ad quem non referuntur omnia, dicetur non ultimus. Atque hinc intelliguntur aliæ divisiones sub aliis terminis, quæ rem eamdem aliis verbis continent : solet enim dici quidam finis ultimus positive, alius vero negative : rursus quidam finis ultimus universalis, alius particularis : quidam finis ultimus operantis, alius vero tantum alicujus operis: quando enim finis ultimus talis est ut omnia simpliciter ad ipsum referantur, ille est ultimus etiam positive, quia omnia in illum tendunt, et propterea etiam est finis ultimus operantis, quia se et omnia sua in illum refert : quando finis vero est solum privativus in aliqua serie, vel aliquo ordine, tunc est particularis et negative, quia solum dicitur ultimus propter negationem ulterioris termini in illo ordine.

4. *Secunda divisio in finem Cujus et Cui. — An ambo divisionis membra participent proprie rationem finis.* — Secunda divisio est in finem cujus et finem cui, quæ divisio sumitur ex Aristotele 2, de Anima, cap. 4, nam licet Argilopilus transferat *finem quo et finem cui*, tamen priora verba sunt magis consentanea textui græco et melius explicant sensum divisionis : dicitur enim finis cujus forma illa, vel bonum, cujus adipiscendi gratia operatur voluntas, ut est, verbi gratia, visio beata, vel sanitas, etc., finis autem cui, dicitur persona ipsa, seu subjectum, cui bonum illud amatur, vel quæritur, ut est homo, qui sibi quærit sanitatem. Circa hanc vero divisionem inquiri potest, an utrumque ejus membrorum habeat rationem finis. Quibusdam enim videtur solum finem *cui*, esse proprium finem : at vero finem *cujus* esse lato quodam modo finem. Ita Gabriel, in 2, dub. 1, quæst. 5, secutus Ocham, ibi quæst. 3, art. 1. Et fundamentum ejus est, quia de ratione finis proprie dicti est ut ametur amore amicitiæ, finis autem *cujus* non amatur amore amicitiæ, sed concupiscentiæ, cum ametur alteri qui est finis *cui*, qui proprie amatur amore amicitiæ : et videtur sentire divus Thomas, prima secundæ, quæst. 26, articulo quarto, ubi dicit, *illum amari simpliciter, cui bonum aliquod amatur : bonum autem ipsum, quod alicui amatur, tantum amari secundum quid.* Et confirmatur, quia finis *cujus* videtur multum convenire cum medio : nam

sicut medium est propter finem, et non e contrario, ita finis *cujus* est propter finem *cui*, et non e converso. Item sicut medium non est amabile, nisi propter proportionem, quam habet cum fine : ita finis *cujus gratia* non amatur, nisi quia est proportionatus et conveniens illi, cui amatur : ergo solus finis *cui* est proprie et ultimate finis.

5. *Contrarium quorumdam placitum.* — Aliis autem e contrario videtur, solum finem cujus gratia fit operatio, esse proprie finem; illum vero, cui finis amatur, esse tantum subjectum, quod perficit, vel actuat ipse finis : quæ habitudo est distincta a propria habitudine finis. Quod potest confirmari illo exemplo de visione beata, quæ est finis operationum omnium hominum, et non proprie ordinatur ad hominem, ut ad finem : quod maxime verum est de ipso Deo, qui est proprie finis ultimus, et homo sibi illum appetit ut eo fruatur, et tamen non potest homo dici finis ipsius Dei, quamvis sit is, cui Deus amatur et inquiritur. Et confirmatur : nam ubicumque Aristoteles agit de fine proprie, et sub ratione causæ, rationem finis attribuit fini *cujus gratia*, ut patet 2, Physic., cap. 3 et 7, ubi hoc sensu dicit finem esse primum in intentione, et ultimum in executione et coincidere cum forma, quæ est effectus agentis : atque ibidem ait, *sumus et nos quodammodo finis* : significans finem *cui* tantum quodammodo, et secundum quid esse finem.

6. *Auctoris resolutio, utrumque membrum participare proprie rationem finis.* — Nihilominus dicendum censeo utrumque horum posse participare rationem finis : ac frequentius ita concurrere, ut ex utroque quodammodo insurgat unus finis integer, qui primo intenditur et inquiritur. Probatur et explicatur : nam in utroque eorum potest esse ratio sufficiens ad terminandum motum voluntatis propter se ipsum, et propter suam bonitatem : sic enim quando homo inquirit sanitatem, et se diligit cui sanitatem vult, non propter extrinsecam bonitatem, sed propter id quod ipse est, et propter identitatem, quam secum habet, et similiter diligit sanitatem propter bonitatem ejus : in quo multum differt a medio, quia medium solum censetur amabile quatenus est utile ad aliud : salus vero ratione sui, quatenus per se perficit hominem cui amatur. Atque ita finis totalis hujus intentionis est homo sanus, in quo includuntur prædicti duo fines quasi componentes integrum finem. Quomodo etiam dicit sæpe Aristoteles *potentiam esse propter operationem tanquam propter finem cujus gratia*, cum tamen operatio sit etiam propter potentiam ut ipsam actuet et perficiat, quia quod per se intenditur, est quod potentia sit in actu ultimo constituta. Igitur ratio finis utrique horum proprie convenit, et ideo Aristoteles, citatus num. quarto, in dicto loco de Anima, utrique illam attribuit.

7. *Quodnam horum sit potior finis.* — *Responsio spectatis membris quoad suum esse.* — *Discutitur dubium spectatis membris in ratione finis.*—Sed ut hoc magis explicetur, inquiri potest, quis horum sit principalior finis : potest autem fieri comparatio vel in esse rei, vel in esse causæ : si comparentur priori modo, non potest universalis regula tradi : nam interdum unus finis est res perfectior, interdum alius, nam cum homo intendit acquirere sanitatem, perfectior res est finis *cui*, scilicet homo, quam finis *cujus*, scilicet sanitas : quando vero homo intendit acquirere Deum, perfectior res est finis *cujus gratia*, scilicet Deus, quam finis *cui*, qui est homo. Et ratio est, quia interdum res perficitur a forma, quæ in esse entis est minus perfecta, quia præter perfectionem, quam habet ipsa forma, intendit acquirere aliam perfectionem alterius formæ, quamvis inferior sit. Interdum vero perficitur res per conjunctionem ad aliam perfectiorem se, ut homo per conjunctionem ad Deum : ergo propter hanc causam potest finis *cujus gratia* interdum esse res minus perfecta, interdum vero perfectior, quam res, seu persona cui amatur. At vero si comparetur in esse finis, videtur sane finis *cui* frequentius participare rationem finis principaliorem, tum quia in eo genere amoris videtur magis amari : tum etiam, quia in illo sistit maxime tota motio voluntatis. In contrarium vero urget illud argumentum, quia honeste, et sancte amamus Deum nobis; in quo amore Deus est finis *cujus* et non *cui* : et tamen dici non potest quod nos tunc amemus eo amore magis, quam Deum, alias amor ille esset inordinatus : nec etiam dici potest quod nos simus principalior finis illius motionis, alias nos essemus finis ultimus nostri et non Deus, quod est plane falsum.

8. *Decisio auctoris.*—Quapropter in hac parte dicendum censeo, non posse tradi universalem doctrinam, sed distinctione utendum esse et considerandum quale sit illud bonum, quod alicui amatur, et cujus gratia fit operatio, nam si bonum illud sit particulare et quasi secundaria, et accidentaria perfectio ejus cui amatur : sic finis *cui*, induit principaliorem ratio-

nem finis, quia ejus perfectio simpliciter magis intenditur. Signum etiam est, quia hujusmodi finis amari potest non solum ut finis, sed etiam ut medium, et amor illius sæpe oritur ex priori amore ipsius personæ cui amatur : ut homo ex absoluto et perfecto amore sui, qui est amor benevolentiæ, amat sanitatem, et potest illam amare non solum ut perfectionem formalem suam, sed etiam ut medium utile ad alia. At vero interdum bonum illud, cujus acquirendi gratia homo operatur, sed quod sibi amat, est maximum ac summum bonum respectu ejus qui amatur, ut est Deus respectu hominis, et tunc illud bonum est præcipuum, etiam in ratione finis, quia ille est simpliciter finis ultimus, et non potest recte ad alium ordinari ut ad finem. Unde quando homo sibi amat hoc bonum, non ordinat illud ad se ut ad finem, sed potius amat conjungi illi bono ut bono et ultimo fini suo. Ex quo sequitur, et tandem intelligitur, quod licet respectu agentis vel mediorum, finis *cujus* et *cui*, induant rationem finis, tamen comparando illa inter se, non est necesse, ut mutuo, seu adinvicem unus sit finis alterius vel e contrario : ut in prædicto exemplo, quamvis homo sibi amet Deum, tamen non ordinat Deum ad se ut ad finem, sed potius ipse ordinatur ad Deum, ut ad finem ultimum, non quidem ut medium, proprie loquendo, sed ut subjectum, quod potest consequi hujusmodi finem.

9. *Tertia divisio finis in eum qui consistit in operatione tantum, vel in re operata.* — Tertia divisio est : nam aliquando finis est operatio tantum, ut est, verbi gratia, contemplatio, visio, citharizatio, et in universum omnis actio, quæ non intenditur, ut ex illa aliquis effectus resultet et maneat, sed propter se. Interdum vero finis est aliquis effectus resultans ex actione, ut est domus in ædificatione, et sic de aliis. Quæ divisio quamvis respectu finis ut sic videatur materialis, quia magis sumpta est ex rebus, quæ sunt finis, quam ex ratione finalisandi, tamen illa sæpe usus est Aristoteles, ut 1, Ethic., cap. 1, et 1, Mag. mor., cap. 3, quia ad explicandum ultimum finem humanarum actionum necessaria est. Et quidem circa finem, qui consistit in re facta, nihil notandum occurrit, nec multum refert ad moralem considerationem, quia finis hominis, ut postea dicemus, non consistit in re facta aliqua, sed in operatione. Circa aliam ergo partem est observandum : etiam in illo fine, qui dicitur consistere in operatione potentiæ, distingui actionem physicam a termino producto et facto, quia nulla est actio, per quam non aliquid fiat, ut patet : tum in actionibus immanentibus, in quibus et est actio et qualitas facta, quæ dicitur proprie actus immanens : et in transeuntibus, quæ interdum debent esse finis, ut est citharizatio, cantus, etc., nam in illis est sonus, qui fit, et actio, per quam fit; tamen quia termini harum actionum tales sunt, ut non durent nisi quamdiu fiunt; ideo tam actio quam terminus computatur per modum unius finis, quamvis revera finis sit ipse actus, seu terminus, qui per actionem fit. Secundo est observandum in hujusmodi actionibus maxime immanentibus, dari præter actum objectum, circa quod versatur ipse actus, ut, verbi gratia, visio Dei, est finis ultimus hominis tanquam operatio quædam, cujus objectum est Deus ipse, et in his non solum actio, sed etiam objectum datur, et est vere finis, quia illius gratia fit actio, scilicet ad possidendum illum, et fruendum illo.

10. Atque hinc oritur alia subdivisio finis, qua sæpe usus est divus Thomas in hac materia, præsertim prima secundæ, quæstion. secunda et tertia, et quæstione decima, articulo tertio ad tertium, et in 1, distinct. prima, quæstione secunda, articulo primo ad primum : scilicet, quod finis alius est ut adeptio, alius ut res adepta, qui etiam dici solet finis formalis et objectivus, et finis quo, et finis qui, id est, qui acquiritur et quo acquiritur : qui duo, ait divus Thomas, non sunt duo fines distincti, sed integrant unum finem, quia nec objectum attingi potest, nisi per actum, nec actus fieri potest, nisi circa objectum, et ideo eadem est intentio, et motio agentis ad acquirendum actum et objectum : constituunt ergo et componunt illa duo unum finem : possunt autem inter se conferri eo modo, quo fecimus n. 7, inter finem *cujus* et *cui*, et eadem fere doctrina proportionaliter applicari potest, et ideo hæc sufficiant de fine in communi.

DISPUTATIO II.

DE ACTIONIBUS VOLUNTATIS, QUÆ SUNT PROPTER FINEM.

Ex dictis in disputatione præcedenti satis constat, voluntatem nostram operari propter finem : quod etiam est tanquam per se notum apud philosophos, et ex modo loquendi Sacræ Scripturæ, ubi etiam in sectione 4, numero 6, confirmatum est. Et ratione patet; quia, cum homo utatur ratione, cognoscit in fine propriam

rationem finis, propter quam est appetibilis, et proportionem mediorum in finem, et ita potest ordinare unum ad alterum, atque adeo operari propter finem. Duo ergo explicanda supersunt, primo in quibus actionibus: secundo, quot modis operetur homo propter finem.

SECTIO I.

Utrum omnes actus liberi voluntatis humanæ sint propter finem?

1. Ratio dubitandi est primo, quia tantum media, qua ordinantur ad consequendum finem, videntur esse propter finem: hoc enim in rigore significat illa particula, *propter*: sed non omnes actus liberi voluntatis sunt media ad finem consequendum, ut patet primo de actu electionis: ille enim habet pro objecto medium (est enim electio de mediis): non potest autem ipsa dici medium: Deinde, multo minus intentio finis, quæ antecedit electionem, habet rationem medii. Secundo, quia id fit propter finem, quod fit ex amore finis: sed non omnis actus voluntatis fit ex amore finis, ut constat saltem de ipsomet amore, quia non supponit alium amorem. Unde fieri potest aliter argumentum: nam primus actus circa finem, qui est amor, seu simplex voluntas, non procedit ab alio actu, a quo ordinatur in finem: ergo non est propter finem: nam *esse propter* dicit quamdam ordinationem ad finem, sicut in actu intellectus, quamvis assensus conclusionis sit propter principia, tamen assensus principiorum non potest dici esse propter principia. Atque ex his rationibus videtur enervari divus Thomas, discursus 1, 2, quæst. 1, art. 1. Nam licet verum sit omnes actus voluntatis versari circa finem aliquo modo, quod tantum concludit sua ratione: patetque ex dictis, disputat. 1, tamen inde non fit omnes actus esse propter finem, quia non omnes sunt media ad finem, nec omnes ordinantur ad finem ex priori intentione, seu affectu ad finem. In contrarium vero est D. Thomas: et ideo observandum inter actus liberæ voluntatis quosdam esse imperatos, quosdam elicitos: et inter hos, quosdam esse qui versantur circa media, ut electio, et usus: alios, qui circa finem: inter eos autem quidam antecedunt consecutionem finis, ut sunt amor, et intentio, quidam vero consequuntur, ut delectatio: et amor etiam tunc durare potest: de hoc ultimo dicam disputat. sequenti, de cæteris in hoc ultimo dicam, disputat. sequenti, de cæteris in præsenti.

2. *Prima assertio affirmans de actibus imperatis.* — Primo ergo de actionibus imperatis a voluntate libera, certa res est esse propter finem, quia hujusmodi actiones esse solent potissima media ad finem consequendum. Item quia procedunt ex intentione finis, media electione amati: ergo propter finem: ergo propter eumdem fiunt. Sed in his actionibus imperatis hæc breviter observanda sunt primo interdum eas esse media ad finem, non solum ratione ipsarum prout sunt in fieri, sed etiam ratione terminorum prout permanent in facto esse, ut, verbi gratia, cum fit domus, non solum ædificatio, sed domus ipsa facta dicitur esse propter finem: quomodo dixit bene Aristoteles instrumenta artis esse media: solum in modo loquendi est notanda differentia, quia *propter finem fieri*, solum dicitur de actione proprie, vel de termino, quamdiu sunt in fieri: res autem jam factæ cessantibus actionibus dicuntur esse, vel factæ esse propter finem, non vero tunc fieri. Secundo vero observandum est, interdum actionem imperatam non ordinari ad alium finem, sed ipsam intendi ut finem, ut patet ex distinctione Aristotelis supra tacta, disputat. præcedenti, sectione 6, n. 9, et tunc si illa actio habeat objectum ut contemplatio, ratione illius potest dici illa fieri propter finem, sive loquamur proprie et formaliter de actu ut actio est seu ut est actus immanens, seu intrinsecus terminus actionis: si vero actio non habet objectum, ut est, verbi gratia, citharizatio, tunc illa actio quatenus est actio, et fit ratione sui termini, poterit dici fieri propter finem, ut revera fit: terminus autem ipse non est propter finem, quia est ipsemet finis. Et hæc sunt addenda his, quæ dicit divus Thomas, citato articulo 1, ad 2. Ultimo est observandum in his actionibus *esse propter finem* non esse aliquid intrinsecum inhærens ipsis, sed tantum denominationem ab actibus voluntatis, a quibus procedunt, et ordinantur, nec aliter causantur a fine, nisi mediante voluntate quam finis immediate movet sive allicit.

3. *Secunda assertio affirmans de actibus, qui versantur circa media.* — Secundo dicendum est actus elicitos a voluntate, qui versantur circa media, maxime proprie esse propter finem, ut est, verbi gratia, electio. Probatur, quia hujusmodi actus procedunt ex intentione finis. Item omnino ordinantur ad finem consequendum. Denique actus imperati per hos actus elicitos, dicuntur esse propter finem ratione illorum: ergo multo magis ipsi. Quo-

circa isti actus non immerito dici possunt media ad finem consequendum : nam qui dat, verbi gratia, eleemosynam ut satisfaciat, vel mereatur gloriam, non solum *ipsum dare*, sed etiam *velle dare* assumit ut medium ad tale medium, quia non est minus necessarium *velle* quam *dare*, atque adeo nec minus utile : et ita in dicto exemplo ratio meriti magis in interna voluntate posita est, quam in externa actione; ad id vero non est necesse, ut tale medium sit directum objectum electionis, sed satis est quod intrinsece sit actus voluntarius seipso volitus, quasi per intrinsecam reflexionem.

4. *Tertia assertio affirmans de intentione finis.* — Dico tertio, etiam actus intentionis finis est proprie propter finem, propter quod imprimis intentio ex se procedit ex amore finis : ergo hoc satis est ut dicatur esse propter finem, seu gratia finis, quia id fit gratia alicujus, quod fit ex amore illius. Deinde, quia illa actio proprie humana : ergo fit ab efficiente propter aliquem finem, non enim fit temere, vel casu, sed tendit ad definitum scopum, et hoc non habet ex directione, seu motione extrinseca superioris agentis, sed ex interna directione ipsius hominis operantis : ergo in eo actu propriissime operatur homo propter finem tanquam se movens in finem formalem ejus cognitionem. Denique hoc magis, et a fortiori constabit ex sequenti dubio.

5. *De affectu simplici circa finem quorumdam placitum.*—Est autem specialis difficultas de actu amoris, seu voluntatis simplicis circa finem : quidam enim gravis auctor existimat, hunc autem nec esse propter finem ut a voluntate procedit, nec esse ab ipso fine formaliter, sed effective, atque ita solum esse propter finem respectu ipsius objecti ut efficientis, eo modo quo actiones agentium naturalium sunt propter finem ex naturæ institutione. Fundamentum ejus est supra tactum, quia ille actus non fit ex amore finis. Hæc sententia mihi non placet, et primo quia sine causa hic auctor miscuit præsentem difficultatem cum alia an objectum appetibile concurrat effective ad actum voluntatis: hæc enim quæstio, non solum habet locum respectu amoris, sed etiam respectu intentionis, et cujuscumque actus, et quantum ad præsens attinet, illa efficientia non est necessaria, quia cum amor seu appetitio non sit per modum assimilationis, sed per modum impetus ipse appetitus est sufficiens principium illius, nec satis intelligitur quo modo bonum cognitum priusquam existat possit habere effectivam causalitatem. Secundo, quidquid sit de efficientia, male negatur objectum appetibile habere causalitatem finalem respectu simplicis amoris : nam metaphorice movet, et trahit voluntatem ad se, ut supra probatum est. Tertio cum dicitur hujusmodi bonum, seu objectum appetibile movere voluntatem propter finem inquiro quis sit ille finis : nam vel est ipsummet bonum quod movet ad amandum se propter se, et tunc sequitur ipsummet bonum esse finem talis appetitionis, et concurrere ad illam in genere causæ finalis, quod intendimus : vel est aliquis alius finis extrinsecus, ut magis insinuant auctores illius sententiæ: et hoc revera falsum est, quia finis ut finis non movet ad amandum se propter aliud, sed ad amandum se propter suam bonitatem et alia propter se, nam quando ipse amatur propter aliud jam non amatur ut finis, sed potius, ut medium, et talis amor potius oritur ex motione finis alterius extrinseci, quam hujus, qui dicitur amari propter aliud. Quarto, quidquid sit de efficientia objecti, negari non potest quod amor sit ab ipsa voluntate, nam cum sit actus vitæ, necesse est ut voluntas efficiat talem actum propter finem, quia omne agens agit propter finem : ergo talis actus non tantum ut est ab objecto : sed etiam ut a voluntate, est propter finem; nec dici potest esse propter finem illo imperfecto modo, quo actiones agentium naturalium sunt propter finem, quia illa actio procedit ex perfecta cognitione finis, et in eum tendit non tantum motione, seu ordinatione superioris agentis, sed ex intrinseca cognitione et facultate, et ordinatione amantis, et hoc est agere propter finem proprie. Unde divus Thomas 3, cont. Gent., cap. 2, dicit, agentia per intellectum non esse dubium quin agant propter finem, quia agunt præconcipiendo in intellectu, id, propter quod agunt, et ex tali præconceptione agunt.

6. *Quarta assertio affirmans de prædicto actu simplicis amoris.* — Quare dicendum est, hujusmodi actum amoris non minus esse propter finem, quam actum intentionis, et utrumque esse propter finem, nisi fortasse de nomine sit disputatio. Est aperta D. Thomæ sententia 1, 2, quæst. 1, art. 1, in corpore, ubi universaliter docet omnem actum humanum voluntatis esse propter finem; certum autem est simplicem amorem, verbi gratia, Dei ut ultimi finis libere elicitum, esse actum humanum. Deinde in ratione sua ait non aliter actum esse

propter finem, nisi quia est sub ratione finis, qui est objectum voluntatis, sentiens ut actus humanus sit propter finem satis esse quod sit ex propria causalitate finis ; ostensum est autem amorem esse ex causalitate finis, et negari non potest quin fiat sub propria et perfecta ratione objecti voluntatis : ac denique in solutione ad primum expresse docet voluntatem ultimi finis esse propter finem. Probatur etiam ex communi modo loquendi, dicimur enim recte amare Deum ut ultimum finem, propter se ipsum, et quia ultimus finis noster est. Item, amamus finem propter bonitatem illius ; sed ratio boni est ratio finis : ergo eodem modo amamus finem propter ipsum finem, sicut in assensu primorum principiorum, assentimur illis propter immediatam connexionem ipsorum.

7. Denique, ut rationem explicemus, hujusmodi actus amoris considerari potest, vel ut directe tendit in objectum, vel ut includit reflexionem supra se ipsum quatenus ipse est volitus, cum sit voluntarius. Priori modo est propter finem, non quod sit propter extrinsecam rationem volendi talem finem, sed quia est propter intrinsecam bonitatem ejus, et propria motione, et causalitate illius : in quo eadem est ratio de intentione et amore, ut numero 5, dicebam, contra ultimam sententiam, quia etiam intentio versatur circa finem propter se ipsum, et non propter extrinsecam rationem. Nec probari potest quod particula illa, *propter*, significet extrinsecam rationem volendi, ut ex communi loquendi modo ostensum est. Si vero ille actus consideretur posteriori ratione, sic amari potest et propter se ipsum, vel propter suam bonitatem et propter objectum, scilicet quia est tendentia in illud, ut in simili recte dixit D. Thomas, in 4, dist. 49, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, et ex illo Capreolus, in 1, dist. 1, quæst. 1, a. 3, ad argumenta contra sententiam communem. Ac denique esse potest propter ipsum operantem ut propter finem *cui*, vel ut ipsum perficiat : ergo, etc.

8. Ad rationes ergo dubii in principio positas facilis est responsio ex dictis. Ad primum enim negatur solum media esse propter finem, nam hoc solum est verum, quando finis est extrinseca ratio volendi : tamen simpliciter omnis actus, qui est ex propria causalitate finis præconcepti, est propter finem. Ad secundum negatur esse propter finem esse ex amore finis, ita ut amor necessario constituendus sit ante actionem quæ est propter finem, sed sufficit ut actio sit ex bonitate ipsius finis trahentis voluntatem ad sui amorem : nam quod ex parte voluntatis intercedat diversitas actuum, et quod unus supponat, non refert ad causalitatem finis, sed potius pertinet ad quamdam efficientiam inter ipsos actus.

SECTIO II.

Utrum actus voluntatis necessarii sint propter finem, et consequenter an sint proprie actus humani.

1. Ratio dubii est, quia divus Thomas 1, 2, quæst. 1, articulo secundo, duo supponit : primum est, solum actus illos esse proprie humanos, quorum homo est dominus : habet autem homo dominium solum liberorum actuum, quia illi tantum sunt in ejus potestate : ergo ex sententia D. Thomæ solum actus liberi sunt humani. Alterum est, solum actus humanos esse propter finem, quia de iis tantum docet esse propter finem : ergo actus necessarii non erunt propter finem. In contrarium autem est, quia hi actus videntur esse ex propria causalitate et motione finis præconcepti. Supponendum imprimis est, non esse sermonem de illo modo imperfecto agendi propter finem, qui dicitur de agentibus naturalibus, quæ potius moventur in finem, quam se in illum moveant, de quo late, in disp. 23, Metaphysicæ, sect. 10, sed sermo est de proprio modo operandi propter finem ex propria ordinatione ipsius hominis operantis. Deinde suppono, duobus modis posse actum voluntatis esse necessarium, primo ex imperfectione, ut contingit in actibus indeliberatis, in quibus voluntas excitatur antequam ratio perfecte advertere possit, ut in motibus primo primis et indeliberatis. Secundo ex perfectione, ut contingit in amore Dei, quem habent beati : ille enim ab intrinseco est necessarius, non ex inadvertentia, aut imperfectione, sed potius ex perfectissima cognitione summi boni, ex quo amore potest oriri alius actus electionis necessariæ, si sit de objecto habente necessariam connexionem cum prædicto amore.

2. *Prima assertio de actibus voluntatis ex perfecta advertentia.* — Dico ergo primo, ut actio voluntatis sit perfecte propter finem, non esse de ratione illius ut sit libera, sed sat est, ut ex perfecta advertentia, et judicio rationis procedat. Probatur primo, quia perfecta causalitas finalis reperiri potest sine libertate : Deus enim clare visus per suam liberam bonitatem trahit voluntatem ad sui dilectionem

necessariam, tanquam finis ultimus summe amabilis. Dictum est autem, idem esse, actum esse propter finem, et esse ex propria causalitate finis: ergo hoc sufficit ut actus sit propter finem, etiamsi liber non sit. Et ad hæc applicari potest ratio divi Thomæ 1, 2, in articulo 1, quæst. 1, quia talis actus est sub proprio objecto, et motivo voluntatis perfecte proposito et applicato : ergo est sub ratione finis, atque adeo propter finem. Secundo sic explicatur : nam ex intentione finis necessario sequitur electio medii, si illud ut unicum et necessarium proponatur, et hoc non obstat, quominus illa electio sit proprie propter finem : ergo etiamsi fingamus intentionem esse simpliciter necessariam, et consequenter ex illa ortam esse electionem necessariam, nihilominus illa electio erit proprie omnino propter finem, quia non obstante necessitate fit cum perfecta ordinatione medii ad finem : ergo ulterius etiam ipsa intentio, quamvis contingat esse necessaria, nihilominus erit propter finem, dummodo procedat ex perfecta finis cognitione, et ex efficacissima motione illius in suo genere, atque adeo eadem ratione idem erit de actu amoris necessario procedente ex simili cognitione et motione objecti boni, quod contingit tantum in visione beata : et ideo divus Thomas radicem operationis propter finem, nunquam tribuit libertati, sed perfectæ cognitioni rationis, per quam et proportio mediorum cum fine, et ipsius finis cum operante cognosci potest, ut videre est 3, contra Gentes, c. 2, et 1, 2, q. 1, art. 2, ubi probat bruta non operari propter finem formaliter et proprie, quia carent prædicta cognitione.

3. Objicies primo ; ergo processio Spiritus sancti in Deo est propter finem, quia licet sit necessaria, tamen est a voluntate ex perfecta cognitione divinæ bonitatis. Respondeo, negando consequentiam ob ea, quæ diximus in disputatione prima : nam ubi non est causalitas finis, non est actio propter finem : diximus autem in Deo ad intra non esse causalitatem finis, quia ibi nulla est actio proprie, nec Deus est finis sui ipsius, et ita licet dici possit Deum se amare propter bonitatem suam, tanquam per rationem amandi, non vero tanquam propter finem, nec ex causalitate finis.

4. Objicies secundo : videri idem dicendum de delectatione, vel de fruitione Dei, quod illa etiam sit propter finem, nam ex dictis videtur sequi esse propter finem, quia licet sit actio necessaria, tamen est voluntaria, cum sit elicita a voluntate, et consequenter est a propria causalitate objecti boni, quod consecutum delectat propter bonitatem suam : ergo rationes factæ numero 2, procedunt etiam de hoc actu. Hoc dubium attigit Fonseca 5, Metaphysicæ, cap. 2, quæst. 10, sectione 2, non sub ratione delectationis, sed satietatis, aut quietis appetitus, quam dicit factam esse propter finem, quatenus assecutio finis, ad quem consequitur; facta est propter finem ; postquam vero finis consecutus est, inquit ille, non est propter finem, quia assecuto fine cessat actio propter finem.

Sed hæc doctrina videtur solum habere locum in eo fine, qui consistit in aliquo effectu facto, non vero in illo, qui consistit in operatione. Item consistit in satietate et quiete privativa et mortua, qualis est in rebus inanimatis, non vero in positiva et vitali, qualis est in viventibus, quam nomine delectationis significamus : hoc enim quamdiu est, fit, et ideo videtur esse proprie propter finem. Nihilominus non censeo hunc actum esse tam proprie propter finem, sicut est intentio, vel amor. Et ratio est, quia non immediate oritur ex propria causalitate finis, nec ex directo imperio et motione alicujus actus voluntatis, qui sit propter finem, sed solum resultat naturaliter ex amore finis jam consecuti : objectum enim bonum immediate et per se movet ad amorem sui, ex quo sine alia motione resultat delectatio, si finis sit præsens : et ideo tale objectum non habet propriam et immediatam causalitatem in illum actum : ergo ille non est propter finem proprie tanquam actus elicitus, nec etiam tanquam imperatus, quia non est actus, qui proprie pendet ex motione voluntatis, sed naturaliter resultat ex præsentia finis : non est ergo propter finem, sed est quid consequens assecutionem finis.

5. Tertio præcipue objici potest contra hanc doctrinam, quia operatio necessaria non est humana ; ergo non est propter finem. Consequentia probatur, ut divus Thomas significat, citato articulo 1, solum operationes humanæ sunt propter finem. Probatur vero antecedens ex eodem D. Thoma, in eodem articulo, *quia illa operatio est humana, cujus homo est dominus;* est autem dominus tantum actionum liberarum, non enim dicitur homo dominus actionis suæ solum, quia illam possidet, vel efficit, nam etiam possidet vitam, cujus non est dominus, et efficit nutritionem, et augmentum quorum dominio caret; nec dicitur dominus, quia habeat jus ad talem actionem, vel usum ejus, quia ad actum peccati non habet

jus, et tamen est dominus illius actus: et servus non habet jus ad omnes actiones suas, quia potius est apud dominum, et tamen est dominus suarum actionum : consistit ergo hoc dominium tantum in libera voluntate agendi, vel omittendi suas actiones: ergo ubi non est libertas, nec dominium erit, nec actio humana.

6. *Cur actio necessaria non censeatur humana.* — Hæc difficultas petit, ut explicemus, quid necessarium sit, ut actio sit humana. Aliqui enim universaliter docent, actionem necessariam non esse actionem humanam. Cujus duplex ratio addi potest ex Cajetano, prima secundæ, quæstione prima, articulo primo: quia illa non est actio, quamvis late loquendo sit operatio : *propria enim*, inquit, *actio illa est, qua homo se movet;* in actione autem necessaria potius agitur, quam agat; hæc vero ratio mihi non placet, quia actio immanens vere est actio, licet contingat esse necessaria: quamvis enim actio transiens sit etiam actio, ut sumitur in prædicamento actionis, distinguit tamen Aristoteles interdum actionem a factione, ut videre licet in 2, Physicorum, text. quinquagesimo-septimo, et quinquagesimo-secundo : et 9, Metaphysicæ, text. quinquagesimo-sexto: tamen, ut exposuit divus Thomas, prima secundæ, quæstione quinquagesima-septima, articulo quarto, factionem vocavit actionem transeuntem, actionem vero eam quæ immanens est. Quod vero inter immanentes illa dicatur actio, quæ est libera, et quæ non necessaria, nec ex Aristotele, nec ex usu et modo loquendi haberi potest, nec est juxta mentem S. Thomæ illo art. 1, qui distinguit actionem in actionem hominis, et actionem humanam : ergo illa etiam quæ non est humana, est etiam actio. Secunda ratio est ejusdem Cajetani, in fine articuli 5, actionem voluntatis ex perfecta ognitione procedentem, et simul necessariam, qualis est amor beatificus, non esse humanam, quia est plusquam humana, scilicet quodammodo divina; agitur autem hic de homine ut homo est, non ut elevato ad participationem divinæ naturæ per gloriam. Sed nec hoc placet, sequitur enim supernaturalem Dei amorem viæ, etsi liber sit, non esse actum humanum, quia est plusquam humanus, et quodammodo divinus, procedit enim ex participatione divinæ naturæ per gratiam.

7. Sustinendo ergo hunc dicendi modum, aliter est explicanda ejus ratio, advertendo, dupliciter dici posse esse aliquam actionem hominis propriam; loquor autem de homine ut intellectualis est, et distinguitur a cæteris creaturis inferioribus, non ut ab Angelis distinguitur, nam quæ hic de homine tractamus, omnia similiter in Angelis inveniuntur, ut constat ex 1 part., quæst. 60.

Actiones propriæ hominis licet non humanæ presse. — Primo ergo est aliqua actio propria hominis quoad substantiam et entitatem, non vero quoad modum, ut est, verbi gratia, intellectio necessaria ; convenit enim homini, ut ratione utitur: nec actus talis speciei potest reperiri in inferiori creatura, modus tamen, scilicet quod ex necessitate fiat, communis est aliis rebus : et idem est de actionibus cogitative et aliis, quæ licet conveniant homini secundum gradum genericum, non tamen præcise consideratum, sed ut conjunctum, et elevatum per gradum rationalem: et hæ actiones dicuntur proprie hominis, ut homo est, non tamen humanæ.

Actiones propriæ humanæ. — Secundo modo contingit actionem esse propriam hominis ut homo est, et in substantia, et in modo, quia scilicet efficiuntur cum indifferentia, et sine necessitate: et hoc modo videtur locutus divus Thomas, dict. quæstione 1, art. 1, quia hæc est omnibus modis propria hominis, ut homo est, et per illum tendit homo ad consecutionem sui finis, et bene, vel male operatur, et dignus est laude, vel vituperio. Ac denique, quia, licet consideratione physica aliquæ actiones possunt dici humanæ, quia procedunt ab anima humana, ut rationalis est, tamen consideratione morali solum, hæ postremæ dicuntur proprie humanæ, quia ille modus est totius esse moralis fundamentum seu ratio: et hæc doctrina est valde probabilis.

8. Aliis vero placet, actum, etiamsi necessarius sit, dummodo sit a voluntate ex plenaria potestate operante, esse actionem humanam : idque dupliciter: primo, per extrinsecam denominationem, scilicet quia est libera in sua causa: verbi gratia, actus amoris Dei in patria ortus est ex actionibus liberis, quibus homo meruit illum statum, et ideo dicitur humanus, et liber in sua causa. Sed hoc non placet, primo enim non est universalis ratio : in aliquibus enim est ille actus sine præcedentibus actionibus liberis, ut in infantibus baptizatis: tum quia est valde improprium, quia ille actus non imperatur a præcedenti actione humana, nec ab illa informatur nisi valde remote. Alius modus apparens est, quod ille actus intrinsece sit humanus, quia est perfectissime voluntarius, et illa necessitas, quam

habet, non est ex imperfectione, sed potius ex perfectione nascitur : nam sicut operari libere circa bona non summe bona, nec simpliciter necessaria perfectionis est, ita circa summe bonum, et summe necessarium ferri necessario ad perfectionem pertinet: ideo Deus sicut alia libere, ita se necessario amat, et utrumque ex infinita perfectione : videtur autem esse proprie actus humanus, qui ex maxima perfectione hominis, et, ut sic dicam, ex plenaria potestate, et advertentia rationis procedit.

9. Mihi autem in hac re videntur hæc duo : primum, prædictam controversiam magis pertinere ad modum loquendi, quam ad rem : nam si per actionem humanam intelligamus moralem, et dignam laude, aut reprehensione, sic sola actio libera est humana, et hic videtur esse usitatior modus loquendi quem sequitur D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 1, si autem per actionem humanam intelligamus perfecte, rationaliter, et ab intrinseco procedentem ex plena hominis voluntate, sic actus beatitudinis dici potest actus humanus. Secundum est, quocumque modo istorum loquamur, facile posse expediri tertiam objectionem factam, in num. 5, nam si dicamus actum beatificum, verbi gratia, esse humanum, ad D. Thomam respondendum est, vel sub dominio talis actus comprehendisse non solum liberum, sed etiam voluntarium perfecte, quia utrumque fundatur in plena potestate libertatis, vel certe locutum esse de homine viatore, et per actus suos tendente in finem suum, in quo nulla est actio humana, quæ non sit libera; si autem demus illum actum non esse humanum, neganda est consequentia : ad D. Thomam vero dicendum est, nunquam posuisse exclusivam, sed solum dixisse, omnem actionem humanam esse propter finem, ex quo non sequitur, omnem actionem propter finem esse humanam. Unde cum illo articulo primo definivisset omnem actionem humanam esse propter finem abstinuit ab actione libera : ergo signum est non locutum fuisse exclusive.

10. *Secunda assertio de actibus voluntatis ex inadvertentia.*—Secundo principaliter dicendum est actus voluntatis, qui ob inadvertentiam, seu indeliberationem rationis absque fiunt, non esse proprie et perfecte propter finem. Ita colligitur ex D. Thoma, hic art. 1, ad 3, cont. Gent., cap. 82, et ratio ex dictis est facilis, quia propria operatio propter finem oritur ex eo, quod ratio cognoscit rationem finis, et proportionem mediorum ad ipsum : ergo quando ratio non potest perfecte advertere, non erit propria operatio propter finem, et hoc magis constabit ex sequenti dubio.

11. *Quæstiuncula de non utentibus perfecte ratione.*—Hic vero quæret aliquis an homines, qui non possunt perfecte uti ratione, ut sunt pueri, amentes et dormientes, possit interdum operari propter finem : nam ex proxima assertione videtur sequi pars negativa, quæ confirmari potest : nam si hi possunt operari propter finem : ergo possunt conferre medium cum fine : et cognoscere eorum proportionem : ergo eadem ratione poterunt conferre unum medium cum alio : ergo eligere : ergo libere operari : ergo peccare.

12. In contrarium autem videtur esse experientia et ratio, nam licet isti habeant imperfectum usum rationis, exercere tamen possunt actus intellectus, ut colligitur ex D. Thoma, in 4, dist. 4, quæstione prima, articulo quarto, quæst. 1, ad 3, et 1 part., quæst. 8, art. 2, ad 2, quia, cum utantur phantasmatibus, non sunt ita ligati, quominus possint recipere in intellectu species, et illis uti etiam componendo et syllogizando : possunt ergo per intellectum cognoscere boni et utilitatem medii ad finem ex propria voluntatis ordinatione operari propter finem. Atque ita sane dicendum videtur, licet isti homines non habeant perfectum dominium suarum actionum, nec perfectam rationis cognitionem : et ideo non tam perfecte operantur propter finem sicut cordati homines : nam si non sint omnino insani, possunt aliquo modo operari propter finem, quod probat experientia. Unde, si interrogentur, propter quid appetant sanitatem, respondent, quia ægrotare est disconveniens sibi : et si rogentur, cur utantur medicina, respondent, quia confert ad sanitatem : signum ergo est non ita privatos esse ratione, quin possint medium cum fine conferre, atque adeo unum ad alterum ordinare, quod est operari propter finem. Confirmatur : nam aliquando experimur in his omnibus quasdam actiones procedentes ex quadam veluti providentia et sagacitate, quæ non possunt referri in solum instinctum naturæ, sicut solet fieri in brutis : homo enim, quia ratione utitur, non habet a natura hujusmodi instinctus : ergo proveniunt illi actus ex cognitione rationis, atque adeo ex ordinatione unius ad alterum.

13. Ad adducta vero in contrarium num. 11, jam dictum est, ad operationem propter finem non esse necessariam libertatem : deinde an his hominibus sit aliqua indifferentia et libertatis vestigium, dicemus infra agentes de elec-

tione : interim videri potest Victor in Relectione de pueris pervenientibus ad usum rationis. Quidquid autem de hoc sit, certum est hujusmodi homines non esse capaces culpæ, præsertim mortalis, quia non possunt perfecte cognoscere rationem boni, honesti et ultimi finis: de quo suo loco dicemus.

SECTIO III.

Utrum homo operetur propter finem in actionibus, quæ a voluntate non procedunt.

1. *Arguitur pro actibus intellectus præcedentibus voluntatem. — Item pro actibus vegetativæ animæ.* — Diximus hactenus de actionibus voluntatis, tam elicitis, quam imperatis, et tam liberis, quam necessariis : ut ergo si completa disputatio de actibus hominis dicendum est brevissime de reliquis operationibus ejus, quæ a voluntate non procedunt : latius enim id agimus in disp. 23, Metaphysicæ, sect. 3, art. 18. Et primo potest esse difficultas de actibus intellectus, qui præveniunt voluntatem, nam illi videntur maxime proprii hominis, et valde perfecti : ergo ut sunt ab homine debent habere hanc perfectionem. Quod maxime urgeri solet de visione beata : nam illa est operatio, in qua est ultimus finis : ergo etiam est propter finem ex D. Thoma 1, 2, quæst. 1, art. 1, ad 1. Secundo idem inquiri potest de actionibus mere naturalibus facultatis vegetativæ, seu animalis, ut sunt nutritio, motus cordis, etc., nam si alia agentia naturalia agunt propter finem, cur non etiam homo in his actionibus, præsertim quia etiam passiones involuntariæ possunt ab homine recipi propter finem; ergo magis actus naturalis.

2. *Arguitur tertio pro actibus appetitus animalis. — Et speciatim de hominis appetitu.* — Tertio est major difficultas de actibus appetitus tam ex ratione communi hominis quam cæterorum animalium, quia hic appetitus movetur ex cognitione boni; ergo ex metaphorica cognitione objecti boni, in qua diximus, disp. 1, consistere causalitatem finis : ergo in hoc appetitu præcise, et vi sua habet locum actio propter finem, præsertim cum D. Thoma sæpe dicat, bruta apprehendere rationem boni, utilis, et ab ea moveri, ut patet ex 1 p., quæst. 28, art. 4, ubi autem est bonum utile, est ordinatio in finem. Deinde ex speciali ratione hominis, quia in eo appetitus non movetur tantum ab æstimativa, sed etiam a cogitativa, quæ juxta multorum opinionem discurrere potest circa particularia : ergo poterit etiam conferre medium cum fine. Quin potius aliqui existimant, quando intellectus confert, et cognoscit proportionem medii cum fine, si objectum sit sensibile et proportionatum, necessarium esse ut cogitatio comitetur intellectum et similem collationem faciat : ergo appetitus sequens hanc potentiam et formaliter, et ex propria ordinatione appetit unum propter aliud, et præsertim quia ex motione rationis sæpe appetitus fertur in id, quod videtur sensui repugnare : propter quod D. Thomas 1, 2, quæst. 30, art. 3, ad 3, dixit in nostro appetitu esse concupiscentiam, quæ est cum ratione, et 1 p., q. 81, art. 3, ad. 2, dicit in homine moveri appetitum a ratione universali.

3. *Tres notationes pro decisione.* — Advertendum est breviter, aliud esse actum procedere a voluntate; aliud esse volitum a voluntate : nam primum dicit rationem effectus et causæ, secundum vero tantum dicit rationem objecti et actus, qui circa illud fertur. Atque simili ratione illud est actum fieri propter finem, aliud vero extrinsece ordinari in finem aliquo modo : nam primum requirit quod ipsa mutatio sit a voluntate ut a causa operante propter finem : secundum vero solum requirit : ut actus ametur, seu sit volitus propter aliquem finem, licet ab ipso amante non fiat ipsa actio propter talem finem ex propria et intrinseca ordinatione ejus. Supponimus enim ultimo, sermonem esse de operatione propter finem formaliter ac proprie ex ordinatione ipsius operantis proxime, et non tantum ex extrinseca ordinatione ipsius auctoris naturæ, prout naturalia agentia operantur propter finem.

4. *Assertio bipartita.* — Dicendum est ergo, actus seu actiones omnes quæ nullo modo cadunt sub humanam voluntatem, esse posse propter finem passive, seu extrinsece, eo videlicet modo, quo actiones naturalium agentium sunt propter finem, non tamen active et intrinsece, id est, ex propria ipsius hominis ordinatione et intentione. Prior pars per se clara est, quia non est in hac parte homo deterioris conditionis, quam alia naturalia agentia; nam in his actibus etiam operatur ex impetu naturæ, et tendit in scopum ab auctore naturæ destinatum; et hoc probant rationes dubitandi in num. 5, positæ, ut dicemus. Posterior autem pars facile probatur ex his dictis, quia motio finis propria est voluntatis, cujus finis est objectum, unde tendere in finem per proprium actum, atque alia ordinare in finem, ad voluntatem spectat: ergo, secluso omni actu vo-

luntatis, non potest esse actus propter finem ex propria, et intrinseca ordinatione operantis. Ex quo fit, si actus sit a voluntate ut a causa eliciente, vel operante, tunc posse fieri, et esse proprie propter finem; sicut dictum est in præcedentibus. Si autem non sit a voluntate, ut a causa, sit tamen voluntarius saltem objective, tunc non fiet proprie propter finem, quia non fit ex motione voluntatis; potest tamen ordinari ad aliquem finem, quia hoc ipso quod voluntas vult aliquem actum, propter aliquem finem illum vult : et hoc est ordinare illum in aliquem finem, quæ ordinatio licet physice nihil ponat in ipso actu, potest tamen ad moralem valorem conferre : sic enim passiones, quæ non fiunt a voluntate, si per voluntatem acceptentur, et ad satisfaciendum pro peccatis referantur, possunt ad hunc effectum habere aliquem moralem valorem.

5. *Ad argumentum de actibus intellectus in num.* 1. — Ex his facilis est responsio ad rationes dubitandi in principio positas. Ad primam enim respondetur, visionem Dei (et idem est de omni actu naturali intellectus, ut antecedit omnem actum voluntatis), non esse propter finem ut est ab ipso homine : quia solum est quasi ex impetu naturæ, unde potius est finis, quam propter finem, licet ut est affectio sui objecti haberet illum pro fine, prout ex naturali sua inclinatione; at vero eo modo, quo illa actio potest esse voluntaria, potest ordinari in finem, sic enim potest beatus velle videre Deum in gloriam ipsius Dei; vel etiam in suum commodum, ut illa visione consequatur suum summum bonum.

Ad argumentum de actibus animæ vegetativæ. —Ad secundum jam est responsum, quomodo inferiores naturales actiones, vel passiones sint propter finem, vel possint aliquo modo ordinari in finem.

6. *Ad tertium argumentum de actibus appetitus, in num.* 2. — Ad tertium, quod ad bruta attinet, dicendum est, inveniri in illis quamdam imperfectam participationem causalitatis finis, quatenus ab objecto apprehenso excitantur, ut per appetitum elicitum in illum tendant, et illum prosequantur, aut ab illo fugiant: nam cum causalitas finis consistat in motione voluntatis, quæ est appetitus elicitivus, quantum participant de hoc appetitu et motione, tantum necesse est participent de causalitate finis. Nihilominus, absolute loquendo, non operantur formaliter propter finem, quia solum moventur a fine materialiter, ut docet D. Thomas, 1, 2, quæst. 1, art. 2, et melius quæst. 6, art. 2, et potest in hunc modum explicari. Nam quoad actiones, quæ versantur circa media, quibus acquiritur finis, bruta non agnoscunt proportionem mediorum cum fine, nec unum cum alio conferre possunt, atque adeo hoc modo operantur propter finem; quoad eas vero actiones, quæ versantur circa finem, non cognoscunt in ipso fine propriam convenientiam sub qua movet, et propter quam est per se appetibilis, quia hoc etiam requirit collationem talis objecti cum natura, et perfectam cognitionem illius; et ita quamvis materialiter tendant in rem sibi propositam, tamen non proprie operantur circa illam propter finem. Unde quando D. Thomas significat bruta apprehendere utilitatem, vel convenientiam, aut disconvenientiam cum propria natura, non est intelligendus, quia formaliter cognoscatur a brutis, sed tantum materialiter ex instinctu naturæ, quia videlicet apprehenso objecto statim ex instinctu naturæ apprehendunt esse prosequendum vel fugiendum. Et hoc significat D. Thomas, loco citato, cum ait: *Apprehendere has intentiones naturæ quodam instinctu.* Cujus signum est, quia eodem impetu, et modo tendunt in id, quod est medium, et in id, quod est finis, quia utrumque apprehendunt ut prosequendum, et in neutro apprehendunt distincte rationem, propter quam prosequendum sit, qua de re latius in disputatione 23, Metaphysicæ, sect. 10.

7. *Ad aliud de speciali appetitu hominis, in eod. num.* 2. — Ad aliam partem de appetitu hominis respondetur, longam esse disputationem quid possit cogitativa hominis cognoscere, et operari, quæ non est hoc loco tractanda. Ego vero probabilius existimo non posse hanc potentiam tam proprie discurrere, nec etiam componere, aut dividere : et multo certius est non posse res universales cognoscere. Certum item est, appetitum sensitivum hominis non posse immediate moveri a ratione, sed solum mediante cogitativa, seu imaginatione particulari, ut D. Thomas explicuit, loco citato : et ideo etiam censeo hunc appetitum per se sumptum, et quatenus se movet, non vero ut movetur a voluntate, non posse proprie operari propter finem, quia sensus non potest conferre inter media, quæ posset hic appetitus eligere, et ita aliquam propriam libertatem habere, præsertim circa objecta posita ut æqualia, quod falsum est, ut infra suo loco latius dicemus. Solum ergo superat hic appetitus appetitum brutorum, quia potest interdum moveri ex motione appetitus superioris, et ideo non tan-

tum movetur instinctu naturæ, sed aliquo etiam modo ex directione rationis, in qua magis se habet ut motus, quam se moveat, et ideo sub hac ratione non dicitur proprie operari propter finem ex præcisa virtute sua, sed præcedente aliqua ratione voluntatis.

SECTIO IV.

Quot modis contingat, voluntatem hominis operari propter finem.

1. *Modus quadruplex operandi propter finem. — Primus modus per relationem actualem.* — Absolvimus priorem partem earum duarum quas initio Disputationis proposuimus, superest, ut expediamus hanc posteriorem, quæ visa est hoc loco necessaria, ut expeditior sit via ad ea, quæ postea tractanda sunt, et, ut sæpe dixi, non est sermo de operatione propter finem communem agentibus naturalibus, sed de modo proprio hominis, qui in plures alios distingui solet : et potest ad quatuor tantum revocari. Dicitur enim homo operari propter finem, vel habitualiter, vel actualiter, vel virtualiter, vel tantum interpretative, quæ oportet breviter explicare. Actualiter dicitur voluntas operari propter finem quando actu movetur a fine, unde ad hunc modum operandi imprimis requiritur actualis cognitio, et cogitatio de ipso fine, quia nisi sit actualiter apprehensus, non potest actualiter movere. Deinde requiritur actualis motio voluntatis, vel in ipsum finem, vel in alium propter ipsum, quia hoc significat actualis operatio propter finem. Posset tamen hoc loco quæri an in hoc modo operandi requiratur actualis intentio finis propter se ipsum, vel sufficiat actualis electio, vel usus propter finem actu et distincte cognitum : sed hæc quæstio infra tractanda est cum dicetur de intentione et electione, et statim aliquid attingam agendo de tertio modo operandi.

2. *Secundus modus per relationem habitualem quo pacto ab aliquibus explicetur.* — Quid vero sit operari habitualiter, non omnes eodem modo exponunt : aliqui hoc explicant ratione cujusdam concomitantiæ habitus concomitantis operationem in eadem voluntate seu subjecto, ita ut dicatur homo operari habitualiter propter aliquem finem, quando operatur propter aliquod objectum retinendo habitum inclinantem ad alium finem, quamvis relatio hujus habitus nullo modo cadat in hujusmodi operationem, nec referat illam in horum finem, sed solum ipsum hominem seu voluntatem operantem. Hunc modum significat D. Thomas 2, 2, quæst. 24, art. 10, et 1, 2, quæst. 88, art. 1, ad 2, et quæst. 3, de Malo ; quod exemplo explicatur : nam hoc modo dici solet justus, etiam dum venialiter peccat, habitualiter operari propter Deum, non quia ipsum opus peccati ab eo referatur in Deum, sed quia simul cum illo opere retinet habitualem relationem ipsius personæ, vel voluntatis in Deum ut finem ultimum, et quia opus ex se non excludit hanc relationem, atque eodem modo infidelis, qui habitualiter habet idolum pro fine, etiam dum facit opus honestum justitiæ et misericordiæ, dicetur habitualiter operari propter idolum. Ex quibus exemplis et ex re ipsa constat hunc modum esse valde improprium, quia, ut dixi, et Cajetanus notat, loco citato in 2, 2, hæc habitualis relatio non cadit in ipsum opus, quia nec per actum præsentem, nec per aliquem præcedentem refertur hujusmodi actus in illum finem, nec ab illo sumit aliquam entitatem, vel proprietatem physicam, vel moralem ; imo nullo modo interdum referibilis est in illum finem, ut constat de veniali: ergo tota illa relatio habitualis solius subjecti, unde potius potest dici operari cum relatione habituali ad talem finem, quam operari proprie propter talem finem.

3. Alio ergo modo explicatur hæc relatio habitualis, quando censetur relicta ex aliquo actu præcedenti, per quem illud opus vel in particulari, vel saltem sub generalitate relatum est in talem finem, licet quando fit illud opus præcedens actus, seu relatio, nullo modo sit nec actualiter, nec in aliqua virtute, quam reliquerit, ut per eam influat in opus, sed mere habitualiter, quia illa intentio semel habita, retractata non fuit, ut, verbi gratia, retulit quis summo mane omnia opera Dei in Deum, postea vero in discursu Dei operatur aliquid referibile de se in Deum, tamen sine illa memoria prioris intentionis, et sine ullo influxu actuali, vel virtuali, tunc dicitur ille homo habitualiter operari propter Deum, propter relationem habitu relictam ex priori intentione habita, et non retractata. Quem modum insinuare videtur D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 6 ad 3, et quæst. 2, disputata de virtutibus, art. 11, ad 2, quamvis hæc loca possunt intelligi de relatione virtuali statim explicanda : nam D. Thomas sæpe relationem virtualem vocat habitualem, et nunquam satis distinguit; inter has tamen ex dictis constabit esse aliquam distinctionem : nam in hoc modo, de quo nunc agimus, finis nec actu influit, quia,

ut supponimus, nec actu cogitatur, nec actu movet; nec etiam virtualiter influit, quia etiam supponimus ex priori intentione nihil esse in homine relictum, quod nunc conferat ad præsentem operationem, sed ita se habere hominem in modo operandi, ac si prior actus non præcessisset : est ergo hujusmodi relatio mere habitualis, de qua non parva quæstio est, an conferat operi aliquam moralem conditionem, aut valorem, aut in ordine ad meritum, vel ad satisfactionem, vel aliquid hujusmodi, quæ in locis propriis tractanda sunt.

4. *Tertius modus per relationem virtualem.* — *Tres conditiones ad relationem virtualem.* — Circa tertium modum operandi, scilicet virtualiter propter finem, notandum esse veluti medium inter præcedentes, quia nec requirit actualiter influxum propter finem ut primus, nec omnino nullum ut secundus : sed requirit aliquem influxum per aliquam virtutem relictam ex priori intentione : difficile vero est circa hunc modum dicere, quid sit hæc virtus, et imprimis sumo ad hunc modum necessarium esse ut præcesserit actualis cognitio et intentio talis finis, quia alias nihil esset, unde illa virtus fuisset relicta. Deinde oportet ut talis intentio non sit retractata per contrariam intentionem, quia alias hæc contraria intentio destruxisset virtutem relictam per priorem intentionem. Tertio, necessarium est ut duret effectus aliquis relictus ex priori intentione, ut ab illo procedat aliquo modo opus, quod dicitur postea fieri virtualiter propter talem finem. Quis autem sit hic effectus aliter videtur explicandum respectu actuum externorum, aliter respectu actus interni ipsius voluntatis : potest enim actus exterior fieri propter finem absque actuali cogitatione, et intentione finis. Exemplum vulgare est quando quis iter agit, quod incipit propter aliquem finem, in ipso vero actuali progressu non semper recordatur ipsius finis : imo nec interdum recordatur ipsius incessus, vel motus : et idem contingit in celebratione Missæ ex priori intentione : tunc ergo virtus relicta ex priori intentione nihil aliud esse videtur, quam applicatio ipsius potentiæ executivæ ad actualem operationem externam, quæ durat et continuat in ipso effectu quamdiu non cessat omnino ab actione, nec per contrariam voluntatem suspenditur actus, et licet contingat actiones externas variari, tamen quia uni in mente succedit altera, una etiam excitat ad alteram, et hoc modo virtus interior censetur durare in ipso effectu. At vero, quando actio externa omnino interrupta fuit, verbi gratia, per somnum, vel quid hujusmodi, tunc necesse est actum voluntatis quasi de novo inchoari; et quoniam voluntatis actus esse non potest sine cognitione intellectus, ideo ex parte illius videtur commode exponi hæc virtus relicta ex priori intentione, quia nimirum ex præcedenti intentione, apprehensione, consultatione, et aliis similibus actibus factum est ut potentia, proposito tali objecto, verbi gratia, quod iter sit agendum, statim repræsentatur ut exequendum absque alta motione, seu speciali consideratione illius, seu finis, ad quem ordinatur : hoc modo statim voluntas exequitur id, quod proponitur, et incipit illo medio uti, quod proximum est, seu quod tunc occurrit primo exequendum, et sic recte dicitur virtualiter operari propter finem.

5. *Quartus modus operandi propter finem interpretative.*—Circa quartum modum, quem vocavimus interpretative operari propter finem, advertendum est, interdum voluntatem intendere aliquod objectum, in quo sistit ex vi considerationis et hujus actualis motionis ; tamen illa res intenta natura sua fertur, et ordinatur in alium finem : tunc ergo voluntas dicitur proprie, et quasi explicite intendere finem sibi propositum : interpretative vero dicitur intendere ulteriorem finem, ad quem finis priori modo intentus natura sua fertur : et ad hunc modum is, qui operatur honeste propter bonitatem misericordiæ aut justitiæ, nihil de Deo cogitans, aut de alio fine, dicitur operari propter Deum, vel propter beatitudinem, et implere illud Pauli, 1 Corin. 10: *Omnia in gloriam Dei facite,* quia videlicet ipsum bonum honestum quod intenditur ad beatitudinem. Et ideo licet homo actu suo non intendat illum finem ulteriorem, dicitur operari propter illud interpretative, quod alii vocant operari propter finem ex natura ipsius operis potius quam ex intentione operantis, de quo modo operandi occurrent plura in sequenti disputatione.

DISPUTATIO III.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI, ET DE MODO OPERANDI PROPTER ILLUM.

Postquam de fine generaliter dictum est, oportet ut de illo in particulari aliqua dicamus, quoniam hic finis et præcipuam rationem finis habet, et primum principium est omnium operabilium, et ejus ratio in beatitudine po-

tissimum reperitur, ad quam totus hic sermo de Fine refertur : diximus autem supra, Disput. 1, sect. 6, num. 2, alium esse finem ultimum simpliciter et positive, alium vero ultimum secundum quid et negative : et quamvis præcipua hujus Disputationis intentio sit de priori, tamen ob majorem claritatem et doctrinæ complementum, dicemus etiam de posteriori, et primo videbimus quam sit necessarius hic Finis ad operationes humanas : deinde, an sit unus tantum vel possit esse multiplex.

SECTIO I.

Utrum necessarium sit constituere aliquem finem ultimum hominis, et actionem ejus.

Dupliciter intelligi potest hominem ordinari ad finem ultimum : uno modo, ex intentione auctoris naturæ, ordinatione quasi intrinseca, et passiva : alio modo ex libera voluntate et actione sua, atque adeo ordinatione quasi intrinseca et activa, quia nimirum homo per actum suæ voluntatis aliquem finem ultimum sibi præstituit, in quem dirigat actiones suas, qui potest intelligi vel finis ultimus simpliciter, vel secundum quid.

1. *Prima assertio homini competit aliquis finis ultimus simpliciter.* — Dico ergo primo dari aliquem finem ultimum simpliciter, ad quem, et propter quem homo institutus est ab auctore naturæ. Hæc conclusio est simpliciter de fide, ut etiam ostendi in disputat. 24, Metaphysicæ, sect. 1, quia constat Deum esse finem ultimum creaturarum omnium, et juxta illud Apocalypsis 1, *Ego sum* α *et* ω ; quod latius tractatur, 1 part., quæst. 5, art. 4, et specialiter constat esse finem ultimum hominis, qui proprie et peculiari modo potest Deum attingere, ut latius infra probabimus, disputat. 5, agentes de objecto beatitudinis. Et hoc etiam est lumine naturæ notum, quod homo habeat aliquem finem ultimum sibi communicabilem, et ita posuerunt omnes philosophi, qui de beatitudine disputarunt : ut videre est apud Aristotelem 2, Ethicor., a princip., et Ciceronem, l. de Finibus, et alia congerit Augustinus, lib. 9, de Civitate, fere per totum. Et ratio est facilis, quia homo nec frustra, nec casu est in mundo : est ergo effectus propter aliquem finem : et cum in finibus non procedatur in infinitum, necesse est ut sit factus propter aliquem finem ultimum. Deinde ipsa constitutio naturæ humanæ hoc intrinsece postulat, tum quia alias non haberet homo natura sua certum terminum in quem secundum rectam rationem operationes suas dirigeret : unde fieret, ut neque etiam posset recte vitam suam instituere : tum denique, quia sicut in intentionibus, et electionibus non potest in infinitum procedi, sed deveniendum necessario est ad aliquem ultimum finem ; ita in singulis rebus necesse est, ut tota natura inclinetur ad aliquid ultimum, sicut contingit in arte : licet contingat in una arte, multas esse actiones, necesse tamen est ut omnes tendant in unum aliquem finem : nam si ars est una, et multas actiones sub se comprehendit, necesse est aliquem ordinem inter eas servari, atque adeo omnes ferri ad aliquid, quod est perfectum, et consummatum in tali arte : sic ergo cum natura hominis una sit, et plures operationes complectatur, perfecta ejus institutio intrinsece postulat ordinem, atque adeo imperfectiora propter perfectiora, et hæc propter id, quod in homine est perfectissimum, sicque illud habebit rationem ultimi finis.

2. Dices, hoc discursu ad summum probari, vivere secundum rectam rationem esse finem ultimum hominis, non tamen quod in eo gradu et ordine detur aliquis finis ultimus, quia in eo gradu sunt multæ virtutes, omnes propter se amabiles, quæ possunt intendi per modum finis ultimi. Respondeo, etiamsi stemus totum id, quod argumentum postulat, id non esse contra positam assertionem, quia nunc non agimus de fine ultimo, in quo consistat, an in una re, vel operatione, sed solum an sit, et hoc concludit ratio facta. De alio vero puncto acturi sumus, disput. 6, sect. 3, agentes de beatitudine. Addit præterea Durandus, in 2, distinct. 38, quæst. 4, num. 8, rationem factam posse proportionaliter applicari, nam in ipso vivere secundum rationem est multitudo actionum et operationum, inter quas potest etiam servari ordo, ut imperfectiora ad perfectiora ordinentur : ac denique tota rationalis vita ad id, quod summum et perfectissimum est ; quod latius tractaturi sumus agentes de beatitudine.

3. Atque ex hac conclusione sequitur omnes homines convenire in hoc ultimo fine, vel secundum naturæ propensionem, quia est hominum natura ; vel secundum Dei ordinationem, quia tota humana species ad eumdem finem adeo distincta est : at vero secundum appetitum elicitivum non omnes homines eumdem finem intendunt, quia hoc pendet ex eorum libertate et cognitione, vel ignorantia. Addit vero D. Thomas, quæst. 1, art. 7, omnes,

qui habent affectum bene dispositum, convenire in hoc ultimo fine etiam secundum intentionem elicitam. Quod intelligendum est juxta modum et qualitatem bonæ dispositionis: nam si illa dispositio sit supernaturalis, et ex cognitione, ac virtute supernaturali procedat, omnes, qui illam participaverint, convenient in eodem fine supernaturali : si autem dispositio fuerit tantum naturalis, seu moralis, convenient in fine ultimo naturali vel formaliter intento, vel saltem interpretative, quia omnes intendunt secundum rectam rationem vivere. Unde licet in finibus proximis differre possint, ut Durandus notavit, loco citato, quia unus potest unam virtutem intendere, alius aliam : tamen omnes tendent in eumdem ultimum finem, quia ille finis adeo perfectus est, ut inquit Bonaventura, in 2, distinct. 38, art. 1, quæst. 4, ut omnes bene operantes ad se trahat, et solus ipse possit affectum bene dispositum satiare.

4. *Secunda assertio prima hominis actio non necessario est circa ultimum finem simpliciter.* — Dicendum est secundo, non est necesse ut omnis homo, quando primo operatur, intendat propria et formali intentione elicita aliquem finem ultimum simpliciter, in quem se et omnia sua referat. Probatur, quia talis intentio neque est absolute necessaria per se, neque ad alias operationes : ergo nullo modo est necessaria. Prior pars antecedentis probatur, quia omnis intentio voluntatis in via est libera saltem quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem, si sit de re aliqua determinata. Posterior vero pars probatur, quia ad operationes morales sufficit intentio particularis finis, qui proprie intendatur, et sit ultimus tantum secundum quid, et negative. Unde explicatur, et confirmatur conclusio, nam quando homo pervenit, verbi gratia, ad usum rationis, potest inchoare operationes suas morales a particularibus objectis, verbi gratia, intendendo honorem, salutem, vel quid simile prius quam tractet de fine ultimo simpliciter, et propter illos fines potest libere eligere et operari : nec dici potest quod saltem interpretative intendat finem illum particularem tanquam finem ultimum simpliciter et positive hoc enim necessarium non est, alias in tali affectu peccaret mortaliter, quod est plane falsum, quia fieri potest ut tale objectum nec contra præceptum sit, nec contra charitatem, et consequenter ut nec formaliter, nec virtute, seu interpretative ametur ut summum bonum.

5. *Tertia assertio in actionibus humanis semper intenditur finis aliquomodo ultimus.* — Dicendum tertio, necessarium esse hominem exercentem actiones humanas intendere aliquem finem ultimum saltem negative et secundum quid. Juxta quam conclusionem potest intelligi D. Thomas, 1, 2, quæst. 1, art. 4, et eam convincit ratio ejus, quia non est progressus in infinitum in finibus, sicut neque in aliis causis per se ordinatis, de qua præter Aristotelem 2, Metaphysicæ, cap. 2, legi potest idem D. Thomas 1, contr. Gent., cap. 3, et lib. 2, cap. 16, et lib. 3, cap. 17, et Scotus, in 1, distinct. 2, quæst. 1, et Durandus, distinct. 3, quæst. 1. Atque hinc sequitur, primum actum hominis incipientis operari humano modo necessario esse debere circa aliquid per modum finis ultimi saltem negative : quia necesse est, ut aliquid propter se ametur, ut possint alia propter ipsum amari : illud autem, quod propter se amatur, ut sic habet rationem ultimi, quia ut sic, non refertur in aliud : si enim referretur, jam illud aliud esset prius amatum.

6. Dices primo, nonne satis erit ut antecedat voluntas, seu intentio boni in communi? Respondetur, posse hanc intentionem esse omnium primam, non tamen esse satis ut ex illa progrediatur homo immediate ad electiones faciendas, sed necesse est ut prius figat intentionem in aliquo particulari objecto propter se amando, quia media, et executio eorum versantur circa singularia, et ideo non habent determinatam utilitatem vel proportionem, donec cum re aliqua determinata conferantur, quæ per illa consequenda sit, et ideo illa generalis intentio non sufficit ad electiones proprie dictas, sed sufficit ac movet, et excitat ad amandum particulare bonum, quod sub illo communi continetur.

7. Dices secundo, quia fieri potest ut amor alicujus boni determinati, verbi gratia, honoris, præcesserit ante usum rationis, et postea adveniente usu rationis, ex vi illius fieri electiones: ergo fieri potest ut prima operatio humana sit circa bonum tantum propter aliud amatum. Respondetur, etiamsi concederemus totum, non esse contra assertionem positam, quia illud est per accidens, nos vero per se loquimur de homine, qui simpliciter incepit operari, verbi gratia, Adam cum primum creatus fuit: et idem est de Christo, de Beata Virgine et de Angelis. Secundo dicitur in eo eventu cum ante electionem antecedere debeat consultatio, necessarium etiam esse, moraliter

loquendo, ut præcedat intentio rationalis, qua velit homo consequi finem illum per convenientia media, hæc enim est, quæ movet ad consultationem; unde non sufficit ille quasi naturalis affectus, qui potest antecedere.

SECTIO II.

Utrum possit homo intendere in suis operationibus duos ultimos fines particulares tantum.

1. Ratio dubii est primo, quia fieri non potest ut ejusdem effectus dentur duæ causæ totales ejusdem rationis et ordinis: ergo neque fieri potest, ut in voluntate dentur duo fines ultimi, et inter se non subordinati, qui voluntatem moveant. Probatur consequentia, quia alias uterque finis esset causa totalis in suo ordine: nam si essent tantum particulares, jam non essent duo, sed ex utroque conflaretur unus finis: nos autem agimus de finibus totalibus, ita ut unusquisque sit sufficiens ad movendam voluntatem. Unde argumentor secundo, quia ultimus finis est primum motivum voluntatis, nam est primum in intentione: sed non potest voluntas simul, et æque primo moveri a duobus, tum quia sicut repugnat esse duo prima principia, ita etiam duo prima motiva: tum etiam, quia motivum voluntatis est illud, quo posito movetur voluntas, et sine quo non moveretur: nam, ut diximus, agimus de motivo totali: ergo repugnat hujusmodi motiva simul multiplicari. Tertio, non potest idem motus simul terminari ad duos terminos inter se non subordinatos: ergo nec motio voluntatis ad duos fines; nam finis etiam est terminus hujus motionis, et sicut motus specificatur a termino, ita motio voluntatis a fine, repugnat autem simul concurrere duo specificativa ejusdem motus. Quarto, fieri non potest ut ad eumdem finem simul eligantur, vel applicentur duo media æque proxima, seu prima in executione, atque inter se non subordinata, quia non potest actio agentis simul incipere a duobus: ergo neque e contrario possunt duo fines simul intendi. Tandem finis ultimus negative dicitur, ad alium non ordinatur; sed omnes fines particulares ordinantur ad finem ultimum simpliciter et universalem, quia de ratione illius est, ut omnia in ipsum referantur: ergo non possunt dari duo fines ita ultimi, quin saltem uterque illorum in unum tertium ordinetur.

2. *Notatio pro assertionibus.*—Advertendum est, sermonem esse posse de duobus finibus, aut respectu ejusdem voluntatis, et eorumdem mediorum seu ejusdem consultationis et electionis, vel tantum respectu ejusdem voluntatis eligentis, et tendentis per diversa media ad diversos fines. Rursus, in ipsis electionibus, seu actibus, qui propter finem fiunt: considerari potest vel actus interior voluntatis, qui proxime, et immediate fit ex motione finis, vel actus exterior, seu imperatus ab illo interiori, sub quo comprehenditur omnis executio exterior mediorum et effectuum, qui fiunt propter finem consequendum.

3. *Prima assertio de finibus ultimis negativa, per diversa media.* — Dicendum primo: Eadem voluntas intendere potest diversos fines, quorum uterque sit ultimus saltem negative, atque eodem modo propter eos ultimate eligere diversa media. Hæc conclusio videtur satis clara primo exemplis, nam potest homo simul intendere sanitatem, et eligere media necessaria ad illam, in ea sistendo, et simul potest intendere honorem, verbi gratia, et similiter propter illum eligere media consentanea: sicut etiam artes omnino diversæ tendunt ad diversos fines ultimos in sua serie; et homo potest utriusque artis finem simul intendere; nec fiat vis in verbo, *simul,* quia ad præsentem quæstionem nihil refert, quod physice, aut metaphysice loquendo, possit voluntas simul exercere duos actus, vel non possit, etsi divus Thomas, prima secundæ, quæst. 12, art. 3, ad 3, hanc quæstionem attingens concedit, posse simul exercere duos actus; sed nihil refert, quod intelligatur de simultate metaphysica, sed sufficit de simultate morali et virtuali: quomodo dicimus hominem simul intendere et scientiam, et temporale commodum, et non simul de utroque cogitet. Ratio vero conclusionis est, quia hujusmodi duo fines non habent inter se repugnantiam, quia uterque simul potest esse conveniens homini: ergo neque intentiones eorum inter se repugnant. Neque in eos procedunt argumenta facta, quia illæ intentiones sunt effectus diversi, et consequenter diversæ motiones: unde nihil repugnat quod a diversis principiis simul procedant, et ad diversos terminos tendant. Atque eadem est ratio de variis electionibus, seu operationibus propter hos fines, quia etiam illæ inter se non semper repugnant, et ad diversos terminos tendunt.

4. Sed dicunt alii utrumque istorum finium ordinari ad ipsum operantem, et ita illum esse finem ultimum utriusque. Sed hoc imprimis non est ad rem, quia operans non est finis

cujus gratia, sed *cui*; finis autem *cui* non tollit, quin *finis cujus* sit ultimus in suo ordine, si ad aliud in eodem ordine non referatur, et hoc modo nunc agimus de fine ultimo, quandoquidem etiam finis ultimus simpliciter potest appeti amanti tanquam *finem cui*. Deinde non est in universum verum, nam potest homo simul intendere finem aliquem sibi acquirendum, et alium acquirendum amico in illo sistendo tanquam in fine *cui*.

5. Alii autem dicunt, quandocumque homo intendit hujusmodi duos fines particulares, semper eos intendere sub ratione unius aliquo modo, ut, verbi gratia, quatenus integrant absolutam perfectionem, seu hominis commoditatem, vel aliquid hujusmodi: et hoc insinuat D. Thomas, in illa quæst. 12, art. 3, ad 2. Respondetur, quod licet fortasse in re ipsa semper intercedat aliqua convenientia, vel unitas, quæ inter hujusmodi fines considerari potest, non est tamen necesse ut homo formaliter consideret, et intendat hanc unitatem, sed potest absolute velle hoc, et illud bonum propter se amabile, non conferendo illa nec inter se, nec secundum aliquam rationem, in qua conveniunt. Unde licet interpretative possit dici homo intendere in singulis finibus integrum commodum, seu bonum, non tamen proprie et formali intentione, ut latius sectione ultima hujus Disputationis. Quæ responsio applicanda etiam est ad ultimum argumentum supra factum, quod maxime posset procedere contra hanc assertionem.

6. *Secunda assertio de finibus per idem medium.*—Dicendum secundo: Etiam potest homo ordinare simul eadem media ad distinctos fines particulares ultimos negative, et inter se non subordinatos. Ita sumo ex D. Thoma, dicta quæst. 12, articulo 3, ubi optimum signum adducit, quia in eligendis mediis, cæteris paribus, illud medium anteponitur cæteris, quod ad plures fines utilius esse potest: si quis enim intendens sanitatem possit uti medicina, quo simul capiat delectationem, hanc eligit: intendit ergo simul sanitatem, et voluptatem per idem medium, quia utramque simul potest per illud comparare, et non est necesse ut unam ad alteram ordinet, cum utraque sit per se, et absque altera amabilis. Et hinc sumitur propria ratio conclusionis, nam voluntas potest simul intendere duos fines inter se non subordinatos, neque in ordine ad unum tertium, et idem medium potest reipsa esse utile ad utrumque consequendum: ergo potest voluntas propter utrumque finem idem medium eligere. Probatur consequentia, quia neque ex parte voluntatis, neque ex parte ipsius objecti, est in homine aliqua repugnantia, quia objectum sub utraque ratione simul sumpta apparet convenientius et amabilius, et voluntas potest in utramque rationem ferri, et sub utraque moveri et excitari. Quod evidentius fiet, solvendo argumenta initio facta post sequentem assertionem.

7. Dicendum tertio, quando voluntas eligit medium propter multos fines formaliter diversos in ea ratione boni sub qua movent, et inter se non subordinatos, sed proximos respectu electionis, tunc quamvis externum medium electum possit esse unum et idem, tamen interiores actus sunt diversi. Hæc conclusio potissimum probatur illa ratione, quam attigit divus Thomas 1, 2, quæst. 1, articulo 3, argumento 3, quia finis dat speciem actui interiori: non potest autem idem actus æque primo et immediate constitui in duplici specie: ergo si est duplex finis, et motivum proprium, non erit idem actus, sed duplex, qui ex illius motione causatur. De qua re hic plura non dicam, quia latius tractanda est infra tractatu 3.

8. *Tertia assertio.* — Argumenta igitur in principio facta, potissimum probant hanc ultimam conclusionem, non vero procedunt contra alias. Ad primum respondetur, quando voluntas movetur a duplici fine duobus actibus internis intentionum vel electionum, jam ibi reperiri duas causalitates seu motiones finis, et duos proximos terminos, seu effectus earum, atque ita non dantur duæ causæ totales unius effectus, sed plurium. Quin potius obiter adnota respectu talium actuum magis repugnare dari duas causas totales finales, quam duas efficientes, quia licet repugnet dari duas efficientes totales respectu ejusdem actionis, non tamen respectu ejusdem termini, quia causa efficiens est extrinseca, et non specificat terminum: at vero causæ finales repugnant tam respectu motionis, quam respectu actus, qui est veluti terminus causalitatis voluntatis, quia dant speciem actui, et non potest idem actus habere duas species æque primas: at vero respectu actus, seu medii externi nulla est repugnantia, quod duo fines simul concurrant, et moveant, quia, ut supra dixi, non habent immediatum influxum in actum externum, sed in internum, nec dant illi propriam speciem immediate, sed solum mediate quasi per denominationem extrinsecam ab actu interno, quoniam nihil repugnat constitui in duplici specie accidentaria et extrinseca.

9. Dices, saltem hinc necessario sequi, quod in genere causæ efficientis dentur duæ causæ totales ejusdem effectus, quia actus interior voluntatis effective movet facultates interiores ad actus externos: ergo si in voluntate est duplex actus, et uterque eorum sufficit per se ad motionem externam efficiendam, et actu influit suo modo, jam actus externus procedit a duplici principio naturali imperante, seu sufficiente. Respondetur primo, illos duos actus internos raro concurrere omnino simul physice, et in instanti, jam enim num. 3 notavi hanc simultatem non esse nobis necessariam ad ea, quæ tractamus, sed sufficere moralem. Deinde, si contingat simul haberi, dici potest, quod de aliis causis physicis responderi solet, quod licet utraque per se sit sufficiens, tamen quando simul æque applicantur, neutram agere tota virtute sua, et necessaria ad effectum. Denique in hujusmodi effectu nullum aliud est inconveniens, quia hæc efficientia, qua movet voluntas inferiorem aliquam potentiam ad suum actum non est nisi per naturalem consensum potentiarum, qua fit, ut posito in appetitu tali actu, seu voluntate, statim anima, in qua omnes potentiæ radicantur, applicetur ad operandum per aliam potentiam, quod facere potest æque bene, sive per unum, sive per plures actus feratur voluntas in tale objectum, seu actionem externam.

10. Et hinc facilius est solutio ad secundum: nihil enim repugnat dari duo motiva respectu ejusdem medii, seu objecti voliti, dummodo motiones internæ voluntatis diversæ sint. Unde in voluntate divina, cujus actus non sumit speciem ex objecto externo, non solum res potest esse volita propter duplicem finem, sed etiam idem actus potest propter utramque rationem ferri ad tale objectum, quia altiori, et eminentiori modo omnia comprehendit. Tertium etiam ex dictis est facile, nam illa proportio sumpta ex motu et termino ejus, ad summum procedit respectu actus interni propter convenientiam in specificatione, non vero respectu medii externi, ut dictum est. Ad quartum respondetur imo sæpe accidere ut duo media eligantur ad eumdem finem æque immediate, et sine subordinatione inter se, ut si unum non habuerit effectum, saltem aliud habeat, vel si utrumque habuerit, tanto existimantur melius. Quare si interdum aliqua duo non possunt simul eligi, solum esse potest, quia non possunt judicari simul utilia; et tunc argumentum proportionale factum non est simile, quia nos tractamus quando unum medium simul judicatur utile ad plures fines. Ultimum argumentum solutum est in fine, num. 5.

SECTIO III.

Utrum possit homo simul intendere duos ultimos fines simpliciter et positive, et propter illos operari?

1. *Hic finis dupliciter consideratur.*—Finis ultimus simpliciter, ut supra dixi, et constat ex Aristotele 1, Ethicorum, c. 7 et 8, est finis perfectus, et bonum sufficiens, atque adeo maxime necessarium intendenti talem finem. Unde dupliciter apprehendi potest: primo sub ratione communi sufficientis boni, etc., non constituendo illum in una vel alia re determinate, et hic vocari solet finis ultimus formaliter, in quo non habet locum præsens quæstio, quia, cum concipiatur abstracte et confuse, clarum est non posse concipi nisi per modum unius: nam qui appetit esse beatus absolute et præcise, non potest in ipsa beatitudine varietatem, et multitudinem excogitare, donec de re cogitet, qua beatificandus est. Secundo igitur modo concipi potest ultimus finis ut constitutus in re aliqua, aut rerum collectione, qui dicitur finis ultimus realis, seu materialis: et de hoc est quæstio, an necessario sit unus tantum: agimus autem de fine intento ex formali, aut virtuali hominis intentione, quia de connaturali fine ultimo, ad quem homo tendit impetu naturæ, seu ordinatione divina, non est dubium quin sit unus, ut latius infra cum agemus de beatitudine, et de hoc fine procedunt duæ rationes ultimæ D. Thomæ, prima secundæ, quæst. 1, art. 5, quæ possunt etiam accommodari ad finem ultimum formalem: de quibus dicemus plura, sect. ultim. hujus disputationis.

2. Atque hinc oritur ratio dubitandi in hac quæstione, quia intentio hominis non tantum fertur ad verum finem, sed ad falsum etiam et apparentem: ergo quamvis in re ipsa non possint esse duo ultimi fines veri, possunt ab homine falso apprehendi, et existimari, sicut existimantur duo Dei, aut duo prima principia: ergo eadem ratione possunt appeti, et intendi duo fines ultimi simpliciter. Secundo, ut homo dicatur intendere duos fines, satis est ut saltem successive habeat hujusmodi duas intentiones, dummodo virtualiter utramque retineat, quamvis non actualiter. Jam enim supra diximus nos hic non agere de simultate

metaphysica, sed morali, vel virtuali; potest autem homo nunc intendere unum ultimum finem, verbi gratia, voluptatem et paulo post alium, verbi gratia, honorem, non retractando priorem intentionem; quæ est enim repugnantia in hoc? nam illæ duæ res, neque in esse rei inter se pugnant, neque in esse finis, quia utraque potest per se appeti ultimate in illa sistendo, et ad eam referendo omnia, quæ necessaria fuerint, in quo videtur ratio ultimi finis consistere. Tertio est vulgaris difficultas, nam qui peccat mortaliter, constituit finem ultimum simpliciter in creatura, sed potest quis simul peccare mortaliter diversis actibus, et circa diversas creaturas; ergo potest simul plures creaturas dirigere ut ultimos fines.

3. Advertendum est, res, in quibus ultimi fines constituuntur duobus modis intelligi posse esse distinctas, primo formaliter, et quasi specifice in ratione boni, seu convenientiæ, propter quam appetuntur: quomodo distinguuntur, verbi gratia, voluptas, honor et similia. Secundo potest distingui tantum materialiter et numerice, ut si quis, verbi gratia, appetat divitias in tanta quantitate, nihil curans quod sit in his, vel illis numero pecuniis. Rursus, plures fines ultimi intelligi possunt appeti, vel copulative appetendo habere utrumque simul, verbi gratia, voluptatem et honorem, vel tantum disjunctive, ut si quis appetat, vel voluptatem, vel honorem, et alterutrum consecutus, contentus esse velit.

4. *Prima assertio.*—Dicendum primo, fieri non potest ut aliquis copulative amet, et intendat duos fines ultimo totales et integros: unde si contingat amare plures res, seu plura bona, in eis, aliquo modo ultimate sistendo, non appetit illa ut fines ultimos totales, sed partiales; integrum autem ultimum finem constituit in collectione, seu aggregato earum. Hæc est sententia D. Thomæ 1, 2, quæst. 1, artic. 5, et prima ratio ejus est demonstratio, quia finis ultimus integer, et totalis est ille, quem homo appetit ut complementum suorum desideriorum, atque adeo ut bonum sibi sufficiens et aliis præferendum, ac maxime necessarium; sed, si homo simul appetat duo bona, impossibile est ut utrumque existimet esse tale, quale descripsimus debere ultimum finem, quia si unum existimatur sufficiens, alterum non potest reputari necessarium, quia sufficiens est quod non indiget alio, vel e contrario, si utrumque existimatur necessarium, in neutro quiescet appetitus: ergo neutrum erit integer finis ultimus.

5. Dices, unde constat totum illud esse de ratione ultimi finis, vel saltem cur non poterit homo hoc ignorare, et ita ex ignorantia saltem, appetere plures ultimos fines? Respondetur ad priorem partem, id constare ex ipsa vocis impositione, et ex communi hominum sapientum usu, qui hoc intelligunt per ultimum finem. Item, quia in hoc distinguitur finis ultimus et totalis a partiali, seu particulari fine. Ultimo denique ex re ipsa, quia constat, posse hominem intendere aliquid in quo plene quiescat, et ad quod dirigat se, et omnia sua quantum est ex modo appetendi, et intendendi talem finem: hinc ergo appellamus ultimum finem simpliciter. Unde ad alteram partem respondetur, quamvis possit homo speculative ignorare quid significet ultimus finis simpliciter, et ideo posse existimare se amare plura ut ultimos fines, tamen revera et practice, atque in exercitio non intendere illos, ut totales fines, sed ut partiales, quandoquidem ita appetit, ut non sit contentus altero, sed utroque aggregato. Atque hinc obiter constat non esse necessarium ut homo constituat hunc ultimum finem in una re, seu in uno bono, potest enim plurium collectionem appetere ut ultimum terminum suorum desideriorum: sic enim philosophi multi posuerunt beatitudinem vel in collectione bonorum temporalium, vel in eis simul cum virtute: neque in hoc est ulla repugnantia ex modo appetendi, vel ex ratione finis ultimi, ut ex dictis constat.

6. *Secunda assertio.*—Dicendum secundo, neque etiam disjunctive potest homo intendere plura bona distincta, et formaliter diversa, intendendo ea tanquam ultimum finem simpliciter, et totalem. De hac re nihil locutus est D. Thomas: probari ergo potest duobus modis, primo, quia intentio hæc objecti disjuncti quando objecta, seu bona, quæ in disjunctione ponuntur, sunt formaliter diversa, est inefficax respectu singulorum, et insufficiens ut moveat ad opus, et ad electionem faciendam: ergo non potest hæc esse sufficiens intentio ultimi finis. Antecedens declaratur primo, quia neutrum illorum bonorum absolute intenditur, sed quasi sub conditione, vel in defectu alterius. Deinde, quia cum bona sint formaliter diversa, licet fortasse unum, vel alterum medium possit ad utrumque conferre propter aliquam convenientiam, quam inter se habere possunt: tamen absolute et simpliciter indigent diversis mediis et electionibus: ergo illa intentio non est sufficiens ad

electiones faciendas, donec ad aliquod ex illis bonis determinetur : ergo quamdiu est sub disjunctione, neutrum illorum bonorum respicit ut ultimum finem simpliciter. Secunda ratio est, quia per talem intentionem, seu amorem, non potest utrumque illorum bonorum appeti ut necessarium vel sufficiens appetenti : ergo neutrum amatur per modum ultimi finis. Antecedens patet, quia quodlibet illorum bonorum amatur non simpliciter, sed in defectu alterius : ergo neutrum per se existimatur necessarium absolute, sed ad summum sub conditione, si aliud desit. Rursus, cum utrumque aliquo modo appetatur, utrumque censetur bonum appetentis, et cum sint bona formaliter diversa unum non confert ad bonitatem alterius, neque e contrario : ergo fieri non potest ut aliquod eorum appetatur tanquam per se sufficiens ad satiandum hominis appetitum : ergo revera neutrum amatur ut ultimus finis.

7. *Tertia assertio.* — Dicendum tertio, si bonum, quod amatur per modum ultimi finis, sit unum formaliter, seu ejusdem rationis, nullum est inconveniens, quod sub disjunctione appetatur ut obtinendum in hac, vel illa re numero diversa. Exempla sunt facilia : si quis, verbi gratia, canonicatum appetat, et in hoc constituat suum finem ultimum, bene potest sub disjunctione intendere hunc, vel illum, quicumque ille sit. Ratio est, quia tunc finis est unus formaliter, et illa distinctio numerica rerum naturalium nihil refert vel ad mutandam intentionem, vel ad satiandum hominis appetitum. Quod explicatur illa duplici ratione facta in præcedenti assertione contrario modo inducta : primo quidem, quia illa intentio sufficit ad adhibenda media, et electiones faciendas usque ad assecutionem ipsius finis : quod si interdum necesse est adhibere aliquod speciale medium ad consequendum illum finem potius in una re quam in alia, illud est raro et per accidens, et tunc jam determinabitur intentio ad rem illam potius quam ad aliam : non quia habeat aliam rationem boni, nec quia censeatur sufficientior ad saturandum appetitum, sed quia accidit ut fortasse hic et nunc facilius acquiri possit, quam alia. Secundo, quia cum illis in rebus sit eadem ratio boni, quæ licet per se sufficit ad satiandum appetitum, qui non quærit nisi tale ac tantum bonum, et in illo ponit finem suum.

8. *Objectio contra præcedentem assertionem.* — Sed objici potest, nam ille, qui sub disjunctione ita appetit duas res, revera utramque appetit : ergo non potest alterutra earum satiari : ergo non potest eas disjunctive appetere per modum ultimi finis, sed necessarium est, ut appetat aggregatum utriusque tanquam ultimum. Antecedens patet, quia si quis velit interficere Petrum, aut furari bona ejus, peccat peccato furti et homicidii : ergo signum est illum consentire in utrumque peccatum, atque adeo utrumque velle. Respondetur, eum, qui tantum sub disjunctione vult unum e duobus, revera non velle absolute et simpliciter utrumque. Quod patet primo, quia cum illo proposito stat voluntas efficax non committendi utrumque. Secundo, quia homo id tantum vult, quod sibi proponit per modum objecti, proponit autem sibi disjunctum, ut in alterutra parte exequendum, et non in utraque simul. Tertio, quia qui vult orare, vel eleemosynam facere, non ita meretur sicut ille, qui vult orare, et eleemosynam facere. Et idem est in malis objectis, præsertim si sint ejusdem rationis : qui enim proponit furari decem vel a Petro, vel a Paulo, non ita peccat, ac si proponeret furari decem a Petro, et decem a Paulo : ergo voluntas, quæ fertur ad aliquod disjunctum, non est absoluta respectu singularium partium, sed potius tantum secundum quid et quasi conditionaliter, et ideo si membra illa tantum materialiter diversa sint, illa voluntas æquivalet voluntati unius rei determinatæ habentis eamdem bonitatem, vel malitiam : in illo autem exemplo in contrarium adducto, quia in singulis membris disjunctiones sunt malitiæ formaliter diversæ, ideo opus voluntatis ab utraque illarum partium sumit malitiam, quia non solum peccat voluntas absolute volendo pravum actum, sed etiam volendo illum sub conditione, scilicet in defectu alterius, et quia in eo casu in utrumque consentit saltem conditionaliter, ideo utriusque malitiam participat, quamvis utraque fit minor, quam si objectum esset copulative volitum. Unde propter eamdem causam si quis consentiat in objectum disjunctum constans una parte honesta, et altera turpi, simpliciter peccat ea malitia, quam sub disjunctione appetit, ut si proponat subvenire proximo, vel ex propriis bonis, vel ex alienis, furando illa, si aliter non possit ei subvenire.

9. Ad argumenta initio facta, primum solutum est explicando primam conclusionem. Ad secundum vero facile respondetur, eum, qui mutat intentionem finis ultimi, hoc ipso retractare priorem intentionem, et ideo neque

actu, neque virtute intendere duos ultimos fines.

10. De tertio vero argumento multa scribuntur ab auctoribus, sed quando illa difficultas ad materiam de peccatis, in tract. 5, spectat, breviter est expedienda. Primo ergo respondet Adrianus, quodl. 5, art. 3, negando eum, qui peccat mortaliter necessario constituere ultimum finem suum increatura, quia revera non diligit illam plus quam Deum, imo nec plus quam rem aliam temporalem : qui enim peccat, verbi gratia, propter voluptatem carnis, non daret totam substantiam suam ut ea voluptate frueretur brevi tempore : ergo non diligit illam voluptatem plus quam substantiam. Rursus, illemet, qui sic peccat propter concupiscentiam, fortasse non negasset fidem et religionem divinam, etiamsi oporteret totam substantiam perdere : ergo illemet amat Deum plus quam substantiam suam : ergo plus quam voluptatem : ergo signum est illum hominem, dum sic peccavit mortaliter, non amasse illam voluptatem plus quam omnia, nec plus quam Deum, nec per modum ultimi finis. Et similia argumenta multiplicat Adrianus, quæ magna ex parte congerit Medina : et juxta hanc sententiam est facilis responsio ad argumenta.

11. Tamen Cajetanus, Conradus, Medina et alii hanc sententiam communiter rejiciunt, asserentes, qui mortaliter peccat, constituere finem ultimum in creatura. Et videtur aperta sententia D. Thomæ 2, 2, quæst. 24, art. 10, ad 2, ubi dicit, *duplex est cupiditas; una, qua finis in creatura constituitur, quæ mortificat totaliter charitatem, cum sit venenum ipsius*, etc., ubi necesse est loqui de fine ultimo. In eadem est sententia Scotus, in 1, dist. 1, q. 5, ubi dicit *peccatorem, quantum in se est, frui creatura;* loquitur autem de fruitione simpliciter prout est ultimi finis. Cui sententiæ favet modus loquendi sacræ Scripturæ ut est illud ad Philip. 3 : *Quorum Deus venter est;* et illud Jerem. 3 : *Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ.* Unde sumitur ratio : nam qui peccat mortaliter, avertitur a Deo tanquam ab ultimo fine : ergo convertitur ad creaturam, ut ad finem ultimum. Juxta hanc vero opinionem ad difficultatem tactam respondent aliqui, peccatorem non converti ad creaturam, circa quam peccat, ut ad finem ultimum, sed ad seipsum, quem diligit plusquam Deum, juxta illud Matth. 10 : *Qui diligit animam suam plusquam me, non est me dignus,* et illud Augustini 14, de Civit., cap. ult. : *Amor sui usque ad contemptum Dei ædificat civitatem Babylonis*, unde D. Thomas 1, 2, quæst. 77, art. 4, dicit omnia peccata oriri ex amore sui. Sed hæc responsio non satisfacit, quia ipse peccator non est finis *cujus*, sed *cui* amatur bonum illud, cujus gratia peccat, et de illo bono dicitur quod habeat rationem finis ultimi illius peccati, nec est contra rationem finis ultimi, quod alicui appetatur. Unde propter illud bonum censetur peccator deserere Deum, et illo fruitur tanquam bono adepto et sufficienti sibi ; quapropter aliter responderi potest, si plura peccata mortalia tantum successive committantur, tunc peccatorem toties intendere vel mutare finem ultimum, quoties de novo mortaliter peccat, præsertim si peccatum sit diversum a præcedentibus, vel illi repugnans quantum ad conversionem : nam quamvis præcedentia peccata semper moveant habitualiter, et quantum ad reatum, tamen intentio actualis, vel virtualis peccantis mutari potest, atque hoc modo semper manet fixa in uno ultimo fine. Si autem simul committat plura peccata mortalia, tunc non convertitur ad singula objecta talium peccatorum ut ad fines ultimos totales, sed partiales tantum, et ultimus finis totalis erit aggregatum ex illis omnibus. Et hæc responsio est probabilis et facile sustineri potest.

12. Vera tamen doctrina, ut existimo, est, dupliciter intelligi posse eum, qui mortaliter peccat, ponere ultimum finem in creatura primo formaliter ac propria intentione : secundo tantum interpretative, seu imputative. Prior modus verus non est, ut recte probant argumenta Adriani et exempla ipsa : non enim omnis peccator dum peccat, ita diligit creaturam circa quam peccat ut se, et omnia sua in illam referat, et ut illam amet expresse, et formaliter tanquam bonum sibi sufficiens : quin potius nec semper amatur ut finis proximus res illa, circa quam peccatur, sed solum ut medium; ut cum quis furatur propter mœchiam, non constituit finem in objecto furti, quantum est ex formali intentione sua. Posterior igitur modus verus est, nam quia peccator propter bonum creatum deserit suum finem ultimum et bonum illud præfert divinæ amicitiæ, ideo interpretative censetur diligere illam creaturam plus quam Deum, ut amicum et ultimum finem : et hac ratione imputative et interpretative dicitur ponere ultimum finem in creatura.

13. Ex qua doctrina est facilis responsio ad difficultatem positam : cum enim dicimus, non posse aliquem intendere plures ultimos fines,

intelligendum id est de propria et formali intentione, nam in hac reperitur repugnantia supra posita, at vero interpretative tantum, et secundum moralem imputationem non repugnat intendere plura ut ultimos fines, quia tunc in actibus formalibus non est repugnantia, quia neuter eorum tendit in objectum suum formaliter, ut in summum bonum sufficiens : id autem quod implicite tantum, et interpretative continetur in actu, non variat rationem operis, nec modum operandi; unde fit, ut peccator in informali modo suo operandi aliquid amet ut medium, et tamen illi imputetur, ac si amaret ut finem : et idem est de amore talis objecti super alia bona : nam quantum est ex formali affectu, non semper diligit illud plus quam alia omnia : tamen interpretative illi imputatur, ac si ita diligeret.

SECTIO IV.

Utrum possit aliquis simul intendere duos fines ultimos, unum simpliciter, et alterum secundum quid.

1. Hæc sola superest nobis facienda comparatio in qua ratio dubitandi est; quia finis ultimus simpliciter est ille, in quem homo dirigit se, et omnia sua : ergo impossibile est, ut cum tali fine simul intendatur alius, qui sit ultimus, etiam secundum quid tantum et negative. Patet consequentia, quia vel ille finis ordinatur ad alium finem, qui dicitur ultimus simpliciter, vel non; primum, ergo jam ille non est ultimus, etiam negative, cum ordinetur ad alium; si secundum, ergo alter non est finis ultimus simpliciter, cum non omnia ordinentur in ipsum. Confirmatur primo, quia de ratione finis ultimi simpliciter est, ut sit bonum sufficiens : ergo impossibile est appetere cum illo aliud bonum non propter ipsum, quando tunc jam non censeretur ipsum per se sufficiens. Et confirmatur secundo, quia necesse est hominem operari omnia propter ultimum finem simpliciter, ut divus Thomas hic docet, artic. 6; ergo fieri non potest ut cum tali fine intendatur alius, qui fit ultimus negative.

2. In contrarium est, quia justus, qui venialiter peccat, habet Deum pro ultimo fine simpliciter, et tamen in objecto venialis constituit finem ultimum secundum quid. Propter quam difficultatem præsertim mota est hæc quæstio, illa enim non obstante, multi Thomistæ sentiunt, non posse hominem simul duos fines ultimos intendere etiam dicto modo, propter rationem in principio positam : et ideo conantur invenire modum, quo defendant istum venialiter peccantem habere Deum pro ultimo fine, etiam in ipso actu venialis peccati. Dicunt ergo, in eo actu operari justum propter Deum, saltem habitualiter : sed hoc, ut ex supra dictis constat, duobus modis potest intelligi : primo, proprie, ita ut revera justus per aliquem actum suum referat peccatum veniale in Deum, saltem ea intentione universali, qua refert omnia sua in Deum. Et hoc modo intellecta hæc sententia est valde falsa, quia peccatum veniale non est hoc modo referibile in Deum, essetque contrarium divino honori hoc modo referre peccatum veniale in Deum, quia esset profiteri peccatum veniale placere Deo : et ideo, quando illa relatio fit universalis omnium operum in Deum, aut debet intelligi distributio accommoda, scilicet, omnium, quæ apta sunt referri in ipsum, vel certe si justus interdum habuit generale propositum absolute et simpliciter operandi propter Deum, quando postea venialiter peccat, mutat ex parte prius propositum, et non est in illo constans. Secundo, potest hæc sententia intelligi improprie, quia scilicet cum peccato veniali simul esse potest habitualis operantis conversio ad Deum ut ultimum finem, et hoc, quidquid sit de modo loquendi re ipsa verum est : tamen sic non explicat, quis sit finis ultimus illius operis peccati venialis, quia, ut supra, distinct. 2, quæst. 4, numero 2, dixi, illa relatio habitualis non est operis, sed subjecti, neque informat ullo modo ipsum opus, sed concomitatur tantum : ergo per hoc solum non explicatur quem finem habeat ipsum opus, aut operans in tali actu, cum illum non referat in Deum.

3. Respondet Medina justum referre actum peccati venialis in se ipsum, et quia se ipsum refert habitualiter in Deum per habitum charitatis, ideo consequenter refert habitualiter ipsum actum peccati venialis. Sed hoc non est recte dictum, nec satisfacit, primo, quia operans non refert peccatum veniale, et objectum ejus in se ipsum, nisi tanquam in finem *cui* : hæc autem relatio non excludit rationem ultimi finis, ut sæpe dixi. Deinde, quia licet persona referatur habitualiter in Deum, non sequitur quidquid inest personæ, referri etiam habitualiter in Deum : nam quod est illicitum, nullo modo est medium tendendi ad Deum; et ideo licet persona secundum se referatur, non tamen ut est finis peccati venia-

lis, alias posset etiam actualiter referri peccatum veniale in Deum, quia potest justus actu referre se ipsum in Deum, ut ultimum finem, et tamen venialiter actu peccare per aliquem locum, et vanam complacentiam concomitantem, et e contrario potest venialiter peccare propter alium, qui sit in peccato mortali referendo in ipsum tanquam in finem *cui* ipsum veniale peccatum absque alia ratione in ulteriorem finem a se, vel ab alio, propter quem operatur, intentum.

4. Dicendum ergo existimo, nullam esse repugnantiam quod aliquis simul intendat unum finem ultimum simpliciter respectu personæ operantis, et tamen quod in aliquo opere sistet in aliquo fine; qui sit ultimus negative, seu secundum quid solum respectu talis operis. Hoc probat sufficienter exemplum adductum de homine justo peccante venialiter; imo idem fere procedit in homine existente in peccato mortali, nam ille etiam potest venialiter peccare, et per talem actum non constituit ultimum finem simpliciter in creatura, nec refert illum in finem peccati mortalis, alias in eo etiam actu mortaliter peccare, item, fieri potest simile argumentum de infideli idololatra, qui retulit omnia sua opera in idolum, tanquam in ultimum finem, et tamen postea absque ulla memoria illius finis, eleemosynam facit ductus honestate naturali, ille enim tunc bene moraliter operatur juxta sanam et certam doctrinam, non ergo refert illud opus in idolum tanquam in finem ultimum : sistit ergo ejus intentio in objecto illius operis per se bono et amabili, tanquam in fine ultimo, saltem negative, licet operans habitu retineat alium finem ultimum simpliciter. Ratio autem est, quia in hoc nulla est repugnantia ex parte ipsorum objectorum seu finium, et alioquin voluntas est libera ad operandum pro ut voluerit. Antecedens patet, quia non est necesse ut intentio finis ultimi simpliciter informet omnes alios actus hominis habentis talem intentionem; quod facilius patebit respondendo rationi dubitandi positæ in principio.

5. *Discrimen inter mortale et veniale.* — Ad quam sic respondetur, non esse de ratione ultimi finis simpliciter, ut qui illum intendit, omnia opera sua actu referat in ipsum, sed satis est quod hoc sit debitum ipsi ultimo fini; si verum sit, et cum dignitate et proportione appetatur : nam alioqui ut operans dicatur intendere talem finem, satis est, ut nihil amet, quod illi repugnet simpliciter, et quod absolute intendat adhibere media necessaria ad consequendum illum, cum qua intentione stare potest ut in tali opere habeat levem inordinationem respectu talis finis, quatenus per tale opus in illum non tendit. Unde obiter notari potest differentia quædam inter mortale et veniale, quod per mortale simpliciter deserit homo ultimum finem suum, quia aliquod bonum illi absolute præfert : per veniale autem non deserit ipsum finem, sed solum non quærit illum per talem actum. Unde ad primam confirmationem respondetur, finem ultimum simpliciter intendi ut bonum sufficiens, postquam sit consecutus : tamen quamdiu non est comparatus, potest homo aliquid aliud bonum amare extra illum finem : quod quidem licet sit inordinatum, quando ille ultimus finis est verus et debitus, non tamen est impossibile, quia non est necesse, ut qui intendit aliquod bonum, ut sufficiens in omni actu suo, illud inquirat. Secunda confirmatio petit sequentem quæstionem, ubi expedietur.

SECTIO V.

Utrum necesse sit, hominem semper operari propter finem ultimum simpliciter a se intentum.

1. Duplex potest esse sensus quæstionis, primus absolutus, an necessarium sit præcedere in homine aliquam intentionem finis ultimi absolute propter quem operetur. Secundo ex hypothesi, an postquam homo habuit talem intentionem, necessarium sit, ut ab illa procedant omnes alii actus circa fines particulares. Prior sensus resolutus fere est ex dictis in prima sectione hujus disputationis, pauca vero addenda sunt propter quosdam auctores, qui necessarium putant, ut ante omnes intentiones finem particularium, antecedant in homine secundum rationem operante, intentio finis ultimi universalis, non quidem finis ultimi materialis, quia non est necesse, ut in aliqua re particulari primum omnium ponatur finis ultimus simpliciter, quia neque hoc est necessarium ad posteriores actus, qui versantur circa particularia bona, nec fere est homini possibile, quia constituere finem ultimum in hac, vel illa re, est valde difficile, et magnam cognitionem requirit : loquuntur ergo hi auctores de fine ultimo formali, id est, de complemento totius boni, volunt enim necessarium esse, ut primus actus humanæ voluntatis sit circa felicitatem, vel circa bonum in communi, seu circa perfectum et completum bonum ho-

mini, ut ex hoc affectu oriantur actus circa particularia bona. Huic sententiæ videtur favere divus Thomas, prima secunda, quæst. 1, art. 6, ad 3, in illis verbis : *Virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, movet in quocumque appetitu cujuscumque rei, etsi de ultimo fine actu non cogitet*. Idem videtur sentire in 1 part., quæst. 60, art. 2, et Capreolus, in 1, dist. 1, quæst. 5, art. 1, circa primam conclusionem, et in 4, dist. 49, quæst. 3, a. 1, et Cajetanus, eadem 1, 2, et 1 part., quæst. 22, art. 2, dub. 2. Citari etiam solent Durandus, in 2, dist. 38, quæst. 3, et dist. 39, quæst. 3, et Henriquez, quodlibeto 3, quæst. 17. Sed hi auctores nihil expresse dicunt, sed solum voluntatem naturaliter ferri in bonum sibi propositum.

2. Fundamentum hujus sententiæ est primo, quia voluntas non potest amare bonum imperfectum, nisi propter perfectum : quodlibet autem particulare bonum est imperfectum : ergo voluntas non appetit illud nisi ex vi intentionis boni perfecti et consummati. Secundo, quia sicut secundæ causæ efficientes, pendent essentialiter in causalitate sua ab influxu primæ causæ, et ita particulares fines pendent ab ultimo : ergo sicut non potest causa secunda agere, nisi movente prima, ita non possunt fines particulares movere nisi movente ultimo, quia non movet nisi virtute præcedentis intentionis : ergo necesse est ut hujusmodi intentio præcedat. Tertio, quia, juxta Aristotelem, ita se habet finis ultimus in appetibilibus, sicut prima principia in speculabilibus : sed non potest intellectus assentire conclusionibus, nisi præcedat assensus circa principia : ergo nec potest voluntas ferri in particulares fines nisi præcedat intentio circa ultimum.

3. Sed quod attinet ad hanc priorem partem, sive sensum quæstionis, dicendum est, non esse necessarium absolute, ut ante intentiones seu appetitiones particularium bonorum præcedat intentio finis ultimi vel formalis, vel materialis. Hæc est sententia Scoti, in 4, distinct. 49, quæst. 3, et in 1, quæst. 4, ubi Major modum hunc sequitur, et plane idem sentit Durandus, secundo loco supra citato, Medina 1, 2, ad art. 6, supra citatum. Tandem judicat hanc sententiam probabiliorem. Et probari facile potest ex dictis, sect. 1 hujus disputationis, et ex parte illam confirmat : quis est enim, qui hujusmodi actum in se expertus sit ante omnes alios? Et ratione demonstratur breviter, quia vel necessitas hujus actus oritur ex intellectione, aut ex objecto, aut ex voluntate ipsa indigente hujusmodi actu ad alios subsequentes, sed nullum horum potest probabiliter dici primum de intellectu. Probatur, quia nihil est, quod necessitet illum ad cogitandum prius de bono : quin potius facilius excitet ad aliquam exteriorem cogitationem, tum quia movetur a sensibus, qui primo offerunt particularia bona : tum etiam, quia in infantia ante usum rationis habet homo consuetudinem cogitandi de his particularibus bonis. Secundum de objecto, etiam per se constat, quia si objectum illud non sit prius cognitum, non prius movebit voluntatem : ostensum autem est non necessario prius cognosci, aut proponi, et aliunde in bonis particularibus, quæ per se bona sunt, est sufficiens ratio objectiva ad movendam voluntatem, et terminandum actum ejus, quia in quolibet bono continetur communis boni ratio, quæ est formalis ratio objecti voluntatis. Et hinc tandem concluditur ultima pars, quod nec ex parte voluntatis creatæ datur hæc necessitas, quia si objecto sit sufficiens ratio, ut per se ametur, voluntas habet sufficientem virtutem, ut eliciat actum circa illud absque priori actu, quia habet naturalem inclinationem ad bonum, et vires ad appetendum illud si sibi proportionatur : hac enim ratione quælibet alia potentia animæ sive sensitiva, sive intellectiva, potest primo operari circa quodlibet objectum, si sibi sufficienter proponatur : nulla est ergo necessitas, ut ille actus generalis alios antecedat, nec rationes contrariæ sententiæ aliquid probant.

4. Circa secundum sensum quæstionis positæ, qui sequuntur primam sententiam citatam, numer. 3, consequenter dicunt, supposita intentione ultimi finis, necessarium esse ut reliquæ particulares intentiones ab illa procedant ut a causa et ratione operandi : imo ad hoc ponunt illam primam intentionem, ut sit causa cæterarum. Dicendum tamen est, etiamsi contingat illam universalem intentionem præcedere, non esse necessarium, ut ab illa procedant omnes posteriores actus voluntatis, qui versantur circa particularia bona. Ex quo evidentius constat, illam intentionem non esse necessaria. Probatur, quia talis intentio, vel influeret actu, vel virtute in actus posteriores : neutrum autem dici potest : ergo nullo modo, omitto enim relationem mere habitualem, quia, ut supra dixi, hæc non consistit in aliquo influxu et vera causalitate, sed est mere extrinseca. Probatur ergo prior pars de actuali influxu, quia hic non est sine actuali cogitatione : non semper autem actu cogitamus de

ultimo fine quando aliquid appetimus in particulari. Altera vero pars de virtuali influxu probatur, quia fieri potest ut illa intentio tanto tempore antecesserit, ut omnino non maneat nec in memoria, nec in aliquo effectu suo : influxus autem virtualis intelligi non potest sine aliquo istorum, ut supra ostensum est, disput. 2, sect. 5, num. 4; ergo. Et confirmatur, nam licet demus præcessisse in homine appetitum consummati boni sui, tamen fieri potest, ut talis homo nunquam contulerit particulare bonum, verbi gratia, sanitatem cum illo objecto universali, considerando nimirum hoc bonum esse partem quamdam illius completi boni : ergo quando voluntas postea appetit hoc particulare bonum, non movetur ex vi prioris intentionis, sed solum ex vi præsentis objecti, quia ad amandum, vel eligendum ex vi præcedentis intentionis, non sufficit sola intentio, sed requiritur etiam collatio objecti electionis cum objecto intentionis, quæ fit per consultationem, ut postea dicam.

5. Atque ex his tandem concluditur, non esse necessarium hominem operari semper propter ultimum finem simpliciter a se intentum, seu ex vi intentionis suæ, vel quia non est necesse ut talis intentio antecedat, vel quia etiamsi antecesserit, non est necesse ut ab illa procedant reliqui omnes actus : utrumque enim ostensum est. Et ita soluta relinquitur quædam confirmatio posita in fine sectionis præcedentis huc remissa, et ex ibi dictis confirmari etiam potest hæc veritas. Quo autem sensu D. Thomas sit exponendus, dicam, sect. sequent., ex quo etiam facile patebunt solutiones rationum primæ sententiæ in num. 2, quæ solum probant ad summum voluntatem debere semper moveri ab aliquo objecto bono per se amabili, quod in se includat rationem communem boni, et in virtute contineat aliquo modo saltem implicite et interpretative ultimum finem, ut jam explico.

SECTIO VI.

Utrum omnes actiones hominis sint propter ultimum finem simpliciter, saltem ex inclinatione.

1. Ratio dubitandi est, quia vel est sermo de fine ultimo formali, aut de fine ultimo materiali, seu de re illa, ad quam homo natura sua tendit ut ad ultimum finem, neutro autem modo videtur homo operari semper propter ultimum finem. De primo patet, quia, ut supra dixi, sectione 1, num. 6, intentio finis ultimi formalis non sufficit ad electiones faciendas : atque adeo nec ad operandum propter finem ex propria intentione ipsius hominis operantis; ergo nec etiam naturalis proportio ad hunc finem formalem sufficit ut homo in omni actu suo dicatur operari propter ultimum finem hunc, ex inclinatione naturæ, quia non omnia, quæ amat, sunt media ad hunc finem. Altera pars probatur, quia finis ultimus, ad quem homo natura sua tendit, est Deus; sed non omnia, quæ homo operatur, tendunt in Deum, ut patet maxime de actibus malis, seu peccatis : ergo.

2. *Prima assertio affirmans de fine formali.* —Hæc quæstio facillime expediri potest, suppositis his, quæ supra dicta sunt, in disp. 2, sect. 4, de variis modis operandi propter finem: nam hic modus, de quo nunc agimus, non requirit propriam intentionem ipsius operantis vel præsentem, vel præteritam, sed solum interpretativam, quæ censetur contineri in ipso objecto proximo humanæ operationis, seu voluntatis quatenus illud natura sua tendit in aliud, vel tanquam medium ad finem, vel tanquam pars ad totum. Unde dicendum est primo, hominem in omnibus actibus suis, tam bonis, quam malis, operari aliquo modo propter ultimum finem formalem ex naturali connexione cujuscumque objecti voluntatis cum tali fine. Ita est intelligendus D. Thomas 1, 2, q. 1, art. 6, ut clarius idem explicuit in 4, dist. 49, q. 1, art. 3, quæstiunc. 4, ubi cæteri theologi idem sentiunt præter eos, qui existimant voluntatem posse ferri in malum sub ratione mali, quod improbabile est, ut nunc suppono. Et colligitur eadem conclusio ex Aristotele 1, Ethicorum, cap. 4 et 7, et 1, Rhetor., cap. 5, et est frequens apud Augustinum 10, Confess., cap. 20 et 21, et lib. 11, de Trinit., cap. 6, lib. 19, de Civit., cap. 1, et lib. de Epicureis et Stoicis. *Nam qui et bonus est*, inquit, *ideo bonus est, ut beatus sit : et qui malus est, malus non esset, nisi inde beatum se posse esse speraret.* Secundo, ratio est clara, quia homo naturaliter appetit complementum omnis boni; in omni autem voluntate sua appetit saltem partem, seu inchoationem aliquam hujus boni : ergo implicite et interpretative appetit quidquid appetit, quatenus confert aliquo modo ad suum completum bonum; et hoc est amare illud interpretative propter ultimum finem formalem. Confirmatur et explicatur, quia licet non præcedat in

homine intentio elicita hujus finis, præcedit tamen naturalis propensio in illum, et ab hoc procedunt omnes actus circa particularia bona: ergo saltem impetu naturæ omnes tendunt in hujusmodi finem. In quibus rationibus intelligitur hoc non solum procedere in actionibus liberis, sed etiam in omni appetitu cujuscumque boni. Intelligitur etiam hanc habitudinem particularium finium, seu objectorum ad ultimum finem formalem, non tam esse medii ad finem proprie loquendo, quam partis ad totum secundum veritatem, aut saltem secundum apparentiam et similitudinem, ut recte D. Thomas explicuit: nam quando homo appetit, verbi gratia, voluptatem, aliquo modo eam existimat partem sui completi boni, quia licet talis voluptas non semper sit illa, quæ vere pertinet ad perfectionem felicitatis humanæ, habet tamen quamdam similitudinem cum illa.

3. Sed objicit Scotus, nam si homo in omni actu suo appeteret hoc modo finem ultimum formalem postquam constituit finem illum in aliqua re determinata, non posset non operari propter illam beatitudinem in particulari, consequens autem constat esse falsum, nam fidelis cognoscens et credens suam beatitudinem consistere in visione Dei, non omnia operatur propter illam, imo potius multa contra illam. Respondetur negando majorem, quia in hoc modo operandi propter finem non est attendenda particularis intentio hominis, ut terminatur ad particularem finem, quia non semper operatur ex illa, semper tamen operatur ex intentione alicujus boni.

4. *Secunda assertio affirmans de fine materiali. — Dubium circa proximam assertionem discutitur.*—Secundo dicendum est, hominem in omnibus suis actionibus virtutis interpretative operari propter ultimum finem particularem, seu realem propter quem est conditus, id est, propter Deum. In hoc etiam omnes conveniunt, quia omne bonum honestum habet proportionem cum ultimo fine vero, et ex se tendit in Deum, et potest esse aptum medium ut referatur in Deum et veram felicitatem, atque hoc modo quicumque honeste operatur, dici potest operari propter Deum. Sed difficultas est de quibusdam malis etiam peccati, an in his etiam possit homo dici aliquo modo operari propter finem, atque adeo propter rem illam, quæ est verus ultimus finis humanæ naturæ: quibusdam enim videtur non posse hoc affirmari ullo modo cum peccatum sit aversio vel deordinatio a Deo, alii vero contrarium probant, quia homo etiam in his actionibus quærit quamdam similitudinem cum Deo.

5. *Tertia assertio decisiva proximi dubii.— Ostenditur assertio ex convenientia actus turpis et honesti.* — Breviter tamen dico tertio, hominem, dum peccat, per ipsummet actum peccati, aliquo modo operari propter Deum, non tamen eo quo per actum honestum. Intelligitur conclusio de peccato ratione actus positivi, nam malitia nullo modo est propter finem ultimum, imo nec propter finem, quia ipsa non est intenta, sed per accidens consecuta. Probatur ergo utraque pars conclusionis, explicando convenientiam et differentiam, quæ in hoc convenire potest inter actum turpem et honestum: nam primo si uterque comparetur ad Deum, uterque est ex causalitate et efficientia Dei. Unde ex hac parte necesse est, ut uterque aliquo modo ordinetur in Deum, nam sicut Deus propter seipsum omnia creavit, ita etiam propter seipsum concurrit ad actum peccati, et in hoc ipso ostendit bonitatem suam. Et hoc generaliter docet D. Thomas 3, contra Gentes, cap. 17. Secundo conveniunt, quod uterque actus habet necessariam connexionem et dependentiam cum Deo: unde fit ut peccator dum appetit aliquod bonum, quod sine Deo habere non potest, implicite appetat Deum esse: quanquam in hoc non tam respiciat Deum ut finem, quam ut principium, et quasi medium necessarium ad suum appetitum implendum. Tertio vero conveniunt, quod in utroque reperitur quædam participatio divinæ bonitatis et felicitatis, nam peccator dum peccat appetit etiam aliquo modo felicitatem, et in hoc ipso appetit assimilari Deo, quod commune est omnibus creaturis, ut divus Thomas dixit 1, 2, quæst. 1, articulis 7 et 8. Et ita exponit divus Thomas hanc locutionem in 4, distinct. 49, quæst. 1, articulo 3, quæstiunc. 4, ad 1 et 3, et etiam est sententia Augustini, lib. 2, Conf., cap. 4 et 6.

6. *Explicatur eadem assertio ex disconvenientia eorumdem actuum.* — Differunt tamen inter se actus pravus et honestus, quod actus peccati revera nullo modo pertinet ad veram hominis beatitudinem, quæ in Deo consistit, nec tanquam pars ejus, nec tanquam perfectio accidentalis illius; actus autem honestus, secundum suam honestatem et speciem consideratus, pertinet aliquo modo ad decorem et perfectionem beatitudinis. Unde fit secundo, ut actus malus ex natura sua non sit medium ad consequendum Deum, quatenus est finis

ultimus hominis: actus autem honestus de se sit accommodatus ad consequendum hunc finem: atque hinc tandem actus honestus simpliciter dici potest natura sua tendere in Deum tanquam in finem sibi proportionatum, et quia ex se placet Deo, et ad ipsum est referibilis: actus pravus non dici potest proprie, et simpliciter esse propter Deum, cum prædicta omnia in illum non conveniant, sed tantum secundum quid ac remote dicetur esse propter imitationem quamdam divinæ perfectionis, quam suo modo intendunt omnia naturalia agentia, in quo est quodammodo peccator inferior illis, quoniam debito modo, et juxta ordinem divinæ providentiæ intendunt omnia naturalia agentia assimilari Deo: peccator vero ut sic, indebito modo, et præter ordinem quærit assimilari Deo, et ideo impropriissime dicitur operari propter Deum.

DISPUTATIO IV.

DE BEATITUDINE IN COMMUNI; AN SIT, ET QUID SIT.

Beatitudo Hominis re ipsa idem est cum ultimo fine cum solum differre videantur, quod sub nomine finis indicat formalem rationem causæ: sub nomine autem beatitudinis solum dicit rationem boni perfecti et consummati: unde Deus dicitur habere beatitudinem perfectam, quamvis non habeat proprie ultimum finem: in homine vero quia beatitudo est res ab ipso distincta, quæ illam movet ad sui amorem, et inquisitionem propter seipsam et reliqua omnia in ipsam ordinando ut in bonum perfectum, sicut Aristoteles dixit 1, Ethic., cap. 4, ideo beatitudo habet rationem finis. Atque ob hanc causam, postquam dictum est de communi ratione et causalitate finis ultimi, oportet inquirere, quid sit finis ultimus, seu quæ sit vera hominis beatitudo: de qua tria potissimum disputantur: Quid sit? Quæ perfectiones illam consequantur? Et quomodo appetatur, vel comparetur? Antequam vero ad hæc accedam, oportet de significatione vocis, et de quæstione, an sit beatitudo, pauca præmittere.

SECTIO I.

Quæ sit communis ratio beatitudinis, et propria hujus vocis significatio.

1. *Quorumdam non contemnenda acceptio duplex beatitudinis.* — Hæc quæstio est prima omnium, juxta Aristotelem 1, Poster., cujus materia est maxime necessaria, ut fixum ac certum scopum possit habere disputatio: nam ex defectu ejus, scholastici in hac re multiplicatis hujus nominis acceptionibus, plures quæstiones revocant ad disputationem de modo loquendi, ut videre licet in Scoto, in 4, dist. 49, quæst. 3, 5 et 6, et Durando, quæst. 4 et 6, Paludano, quæst. 3, Majore, quæst. 1 et 5, Ochamo, in 4 quæst., art. 4, et Olchoto, q. 8, articulo 2, apud quos, omissis aliis divisionibus, de quibus dicam in sect. 2, illa est celebrior, quod *beatitudo* interdum est nomen collectivum, significans aggregatum omnium perfectionum hominis; interdum vero significat simplicem perfectionem, verbi gratia, perfectissimam hominis operationem. Quam distinctionem alii rejiciunt tanquam gratis, et sine fundamento contictam, quoniam *beatitudo* nomen univocum est, atque ita unam aliquam rationem significare debet. Sed revera non potest rejici, quia et in re ipsa, et in usu sapientum habet magnum fundamentum; sed proprie et commode explicari.

2. *Prima beatitudinis acceptio ex sententia auctoris.* — Primo ergo beatitudo significare potest statum quemdam felicem, in quo habebit homo plenitudinem bonorum et complementum suorum desideriorum, qui interdum in sacra Scriptura nomine *Regni cælorum* appellatur Matth. 25: *Venite, benedicti, accipite regnum:* interdum nomine *vitæ æternæ*, ibidem: *Et ibunt hi in vitam æternam:* interdum nomine *gloriæ, Et ita intrare in gloriam suam*, Luc. 23. Atque hoc modo videtur definiisse beatitudinem Boetius, dicens: *Est Beatitudo status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sic etiam intelligi potest quod Augustinus dixit 15, de Trinit., cap. 5: *Beatus est qui habet omnia quæ vult;* et quod dixit, libro de libero Arbitrio, cap. 13: *Beate vivere, est bonis veris certisque gaudere.* Sic Gregorius Nyssenus, lib. de Beatitud., in princ.: *Beatitudo,* inquit, *est comprehensio quædam omnium earum rerum quæ in homine intelliguntur, a qua nihil abest eorum, quæ pertinent ad bonorum desiderium, atque cupiditatem.* Sic etiam D. Thomas 1, 2, quæst. 5, art. 3 et 4, dicit, beatitudinem esse *perfectum, ac sufficiens bonum, omne malum excludens, et omne desiderium implens.* Sic denique videtur loqui interdum de beatitudine Aristoteles dicens, *bene vivere, et bene agere, et felicem esse, eadem esse putant omnes* 1, Ethic., cap. 4. Et ratio adjungi potest supponendo hujusmodi statum esse possibilem ho-

mini, et ad perfectam omni ex parte felicitatem requiri: nam hic status concipitur per modum unius completi et consummati boni: ergo potest una voce significari. Quid ergo impedit quominus hac voce *beatitudo* vel *felicitas* significetur, cum hæc sit accommodata, et nulla alia sit ad hoc imposita. Et confirmatur, nam in homine solemus distinguere beatitudinem animæ et beatitudinem corporis, et sic dicimus, Christum in via habuisse animæ beatitudinem, non tamen corporis, et sancti dicunt animas nunc esse beatas, non tamen habere beatitudinem omni ex parte completam: ergo in his omnibus locutionibus supponitur *beatitudinem* uno modo significare hujusmodi statum omni ex parte perfectum.

3. *Secunda acceptio magis propria.*—Magis vero proprie juxta scholasticam consuetudinem accipi solet beatitudo prout significat summam quamdam perfectionem hominis, qua conjungitur optimo ac summo bono, seu fini ultimo suo, quæ alio modo dici solet perfectissima hominis operatio, qua suum finem ultimum consequitur. Atque hoc modo frequentius videtur loqui de beatitudine Aristoteles 1 et 10, Ethic., et D. Thomas 1, 2, quæst. 2, cum docet, beatitudinem consistere in contemplatione, vel in optima operatione; si vero requirit alia bona ad statum beatificum, solum est quatenus huic optimæ operationi deserviunt, ut aliquo modo perficiunt hominem in ordine ad illam. Atque hoc modo loquitur de beatitudine frequentius D. Thomas in hac materia, et tota quæst. 2, in 1, 2, et cum absentia beatitudinis excludit cætera bona creata præter Deum, et quæst. 3, artic. 1 et 4, et sæpe alias cum docet beatitudinem consistere in adeptione seu possessione summi boni. Item eadem ratione dicunt sæpe et sancti Patres et philosophi, hominem esse capacem beatitudinis secundum animam, et non secundum corpus, si enim sit sermo de collectione bonorum, hæc partim in anima, partim in corpore reperiuntur: tamen loquendo proprie de beatitudine in prædicta significatione pro adeptione ultimi finis, hæc in anima reperitur, ut postea dicemus, et ideo sancti in solis animabus dicuntur simpliciter beati, quamvis careant ex parte bonorum, quæ ad corpus pertinent: et similiter Christus in via fuit beatus propter beatitudinem animæ. Denique hac ratione dicitur solus homo proprie capax beatitudinis, ut docuit Augustinus, lib. 83, Quæst., quæst. 5, et lib. 12, de Civit., cap. 1, nam si sit sermo de statu perfecto, et de collectione omnium perfectionum, quæ naturæ debentur, sic unaquæque res juxta capacitatem suæ naturæ potest dici capax suæ felicitatis, si sit in statu perfecto juxta naturam suam; tamen quia beatitudo proprie significat, et requirit conjunctionem cum ultimo fine, attingendo illum aliquo modo in se per propriam operationem creaturæ capacis beatitudinis, ideo sola creatura rationalis dicitur capax beatitudinis simpliciter, quia illa sola est capax hujus operationis, in qua consistit beatitudinis essentia.

4. Ratione denique ita potest hoc declarari, quia licet ad statum perfectum beatitudinis multa concurrant, tamen necesse est, ut inter illa aliquid sit summum, ad quod cætera referantur, vel ex eo tanquam ex primo fonte dimanent, aut in eo eminenter contineantur: quia non potest esse aggregatio multorum perfecta, sine aliquo ordine multorum inter se: illud ergo, quod est summum et perfectum in eo statu, dicitur essentia beatitudinis: cætera vero sunt veluti proprietates aut accidentia ejus. Vel aliter, quamvis multa bona reperiantur in beato, non tamen per omnia attingit suum supremum finem, aut illum consequitur: ergo non omnia æque pertinent ad beatitudinem, neque ad rationem ultimi finis: ergo beatitudo significat perfectionem ultimam ad quam cætera referuntur; merito essentia beatitudinis non dicitur consistere in tota illa collectione, sed in eo, quod est in illa supremum et ultimum: hoc igitur proprie significare potest hæc vox *beatitudo;* atque hoc fere modo utemur illa in tota hac materia; statum vero beatitudinis ad tollendam æquivocationem hoc modo semper appellabimus, quamvis in eo statu possit esse latitudo, et in illo oporteat aliqua distinctione uti, quam opportuniori loco trademus.

5. *Beatitudo partim formalis, partim objectiva. — Descriptio integræ beatitudinis.* — Atque ex his sequitur primo, quod sicut supra agentes de fine diximus interdum finem significare rem, quæ intenditur: interdum vero consecutionem illius rei, ita in præsenti in beatitudine duo possunt considerari, aliud est res, qua vel quibus beatificamur, aliud est consecutio illius rei; illa vocatur objectum beatitudinis, seu beatitudo objectiva: hæc vocatur beatitudo formalis, seu per modum consecutionis: utraque vero constituit unam beatitudinem, quia una sine altera beatificare non potest, sed utramque in suo genere concurrere necesse est. Unde concludi potest formalis quædam, et generalis descriptio beatitudinis,

saltem quoad quid nominis, *est enim consecutio ultimi, ac supremi boni, quod ab homine desiderari potest, et in quo cætera virtute continetur, seu ad illud referuntur :* quæ descriptio ex communi consensu omnium, qui de beatitudine loquuntur, sumitur ; et sacra Scriptura etiam hac ratione de beatitudine loquitur per modum possessionis, seu consecutionis, Matth. 25, *possidete regnum :* 1, ad Corinth. 4: *Sic currite et comprehendatis,* ad Philip. 3 : *Sequor. si quo modo comprehendam.* Et ratio esse potest, quia beatitudo dicit terminum, quamdiu autem homo inquirit, non quiescit, terminatur autem inquisitio ad acquisitionem: ergo necesse est ut beatitudo in acquisitione consistat. Quod exemplo falsæ beatitudinis declarari etiam potest, nam avarus, qui beatitudinem suam ponit in divitiis, non censet se beatam illas inquirendo, aut vendendo, sed obtinendo et possidendo ; et idem de similibus. Idem ergo erit in vera beatitudine, quæ consistit in consecutione veri ac supremi boni. Sic Gregorius Nyssenus explicans sextam beatitudinem, *Beati mundo corde.*

Sed inquiret aliquis, quæ sit formalis ratio hujus consecutionis. Respondetur nunc in communi solum dici posse consistere in aliqua conjunctione hominis cum illo bono, quo beatificandus est. An vero hæc conjunctio fiat per unionem, vel operationem, vel alio modo, pertinet ut ita dicam, ad materialem rationem beatitudinis, quæ postea est a nobis explicanda : nam ex formali ratione consecutionis, ut sic, illud proprie definiri potest. Itaque videtur hæc ratio in hoc consistere, quod res, seu bonum, ita possideatur ac teneatur, sicut appetitur et desideratur ; nam cum hæc consecutio sit terminus desiderii, et satietas ejus, tunc censetur res consecuta quando ita obtinetur sicut desideratur, quod videre licet in falsa beatitudine, nam qui illam ponit in divitiis, eas assequitur per dominium et possessionem; qui vero in delectatione ciborum, habebit consecutionem per sensum gustus et tactus, et sic de cæteris : ergo sicut in falsa beatitudine, consecutio respondet pravo appetitui, ita in vera beatitudine illa censetur vera consecutio quæ terminat, et apta est satiare perfectum ac rectum appetitum veri, et summi boni ; et quoniam hic appetitus est consentaneus, et proportionatus fini, seu objecto suo, ideo consecutio illi respondens erit etiam proportionata tali objecto, atque adeo talis erit, qualis res illa, quæ summum bonum postulaverit, seu quatenus natura sua apta fuerit ut possideatur et teneatur ; qualis autem in particulari sit, postea dicemus.

SECTIO II.

Utrum ostendi possit beatitudinem hominis esse possibilem, aut futuram esse ?

1. Ratio dubii est, quia perfecta beatitudo repugnat cum imperfectione humanæ naturæ : quomodo ergo ostendi potest humanam naturam esse capacem tantæ perfectionis ? Antecedens declaratur primo, quia beatitudo, ut diximus, requirit collectionem omnium bonorum, et excludit omnia mala : homo autem natura sua subjectus est multis malis, et miseriis, quæ vitare non potest. Secundo, et principaliter, quia pars beatitudinis, et via necessaria ad illam consecutionem, est nihil mali velle, seu carere peccato, quod non potest homo sua natura, cum constet contrariis affectibus, et inter se pugnantibus. Tertio, quia de ratione beatitudinis est æternitas, nam qui timet carere bono, quod habet, non potest esse beatus; sed homo, ut homo, non est perpetuus natura sua : ergo. Dicet fortasse aliquis, hanc rationem totam solum procedere de beatitudine priori modo accepta, ut significat collectionem bonorum omnium, non vero de essentia beatitudinis. Sed contra hoc est, quia licet tota collectio bonorum non sit de essentia beatitudinis, tamen de ratione beatitudinis essentialis est, ut secum afferat, et postulet statum illum perfectum : ergo requirit subjectum capax illius status.

2. In hac quæstione agere possumus solum formaliter de beatitudine prout a nobis definita est, an homo sit capax illius, vel materialiter, seu in particulari, an cognosci possit qua re et quo modo beatificandus sit homo : et hoc modo tractat illam Scotus in 4, dist. 49, quæst. 2, et contendit, posse ratione naturali probari esse hominem capacem beatitudinis consistentis in visione Dei : quam quidem sententiam ego falsam existimo : sed non potest hic ex professo probari, donec ratio et natura illius beatitudinis magis cognita sit : et ideo in priori tantum sensu breviter est hæc quæstio expedienda, in qua præterea potest esse sermo aut de capacitate tantum, aut etiam de facto an possit probari, hominem aliquando posse consequi beatitudinem suam. Denique in hoc procedere quæstio potest, aut ex principiis revelatis, aut ex solis principiis naturæ.

3. Dico ergo primo secundum fidem : Certum est hominem esse capacem absolutæ et

perfectæ beatitudinis, et de facto consecuturum illam. Probatur, quia Deus in sacra Scriptura promisit hanc beatitudinem omnibus, ut per se constat: hæc autem promissio supponit in homine capacitatem ad recipiendam illam, quia Deus non promittit impossibilia. Rursus quamvis Deus non promittat hanc beatitudinem omnibus absolute, sed justis, et consequenter promissio respectu omnium non sit absoluta, sed conditionata, scilicet, *si in justitia decesserit:* tamen et ex eadem sacra Scriptura, et ex aliis regulis fidei, constat et posse, et de facto impleri hanc conditionem in multis hominibus. Quod denique illa sit beatitudo absoluta et perfecta, constat ex modo, quo de illa loquitur, et ex his, quæ de illa docet, vocat enim illam supereminens bonum, *quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit,* vocat *æternum gloriæ pondus, æternum gaudium,* quod negat omne malum, et omnem tristitiam, et alia similia, quæ postea videbimus.

4. Dico secundo, ex principiis naturæ probari potest, hominem esse capacem alicujus beatitudinis. Probatur primo experimento ipso, nihil enim magis receptum fuit apud omnes philosophos, quamvis enim de re, in qua consistit beatitudo humana, fuerit inter illos infinita dissensio ut sequenti disputatione attingam: tamen quod aliqua sit beatitudo hominis fuit summa consensio, et ita hoc sumit tanquam primum fundamentum moralis philosophiæ Aristotelis, in 1, Ethic. Secundo declaratur ratione in superioribus tacta, quia homo habet aliquem finem ultimum: ergo potest illum consequi, alias frustra et insipienter ordinaretur in illum: sed consecutio finis ultimi est beatitudo: ergo.

5. Dices, hac ratione probaretur bruta esse beatitudinis capacia, quia etiam habent suum finem ultimum, et possunt pervenire ad suam ultimam perfectionem. Scotus supra respondet esse aliquo modo capacia cujusdam beatitudinis imperfectæ: tamen Aristoteles 10, Ethicor., cap. 8 et 9, et Augustinus, quem nuper citavi, simpliciter negant bruta esse capacia beatitudinis, et Gregorius Nyssenus, in lib. de Beatitudinibus, dicit, hominem esse capacem beatitudinis, quia est ad imaginem Dei, quod est proprium intellectualis naturæ: igitur secundæ rationi factæ addendum est ex D. Thoma 1, 2, quæst. 5, art. 1, quamvis sit finis ultimus omnium, non tamen eodem modo, quia non eodem modo potest attingi ab omnibus: homo enim potest suis actibus immediate attingere Deum cognoscendo et amando: et ideo potest proprie consequi illum finem, atque adeo potest proprie esse beatus: nam, ut recte dixit Scotus, beatitudo significat consecutionem optimi, atque ultimi boni simpliciter: at vero animalia bruta non possunt attingere Deum immediate suis actionibus, sed solum aliquam perfectionem creatam qua aliquo modo imitentur Deum, et ideo non possunt consequi illum finem ultimum secundum se, et ideo non sunt capacia beatitudinis: et hinc est quod homo dicitur immediate creatus propter Deum, aliæ vero inferiores creaturæ sunt immediate propter ipsum hominem, et per illum ultimate tendunt in Deum. Et confirmatur hæc ratio ex naturali appetitu hominis ad beatitudinem, hic enim innatus est omnibus hominibus, ut dicturi sumus late in fine hujus materiæ, et frequenter disputat Augustinus, libro primo, de libero Arbitr., capite decimo-quarto, et lib. de Vita beata, et lib. 10, Confess., cap. 20, et in Enchirid., cap. 25, sed appetitus naturalis fundatur in naturali capacitate, et non tendit nisi in rem aliquo modo naturæ possibilem, quia appetitus naturalis est naturæ consentaneus: ergo beatitudo, quæ est objectum hujus appetitus, est res possibilis homini cujus ipse est capax natura sua.

6. Dico tertio, ex principiis etiam naturæ potest humanis rationibus satis congruentibus ostendi humanam speciem fore aliquando beatificandam. Loquor de specie humana, quia non est necesse ut in omnibus suis individuis consequatur suum finem; quia cum multiplicatio individuorum sit quodammodo per accidens, non est inconveniens aliqua deflectere a suo fine, præsertim quia cum homo sit liberi arbitrii, per eum stare potest quominus suum finem consequatur: satis ergo erit quod in aliquibus individuis hæc species suum finem obtineat. Hoc autem probari potest, quia ad convenientem providentiam auctoris naturæ spectat ita gubernare et dirigere singulas naturas in suos fines ut non omnino illis frustretur: primo quidem, quia viderentur frustra creati homines propter talem finem, si nunquam neque in ullo individuo illum essent consecuturi: quid enim prodesset hominis capacitas beatitudinis, si nunquam esset implenda? Secundo, quia id, quod nunquam accidit in omnibus individuis alicujus speciei etiamsi quamplurima multiplicentur, merito dici potest impossibile, si non omnino physice, seu metaphysice, saltem moraliter, et humano modo loquendo: pertinet autem ad provid

tiam auctoris naturæ, et quodammodo debitum est ipsi humanæ naturæ ita dirigi in suum finem, ut possit illum consequi. Tertio possumus etiam uti ratione, qua Chrysostomus et alii Patres sæpe utuntur ad probandam resurrectionem, nam quidam homines totam vitam in vitiis, et in peccatis transigunt, alii honeste vivunt: pertinet ergo ad providentiam auctoris naturæ illos punire, hos remunerare: ergo respondere debet operibus virtutis aliquod beatitudinis præmium.

7. Dices, absolute loquendo, potuisse Deum ita gubernare humanas res, ut nullus hominum ad beatitudinem perveniret, permittendo omnes labi in peccatum, et in eo durare usque ad finem vitæ, sicut multis speciebus Angelorum evenisse creditur. Respondetur: ideo non dixi rationes factas esse demonstrationes, sed morales rationes multum suadentes et ostendentes modum providentiæ maxime consentaneum divinæ sapientiæ et bonitati. Unde licet non negemus potuisse Deum id facere de potentia absoluta: negamus tamen id esse satis consentaneum et naturis rerum, et convenienti ordini universi. Ad exemplum autem Angelorum respondetur, illud supponere omnes Angelos esse specie diversos, et in singulis speciebus tantum esse unum individuum: quo admisso, non est similis ratio, quia non poterat species angelica permitti peccare, et cadere a suo fine, quin omnia individua ejusdem speciei permitterentur eodem modo cadere, quia supponunt non esse multa, sed unum, et alioquin fuit conveniens etiam Angelos permitti suæ libertati, et ideo in illis censetur illud non esse inconveniens, quia omnes conveniunt in eodem gradu, et in eodem modo tendendi in suum finem: homines autem habent suum proprium modum, et quodammodo specialem gradum constituunt.

8. Ad rationem dubitandi in principio positam procedendo ex principiis revelatis dicimus duo: Primum est, non posse hominem suæ naturæ viribus, aut per naturales causas illum felicem statum consequi. Secundum est, in hac vita omnino non posse ad illum pervenire, etiam per auxilia gratiæ secundum legem ordinariam. Nihilominus satis est, illum statum fore aliquando possibilem homini cum divina ope, et auxilio. Procedendo autem ex principiis naturæ, dicemus similiter duo sumpta ex Aristotele. Primum est, beatitudinem possibilem homini secundum naturam suam esse imperfectam, non tamen omnino nullam. Et hoc est, quod Aristoteles dixit 1, Ethic., c. 10, posse nos esse beatos, tamen ut homines. Unde non est de essentia cujuscumque beatitudinis, ut absolute et simpliciter excludat omnem defectum, sed primo et per se est de ejus essentia, ut sit consecutio ultimi finis: consequenter vero habet ut excludat omne malum, quantum fieri poterit, juxta subjecti capacitatem. Secundum est, quod Aristoteles dixit 1, Ethic., cap. 7, talis vita superat hominis naturam, non enim hoc *ipso quo homo est ita vivit, sed quo est quid in ipso divinum*, id est, quatenus mentem habet et immortalem animam, in qua posset homo perpetuam beatitudinem consequi, et carere temporalibus incommodis, et aliquo modo satiari juxta naturæ capacitatem.

SECTIO III.

Quotuplex sit beatitudo.

1. Hanc dubitationem etiam præmitto, quia pertinet ad quæstionem an est, et fundamentum erit eorum, quæ dicenda sunt, et ordinis in hac materia servandi. Omitto autem imprimis divisionem beatitudinis, in veram et falsam, quoniam tantum de vera agimus: et falsa in infinitum multiplicari potest pro libito humanæ voluntatis. Omitto præterea divisionem beatitudinis in objectivam et formalem, quia et utraque explicata jam est, et ex utraque consurgit unus finis, et una beatitudo. Denique omitto divisionem beatitudinis in essentialem et accidentalem, quoniam hæc quidem coincidit cum his, quæ diximus de beatitudine vel pro essentia vel pro statu: nam ea, quæ reperiuntur in statu beatitudinis præter essentiam, possunt dici accidentia beatitudinis, quamvis in eis sit latitudo: nam quædam sunt maxime intrinseca, et inseparabilia ab essentiali beatitudine; alia vero sunt magis extrinseca; de quibus omnibus postea videbimus. Notandæ igitur sunt tres, vel quatuor divisiones præcipuæ.

2. *Prima divisio beatitudinis in naturalem et supernaturalem.*—Primo dividitur beatitudo in naturalem et supernaturalem. Hac divisione utitur sæpe D. Thomas, 1, p., q. 23, a. 1, dicens: hominem ordinari ad duplicem finem, alterum naturæ proportionatum, alterum superantem facultatem naturæ; idem autem est finis ultimus et beatitudo, ut diximus. Item q. 62, art. 1, distinguit in Angelis hanc duplicem beatitudinem, et dicit, eos fuisse creatos in beatitudine naturali, non vero supernaturali, juxta doctrinam Augustini, libro de Eccl. dogmat. (si ejus est opus), capit. 59. Addit vero

ibi beatitudinem naturalem esse quodammodo beatitudinem, vel quia comparata est ad supernaturalem, est imperfecta, vel propter aliam rationem, quam infra subjiciam. Eadem distinctione, agens de hominibus, utitur D. Thomas 1, 2, q. 62, art. 1, in corpore, et ad 3, et q. 109, art. 5, ad 3, et q. 110, art. 3, et optime in 3, distinct. 25, quæst. 1, art. 4. quæst. 3, et ex hac divisione colligit etiam necessitatem gratiæ, et divisionem virtutum in infusas, et acquisitas.

3. Et ratione declaratur : nam imprimis quod sit aliqua beatitudo hominis supernaturalis simpliciter de fide certum est, quoniam Dei visio, et amor ac fruitio, quæ illam consequuntur, supernaturalia sunt, ut partim in sequentibus dicemus, partim constat ex materia de charitate et gratia. Ex quibus etiam certum est, media, quibus illa beatitudo comparatur esse supernaturalia, resurrectio etiam ad vitam immortalem et gloriosam omnino supernaturalis est. Datur ergo beatitudo supernaturalis. Quod vero præter hanc detur naturalis præter dicta, sect. præcedenti, potest ex altero membro ita declarari : nam si beatitudo illa supernaturalis est, potuit ergo Deus absque miraculo condere hominem non ordinando illum ad illam beatitudinem, nec providendo illi modum, aut media, quibus illam consequi possit, in quo nihil ageret contra, vel præter id, quod debitum est tali naturæ ; sed homo sic conditus necessario habiturus esset aliquam beatitudinem naturalem, ad quam, si velit, possit pervenire : ergo necesse est præter supernaturalem beatitudinem dari in humana natura aliquam beatitudinem naturalem. Major mihi videtur certa, primo ex communi consensu theologorum, qui in hoc sensu distingunt hominem constitutum in puris naturalibus, ab homine elevato ad finem supernaturalem, et utrumque statum censent esse possibilem, quoniam alias hominem esse ordinatum in hunc finem naturalem, esset debitum ipsi naturæ, et consequenter non esset donorum gratiæ, ut recte dixit Thomas, 1, 2, q. 110, art. 4, ad 2, gratia enim supra omne naturæ debitum. Consequens autem est valde falsum,magnamque præbens occasionem errori Pelagii : quia si ordinatio in hunc finem esset naturæ debita, etiam media sufficientia ad eumdem finem deberentur naturæ : nam sicut qui dat formam, dat consequentia ad formam; ita qui dat finem, necesse est ut conferat media conducentia ad illum finem, alias superflua esset talis ordinatio ad talem finem, præsertim,quia media et finis debent inter se servare proportionem, et ideo sunt ejusdem ordinis, et sub eadem providentia cadunt. Propria vero ratio a priori est, quia finis non debetur nisi ratione ipsius esse quasi primarii et substantialis : finis ergo supernaturalis solum correspondet ipsi gratiæ, quæ est participatio veluti substantialis divinæ naturæ. Sicut ergo hæc gratia non est debita humanæ naturæ, ita nec beatitudo illa, quæ est proprius finis illius : sicut ergo potuit humana natura creari absque gratia, et absque ulla promissione illius, salva omni proprietate et providentia tali naturæ debita, ita potuit creari sine ordinatione ad finem supernaturalem.

4. Jam vero probanda est minor propositio principalis rationis, et probatur facile ex dictis supra, quia homo sic creatus haberet aliquem finem ultimum, et illum posset suis actionibus aliquo modo attingere cognoscendo et amando illum : ergo esset capax alicujus beatitudinis proportionatæ et connaturalis sibi : ergo in humana natura datur aliqua beatitudo naturalis præter supernaturalem. Dices : Esto, hoc verum sit de homine in puris naturalibus condito, non inde fit etiam nunc habere hominem hanc beatitudinem naturalem. Respondetur, aliud esse loqui de re, aliud de nomine: nam quod ad rem attinet, non potest homo nunc non esse capax illius beatitudinis, seu perfectionis, quam haberet in puris naturalibus, quia nunc est eadem natura, et consequenter eadem capacitas : unde cum gratia non destruat naturam, sed perficiat, non privat illam hac perfectione naturali. Et ita certum est in supernaturali beatitudine habiturum hominem omnem perfectionem sibi connaturalem, quomodo probat D. Thomas, 1 p., q. 12, a. 12, hominem videntem Deum non privari cognitione naturali Dei, quin potius maxime in illa perfici; et idem proportionaliter est de amore. Quod vero spectat ad modum loquendi, facile concedemus naturalem beatitudinem non mereri nunc beatitudinis nomen absolute dictæ, et sine aliquo addito diminuente, quia in homine elevato ad finem supernaturalem illa non habet rationem ultimi termini, seu perfectionis ultimæ, propter quod si aliquis homo fortasse illam habere posset absque alia, ut aliqui existimant de pueris excedentibus in solo originali peccato, non posset dici simpliter beatus, sed potius miser, quia creatus est.

5. *Secunda divisio in beatitudine patriæ et viæ.* — Secundo dividitur beatitudo in beatitudinem perfectam vitæ futuræ et imperfec-

tam hujus vitæ. Hac utitur frequenter divus Thomas in hac materia, patet 1, 2, quæst. 3, art. 2, ad. 4, et art. 5, et quæst. 5, art. 3, et habet fundamentum in Aristotele 1, Ethicor., cap. 9 et 10, et potest accommodari utrique membro præcedentis divisionis. Et ita potest facile reddi illius ratio : nam quod spectat ad supernaturalem beatitudinem, certum de fide est secundum legem ordinariam, et, seclusis privilegiis, non obtineri in hac vita in tota sua perfectione essentiali, postea suo loco disputabimus : necesse est tamen ut pro tempore hujus vitæ aliquid sit optimum etiam in ordine gratiæ, per quod homo maxime conjungatur suo supernaturali fini quantum pro hoc statu potest : illud ergo habebit rationem beatitudinis hujus vitæ, quæ licet comparata ad illam, quam speramus, sit imperfecta et revera non sit beatitudo, quia non sistit in illa, sed futuram inquirit per illam : nihilominus in ordine ad hunc statum viæ, dici potest beatitudo, quia est optimum et ultimum ejus.

6. Atque eadem ratio facile applicari potest ad beatitudinem naturalem quæ in suo gradu, et ordine cum majori perfectione acquiri posset in hac vita quam supernaturalis beatitudo in ordine suo, quia posset homo in hac vita cognoscere et contemplari Deum in creaturis, illum amare et alia honesta opera exercere, quæ omnia majorem proportionem habent cum cognitione, et amore Dei naturali, quæ potest habere anima separata, quam habeat cognitio fidei, verbi gratia, cum visione clara Dei. Atque ita philosophi naturalem beatitudinem hominis posuerunt præcipue pro statu hujus vitæ : supposita vero animi immortalitate, necesse est, ut etiam post hanc vitam possit esse beata, quæ dicitur etiam beatitudo hominis ratione partis præcipuæ : an vero illa etiam beatitudo communicanda esset corpori, stando in providentia naturali, attingemus alio loco. Atque ex hac duplici divisione colligitur ordo servandus in hac materia : nam primo ac præcipue dicendum est de beatitudine supernaturali futuræ vitæ, et obiter attingemus quæ pertinent ad beatitudinem imperfectam, scilicet, naturalem hujus vitæ, postea vero de naturali beatitudine in utroque etiam statu disseremus.

7. *Tertia divisio beatitudinis in speculativam et practicam.* — Tertio dividi solet beatitudo in speculativam et practicam : et habet fundamentum in Aristotele 10 Ethic., cap. 7, 8 et 9, et illa etiam utitur D. Thomas, 1, 2, quæst. 3, art. 7, et quæst. 5, art. 4, et alii theologi in 4, dist. 49, præsertim Paludanus, quæst. 4, art. 2. Et videtur in eo fundata hæc divisio, quod ad consummatam hominis beatitudinem requiritur perfectio non tantum cognitionis, sed etiam operis, seu, quod idem est, scientia et virtus. Nihilominus tamen hæc divisio non est admodum necessaria vel propria, quia vel neutra istarum est beatitudo hominis, sed pars beatitudinis ejus, quæ ex utraque conflatur : vel certe (quod verius est) si altera tantum est beatitudo, altera non meretur hoc nomen, nisi valde improprie, quatenus est aliquid ad completum statum beatitudinis necessarium. Et ita sentiunt Aristoteles et D. Thomas de felicitate, quia cum non sit propter se, sed propter aliud non habet propriam beatitudinis rationem, ut postea latius videbimus.

8. *Quarta divisio.* — Quarto dividitur a quibusdam beatitudo in beatitudinem hominis et in beatitudinem tantum potentiæ alicujus, quomodo beatitudo hominis, verbi gratia, licet non consistat in amore, tamen beatitudo voluntatis dicetur consistere in amore. Sed hæc divisio nec ab aliis auctoribus celebrata est neque ab Scoto probatur aliqua ratione, neque aliquam utilitatem affert ad ea quæ dicenda sunt; et præterea valde improprie dicitur potentia beatificari, persona enim est vel natura, quæ proprie per personam beatificatur. Tandem vel operatio potentiæ est consecutio ultimi finis integra, vel partialis; aut nullo modo est consecutio : si primum, per talem operationem non solum persona, sed etiam potentia beatificatur vel in totum, vel ex parte, quia per talem operationem consequitur aliquo modo suum finem; si vero dicatur secundum, talis operatio nec erit beatitudo hominis, nec personæ, cum sermo sit de beatitudine propria, quæ consistit in consecutione ultimi finis. Solum igitur duæ primæ divisiones ad discursum hujus materiæ nobis deserviunt.

DISPUTATIO V.

DE OBJECTO HUMANÆ BEATITUDINIS.

Expedita quæstione, an sit beatitudo; sequitur explicanda quæstio, quid sit : et quoniam formalis beatitudo, ut infra dicam, in operatione consistit, quæ speciem et rationem suam sumere solet ab objecto, ideo primum omnium de objecto dicendum est; quod præcipue tractat D. Thomas, 1, 2, in tota quæst. 2, et attingit etiam in sequenti, partim in art. 1, partim

in 6 et 7, et late 3, contr. Gent., a cap. 27 usque ad 63. Reliqui doctores in 4, dist. 49. Solum est in hoc principio advertendum, hanc disputationem de objecto, communem esse omni beatitudini tam naturali quam supernaturali vitæ præsentis et futuræ, conveniunt enim omnes in illa re, in qua beatitudo consistit, quamvis de modo attingendi, vel consequendi illam sit diversitas, ut postea videbimus.

SECTIO I.

Utrum omnes creaturæ sine Deo possint esse sufficiens objectum humanæ beatitudinis.

1. *De hominum beatitudine scriptores varii.* —*Unum genus bonorum.* — *Alterum genus.*— *Tertium genus.*—Hæc quæstio celebris fuit inter antiquos philosophos, inter quos fuit magna opinionum varietas in explicanda hominis beatitudine, de quibus, quia prolixum esset illas referre, legi possunt ex philosophis Aristoteles, lib. 11, Ethic. et 10, Cicero, lib. de Finibus, et in Paradoxis ; ex Patribus vero Augustinus 10, de Civit., a principio, et cap. 56, et tractatu de Epicureis et Stoicis : obiter Ambrosius, lib. 2, de Officiis, cap. 2, et Clemens Alexandrinus, lib. 2, Stromat., circa finem, Lactantius, lib. 3, de falsa Sapientia, præsertim a cap. 7, et Boetius, lib. 2 et 3, de Consolatione. Breviter omnia creata bona possunt ad 3 capita revocari ; in primo sunt bona externa, quæ dicuntur bona fortunæ, et intrinsece non afficiunt ipsum hominem, ut sunt quatuor illa, de quibus D. Thomas, disp. 1, 2, quæst. 1, art. 4, divitiæ, honor, fama, potestas, de quibus non invenio philosophum aliquem asseruisse in illis solis consistere beatitudinem, licet aliqui ea conjunxerint cum aliis bonis. In secundo capite sunt bona corporis, ut sunt sanitas, robur ; et ad hoc caput etiam spectat voluptas corporis et indolentia, et in his bonis multi beatitudinem constituunt, ut Carneades apud Ciceronem, lib. 5, de Finib., qui hæc vocabant prima bona naturæ : et Aristipes apud Lactantium supra. Et multi in hunc modum interpretantur sententiam Epicuri, ut Augustinus supra, et D. Thomas 3, contra Gent., et Lactantius, et alii dicant esse locutum de animæ voluptate. In tertio ordine sunt bona animæ, per quæ intelligere possumus, aut animam ipsam, et perfectiones illi inhærentes, aut etiam extrinsecum aliquod bonum per modum principii vel objecti. Et hoc modo etiam Deus inter bona animæ comprehenditur : hic igitur de omnibus bonis agimus, excepto Deo.

2. *Prima assertio negativa de bonis fortunæ.* — Dico ergo primo, bona fortunæ per se sola non possunt hominem beatificare. Hanc conclusionem tractat bene ex scholasticis Major, dist. 49, quæst. 1, et est non solum certa, sed etiam evidens. Et probatur primo generatim ; quia omnia hæc bona imprimis sunt inferioris ordinis ; deinde sunt extrinseca et nec perficiunt hominem in se ipso, neque possunt esse objecta perfectorum actuum : tertio, non sunt bona stabilia, sed facillime amittuntur, etiam nobis invitis et sine culpa : quarto, his bonis etiam iniqui abundant, imo facilius illa consequuntur : quinto, unum sine alio non satiat appetitum, nec omnia simul sine salute.

3. Ratio breviter de singulis, nam primo divitiæ non sunt propter se appetibiles, sed solum ut instrumenta vitæ : deinde difficillime acquiruntur et difficilius conservantur ; et si inordinate, ac propter se amentur, nunquam satiant appetitum : *avarus* enim *nunquam implebitur pecuniis*, Eccl. 15. Et propter hanc causam Christiana religio non solum non constituit beatitudinem in divitiis, sed etiam constituit eas despicere, ut beati esse possimus. De qua re legi potest Augustinus, sermon. 40, ad fratres in Erem., et 28, de verbis Apostoli, Gregorius, 3 part. Pastoralis, admonit. 27, homil. 69 et 70, in Matth. 20, de honore ait Aristoteles, Ethicor. 1, cap. 5, esse in honorante, non in honorato, et pendere ex arbitrio ejus, et ideo non posse consistere in illo beatitudinem, ut probant etiam rationes factæ de divitiis : potius ergo est quid consequens beatitudinem, quia honor debetur virtuti, et est testimonium excellens ; beatitudo autem debet potius consistere in aliqua excellentia, quam in testimonio ejus : et hoc modo dicitur Deus interdum honorare Sanctos suos in præmium virtutis, quia ita illos perficit, et excellentes facit, ut reddat honore dignissimos, et hoc modo dicitur in psalm. 138 : *Nimis honorati sunt amici tui, Deus ;* et Sapient. 5 : *Existimabamus vitam illorum insaniam, et finem illorum sine honore ; ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Tertio, eadem est ratio de fama, quæ etiam est bonum extrinsecum, et consistit in aliorum opinione, quæ sæpe non est in potestate nostra : hoc autem præcipue intelligendum est de fama, seu gloria, quæ potest esse in mente creaturæ : nam illa bona fama, quam habere possumus in mente Dei, ut Cajetanus notat 1, 2, quæst. 2, art. 3, conferre potest ad

nostram beatitudinem, saltem causaliter, quia Deus illis confert beatitudinem, quos bonos et justos cognoscit, et hæc ipsa scientia, quatenus est ipsemet Deus, potest pertinere ad objectum nostræ beatitudinis, quamvis non proprie nos beatificet ea ratione, qua terminantur ad nos per modum scientiæ visionis : sed quatenus in se est infinitum bonum, ut postea latius declarabimus. Hic vero inquiri poterat, an hæc bona honoris, et famæ, quamvis non sint ultimum bonum, sint saltem per se appetibilia, ut finis proximus : sed hæc res pertinet ad 2, 2, quæst. 131. Tandem rationes factæ eodem modo procedunt de potestate dominandi; nam etiam hoc bonum est valde extrinsecum, et inferioris ordinis : non est autem bonum stabile, et auferri potest nobis invitis, et in eo sæpe excellunt homines iniqui. Ac denique non magis potest satiare hominem adeptio famæ et honorum, quam divitiæ. Denique de insufficientia horum bonorum, et moderatione in eis adhibenda, legi potest Chrysostomus, homil. 25, et quæst. 3, ad populum, Augustinus in psalm. sexagesimum tertium, Gregorius 18, Moralium, et Bernardus, serm. 13, in Cant.

4. *Secunda assertio negativa de bonis corporis.* — Dices secundo : nullum corporis bonum, etiam voluptas, potest esse objectum humanæ beatitudinis. Hæc assertio etiam est evidens, et ita probata semper fuit a melioribus philosophis et contraria rejecta ut absurda et indigna hominibus, adeo ut Stoici dicerent, hæc inferiora commoda non esse appellanda bona præter unum, nempe honestum bonum : in quo tamen non recte dixerunt; habent enim hæc aliquam bonitatem et conjunctionem cum natura : ea tamen ab homine expetenda non est, nisi cum honestate sit conjuncta. Et hinc facile probatur conclusio, quia hæc bona corporis sunt infima, et quodammodo aliis animalibus communia; homo autem ut supra ex Aristotele dicebamus, non est capax beatitudinis secundum id, quod commune habet cum brutis, sed secundum id, quod in eo divinum est. Deinde, quamvis homo habeat bona corporis, verbi gratia, salutem, robur, indolentiam, etc., si tamen careat aliis bonis, etiam extrinsecis, ut honore et fama, etc., non est contentus, nec satiatus : ergo non sunt hæc sufficiens bonum hominis, cum nec per se sola sufficiant, nec secum afferant alia, quæ necessaria sunt. Quæ omnia eodem modo procedunt de voluptate, qua possent aliæ rationes fieri : nam hæc sæpe est rectæ rationi contraria, et impedit spiritualia bona : imo si sit nimia, ipsi etiam corpori nocet, et dolores atque ægritudines affert; si autem sit temperata, majus bonum est virtus, quæ illam moderatur : et hæc ipsa moderatio est signum, voluptatem non esse propter se expetendam, sed solum quoad necessarium fuerit, vel ad conservandam naturam, vel ad rectas operationes exercendas. Aliæ rationes videri possunt in divo Thoma 3, contra Gentes.

5. *Tertia assertio negativa de bonis spiritualibus creatis.* — Dico tertio : etiam bona animi creata per se sola non sufficere ad hominis beatitudinem. Probatur, quia inter hæc bona primum est ipsa anima, quæ quidem est subjectum suæ beatitudinis, non tamen esse potest objectum, quia non potest esse finis ultimus sui ipsius, et ideo non potest in se conquiescere : nam sicut non est a se, ita non potest esse seipsa beata, sed quærit aliud melius se et optimum, in quo quiescat. Secundo sunt inter hæc bona illa, quæ formaliter inhærent ipsi animæ, ut sunt potentiæ suæ et actus, et in his consistere quidem potest formalis beatitudo, non tamen objectiva, quia hæc minus perfecta bona sunt, quam ipsamet anima, saltem quoad entitatem substantialem. Dices : visio beata numeratur in his bonis, et tamen illa posset esse sufficiens objectum beatitudinis : nam si quis videret in alio homine hujusmodi visionem, esset beatus, quia necessario videret Deum. Respondetur, etiamsi concedatur totum, non esse contra conclusionem, quia, si videndo illam visionem, videtur Deus, non ideo erit aliquis beatus, quia videt visionem, sed quia videt Deum : visio autem ipsa erit veluti medium cognitum ducens in Deum, si autem viso illo actu non necessario videtur Deus, quod fortasse verius est, cessat etiam argumentum, quia tunc illa visio ut objectum, non esset sufficiens ad beatificandum.

6. *De Angelis.* — Ultimo connumerari possunt inter hæc bona Angeli, quatenus sunt objecta, quorum cognitione multum perficitur mens hominis : et hoc etiam non potest sufficere ad beatitudinem hominis, qui est capax majoris boni, ut jam dicam : et quia Angeli non sunt per se principium et causa animæ hominis, et ita nec sunt finis hominis : item, nec sunt, nec continent omne bonum, sed sunt quoddam bonum participatum : non ergo possunt satiare hominem. Unde cum D. Thomas 1, 2, quæst. 3, art. 7, dicit, in speculatione substantiarum separatarum positam esse quamdam hominis imperfectam beatitudinem,

non est intelligendus de beatitudine essentiali, etiam naturali et hujus vitæ : sed de quadam accidentali perfectione : lege eumdem 3, contra Gent., capit. decimo-septimo et vigesimo-quinto, et lib. quarto, capit. 54. Dicet aliquis, majorem perfectionem, atque proportionem habet natura Angelica cum humana, quam ipse Deus, quia habet majorem similitudinem et propinquitatem : ergo magis consistit beatitudo humana in cognitione Angelorun, quam Dei. Respondetur negando consequentiam, quia licet habeant majorem proportionem in perfectione entis, non tamen in ratione causæ et effectus, et in ratione finis, et rei ordinatæ ad finem, nec etiam in dependentia et connexione necessaria. Unde fit ut sicut potest esse anima sine Angelis non tamen sine Deo, ita potest esse beata sine Angelis, non tamen sine Deo : fit etiam inde, ut perfectiorem cognitionem Dei possit homo naturaliter assequi in hac vita, quam Angelorum.

7. *Ultima assertio adæquata titulo quæ et de fide.* — Ultimo ex his concluditur, omnia bona creata simul sumpta non posse sufficere ad beatificandum hominem sine Deo, est de fide, ut a fortiori patebit ex his quæ dicemus, sectione sequenti. Ratione probat D. Thomas, 1, 2, quæst. 2, art. 8, ex capacitate potentiarum animæ nostræ, sunt enim universales potentiæ : quia habent universalissima objecta : voluntatis objectum est bonum universale, sub quo omne bonum comprehenditur : bona autem creata sine Deo non complectuntur omne bonum : sed solus Deus est universale bonum : ergo non possunt omnia sine Deo explere capacitatem hominis. Circa quam rationem multa notat Cajetanus, quia videtur in ea committi æquivocatio : nam Deus est bonum universale non in prædicando, sed in causando, et secundum quamdam continentiam eminentialem : objectum autem voluntatis est universale in prædicando : nulla tamen est æquivocatio, sed ex una universalitate fit optimum argumentum ad aliam : nam cum voluntatis objectum sit bonum, et intellectus sit ens, plane comprehendunt Deum sub suis objectis, et ita sunt aliquo modo capaces Dei. Rursus Deus cum sit summum bonum, et summum ens, est præcipua pars, et præcipuum objectum harum potentiarum ; ergo fieri non potest, ut homo secundum has potentias fiat beatus in solis creaturis sine Deo, quia deest illi id, quod est supremum, et optimum in capacitate sua.

8. Unde confirmatur, nam in homine operante secundum rationem duplex facultas considerari potest; altera est speculativa ad contemplandum, et hæc non potest esse contenta si non perveniat ad Deum, qui est supremum intelligibile. Unde recte Gregorius Nazianzenus, orat. 21, de Laudibus Athanasii : *Intelligibilium omnium* (inquit de Deo) *summus est vertex, in quo desiderium omne consistit, ac defigitur, nec supra eum usque fertur, nec enim quippiam sublimius habet, aut habebit unquam mens ulla, quamvis philosophica, et altissima tenens, ac summe curiosa : hoc enim rerum omnium expetendarum extremum est, quo cum pervenerimus, conquiescit omnis speculatio.* Altera facultas humanæ mentis est ad operandum secundum rationem : hæc autem multo minus potest esse perfecta sine Deo, sed solum quando honestissima operatione fungitur, quæ est amor Dei. Propter quod dicit Eccles. ult. : *Deum time, et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo.* Nec contra hoc occurrit difficultas alicujus momenti.

SECTIO II.

Utrum solus Deus sine consortio alicujus creaturæ sit sufficiens objectum beatitudinis.

1. Ratio dubii est, quia licet Deus sit supremum hominis bonum, non tamen est unicum ejus bonum : nam præter Deum, indiget homo ut commode vivat, et bonis corporis, et aliis bonis animæ præter cognitionem Dei, quæ omnia bona naturaliter appetit : ergo non satiatur appetitus hominis Deo : ergo solus Deus non est sufficiens objectum beatitudinis ejus. Nec satisfaciet si quis respondeat, hæc omnia bona contineri in Deo, continentur enim eminenter, non formaliter : homo autem indiget illis prout formaliter illum perficere possunt non tantum secundum eminentiam suam : nec enim erit homo sanus cognoscendo sanitatem, quæ est eminenter in Deo, sed habendo in se formalem sanitatem, et sic de aliis. Secundo auget difficultatem, quia ut homo sit beatus, non satis est videre Deum : sed necesse est ut videat se videre, quia alias, nec amare poterat suam beatitudinem, nec de illa gaudere propter quod quidam dixere, magis consistere beatitudinem nostram in cognitione reflexa, quam in directa : ergo in objecto nostræ beatitudinis non solum continetur Deus, sed visio Dei, illa vero creatura est. Simile argumentum fieri potest de amore, quia, ut simus beati, non satis est videre Deum, sed etiam

videre illum ut summum bonum a nobis dilectum, quia non potest beatificare, nisi quod amatur, et quatenus tale esse cognoscitur, quia beatitudo est satietas amoris, et terminus ejus : ergo in illo objecto includitur non solum Deus, sed etiam amor Dei, qui est quid creatum. Simile etiam est, quia ut simus beati, necesse est ut cognoscamus beatitudinem nostram perpetuo duraturam, alias non posset excludi omnis timor et anxietas, prout ad beatitudinem necesse est : ergo in objecto nostræ beatitudinis includitur non solum Deus, sed etiam perpetua duratio ejusdem beatitudinis ; illam autem duratio creatum quid est. Tandem de beatitudine naturali potest esse difficultas, quia non potest anima nostra cognoscere Deum nisi cognoscendo seipsam, vel aliquam aliam creaturam ; imo nec in beatitudine supernaturali (ut multi existimant) potest videri Deus, nisi visis in ipso aliquo modo creaturis : ergo.

2. In hac quæstione philosophi omnes sensisse videntur indigere hominem præter Deum aliis bonis creatis ad felicitatem suam : non tamen accurate distinxerunt, aut intellexerunt, an illa bona sint essentialia, ut particularia objecta essentialis beatitudinis, vel solum ut dispositiones quædam vel proprietates, seu accidentariæ perfectiones ejus : quinimo etiam inter theologos, Durandus, Olcotus, et alii, quos citavi, disput. præced., sect. 1, contenti illa distinctione beatitudinis quatenus significat aut perfectissimam operationem, aut collectionem omnium bonorum, respondent, solum Deum esse objectum beatitudinis priori modo sumptæ, non tamen posteriori modo. Sed hujusmodi distinctio non deservit ad rem explicandam, sed potius confundit illam : nam juxta illam responsionem videtur sequi, Deum nullo modo esse adæquatum objectum nostræ beatitudinis, sed partiale, quamvis præcipuum. Supponendo ergo sermonem esse de propria, et essentiali beatitudine, advertendum est aliud esse loqui de proprio objecto bono, cujus consecutione beati sumus, alia vero de his, quæ vel cum illo objecto conjuncta sunt, vel ex parte nostra sunt necessaria ad consequendum illud objectum perfecte, et ut in nobis efficiat illos effectus omnes, quos perfecta beatitudo requirit : non enim omnia, quæ hoc modo requiruntur, oportet ut sint proprie objecta beatitudinis essentialis, sicut non omnia quæ sunt necessaria ad introductionem, vel conservationem formæ, nec etiam quæ illa consequuntur, pertinent ad essentiale compositum.

3. Dicendum ergo est absolute et simpliciter, solum Deum esse objectum nostræ beatitudinis essentialis, atque hoc modo illum sine consortio creaturæ sufficere ad nostram beatitudinem. Quam assertionem existimo certam, et ita in ea consentiunt omnes theologi, et colligitur ex modo loquendi sacræ Scripturæ ; primo ex illis locis, in quibus Deus solus ultimus finis noster, ut supra tractavimus, dist. 3, sect. 1, nam idem est finis ultimus, et objectum beatitudinis. Deinde ex illis locutionibus, *beatum dixerunt populum, cui hæc sunt : beatus populus, cujus Dominus Deus ejus.* Psal. 143, et 72 : *Pars mea Deus in æternum ;* et, *Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, sed in hoc glorietur, scire et nosse me,* Jerem. 9. Faciunt etiam illa verba Christi Joann. 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum,* etc., nam de vera beatitudine multi Patres locum illum interpretantur, quos in suo loco indicabo. Docuit etiam hanc veritatem Nyssenus, lib. de Beatitudinibus, beatitudine 6, eamque colligit ex illa promissione Christi, *quoniam ipsi Deum videbunt.* Optime eamdem tractat, et ex sacra Scriptura confirmat Augustinus, lib. 22, de Civitate, cap. 30, *præmium,* inquit, *virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.* Colligitur etiam ex Extravaganti Benedicti XI, quam refert Castro, verbo *Beati,* ubi definit beatitudinem nostram consistere in visione et fruitione Dei. Unde a posteriori confirmari potest. Nam Christus Dominus in via fuit absolute et simpliciter beatus propter hanc visionem et fruitionem, etiamsi affectus esset multis malis pœnæ ; et similiter animæ sanctæ sunt absolute beatæ, quamvis careant corporibus, et consequenter aliis bonis corporis. Et addere possumus, si fingamus non esse in mundo aliam creaturam, nisi unam animam videntem et amantem Deum illam fuisse futuram sufficienter beatam, et tamen nec cognosceret, nec frueretur alia creatura ; quamvis autem supponat necessario existentiam ipsius animæ et facultatum ejus, non tamen per modum objecti, sed subjecti beatitudinis, ut supra dicebamus, ipsa non est finis sui, sed se ipsam debet in Deum referre. Cujus etiam signum est, quia etiamsi fingeremus talem animam non cognoscere seipsam, sed solum videre Deum, ipsoque frui, hoc ipso solo esset beata, quia consecuta est ultimum finem suum.

4. Atque hinc reddi potest ratio hujus veritatis, quia ut Aristoteles ait 1, Ethicor., capite septimo, finis perfectus simpliciter est qui

propter se semper, et nunquam ob aliud est; talis autem est felicitas: sed solus Deus est perfectus finis, propter se amandus, et reliqua omnia propter ipsum: ergo solus ipse est objectiva beatitudo simpliciter humanæ naturæ. Quod in hunc modum confirmatur et explicatur. Nam licet in beatitudine multa requirantur bona ad completum statum ejus, tamen, ut recte Augustinus dixit, dicto libro de Civitate, omnia debent in laudem Dei ordinari, illumque tanquam finem ultimum respicere; id autem, quod est finis, et ultimum bonorum omnium, illud est proprium et per se objectum beatitudinis. Confirmatur præterea ex Aristotele eodem 1, Ethicorum, capite septimo: perfectum bonum est, quod per se est sufficiens; sufficiens autem per se, illud esse ponimus, quod solum a cæteris segregatum expetibilem vitam facit, reique nullius indigentem: hujusmodi autem felicitatem existimamus esse, libro autem 10, Ethicorum, capite secundo, addit cum Platone, summum bonum per se, et nullo addito tale esse, et non fieri expetibilius propter additum alterius boni; nam *hoc ipso,* inquit, *non esse summum bonum.* Unde concluditur ratio: nam Deus per se solus est summum bonum simpliciter, et perfecta cum ipso conjunctio, seu illius adeptio est per se maxime expetibilis et sufficiens ad perfectionem hominis, non solum quia in Deo continetur omne bonum eminenter, sed etiam quia secum affert quidquid ad beatitudinem hominis necessarium esse potest: ergo solus Deus est essentiale objectum nostræ beatitudinis. Et confirmatur tandem, quia solus Deus est primum hominis principium: ergo solus etiam est ultimus finis ejus; ergo in reditu ad ipsum et in consecutione ejus stat hominis beatitudo. Lege Augustinum 5, Confession., capite quarto, et decimotertio de Trinitate, capite septimo, epistola 57, et D. Thomam, contra Gent., cap. 37.

5. Atque ex rationibus factis colligitur, assertionem positam veram esse, tum in beatitudine supernaturali perfecta vitæ futuræ, de qua maxime procedunt omnia dicta, et potest de illa peculiaris ratio reddi, quia illa beatitudo proprie respondet gratiæ, tanquam sibi connaturalis: gratia autem est quædam propria participatio divinæ naturæ: et ideo sicut divina natura seipsa est beata, ita propria beatitudo respondens huic gratiæ, consistit in conjunctione ad eamdem divinam naturam per altissimam participationem illius visionis, qua ipsa se fruitur: tum etiam de beatitudine supernaturali, qualis in hac vita imperfecte haberi potest; quia solus Deus est supra omnia diligendus, omniaque ad hunc amorem, et ad ipsius Dei consecutionem referenda sunt, ut vere pertineant ad nostram perfectionem: tum denique de felicitate, seu beatitudine naturali, quæ habere posset vel in hac vita, vel in anima separata propter eamdem rationem, nam etiamsi homo conditus in puris naturalibus, deberet Deum supra omnia diligere, et in eum ut in ultimum finem omnia referre.

6. *An realis existentia pertineat ad objectum beatitudinis.* — Sed dubitabit hic aliquis, an Deus sit objectum nostræ beatitudinis ut realiter existens a parte rei, vel solum ut objective existens in mente humana. Quidam enim asserunt, quod licet de ratione Dei, ut Deus est, sit existere, tamen si præcise consideretur id quod necessarium est in illo, sic non necessario includi existentiam rei in seipso, sed solum esse objective in mente. Quod per hanc conditionalem explicatur: nam si intelligamus beatitudinem hominis consistere in visione pulchræ imaginis, si Deus conservaret in oculo illam visionem destruendo objectum in esse existentis, tam beatus maneret homo sicut antea; quia ex parte sua eodem modo attingeret illud objectum, atque ita realis existentia illius objecti non esset necessaria ad talem beatitudinem, sed solum objectiva: ergo si per impossibile fingeremus, cognitionem, aut visionem Dei manere in intellectu nostro, etiamsi Deus non existeret eodem modo, essemus beati, quia haberemus eamdem formam beatificantem: ergo ex præcisa ratione beatitudinis non requiritur existentia realis in illo objecto, sed solum esse objective. Cui modo dicendi videtur favere Durandus, in quarta, distinctione quadragesima sexta, quæstione prima, numero octavo.

7. Sed hæc opinio videtur mihi valde falsa, et apertam repugnantiam involvens, quia Deus est objectum nostræ beatitudinis, quatenus est primum ens ac purissimus actus et perfectissimus: ergo necesse est ut in ejus ratione, etiam ut objectum est talis beatitudinis, includatur quod sit ens necessarium per essentiam, atque adeo quod includat, non solum objectivam, sed realem, et veram essentiam: quin potius in hoc objecto non sunt hæc duo separabilia, quia illud, quod maxime de illo cognoscitur, aut in ipso videtur, est quod existat, et sit suum esse: et ideo etsi fortasse in aliis rebus, et præsertim in objectis sensibilibus posset fieri a Deo ut maneat intuiti

visio sine reali existentia objecti, tamen in hac Dei visione manifestam contradictionem involvit, non solum quia ex parte Dei repugnat non esse, sed etiam, quia ex parte visionis repugnat manere, et non terminari ad ens necessario existens ut sic : imo etiam in cognitione abstractiva Dei, quæ vera sit et scientifica, repugnat esse, et non fieri circa ens quoddam necessarium, quod a se essentialiter existat.

8. Ad rationes dubii in principio positas. Ad primam fatemur, ad completum statum beatitudinis requiri alia bona : tamen non sunt proprie objecta essentialis beatitudinis, quia nec sunt finis ultimus, nec pars ejus, sed ad aliud ut finem ultimum ordinantur, et ab illo quasi a primo fonte originem ducunt. Ad alteram vero rationem dubii similiter respondetur, ad summum probare aliquid creatum requiri ex parte nostra, ut ipso Deo perfecti efficiamur beati, quid autem illud sit, et quæ alia bona in beatitudine requirantur ad completum statum ejus, postea est latius explicandum in singulis beatitudinis statibus.

SECTIO III.

Utrum Deus secundum totum, quod in se habet, vel secundum speciale arbitrium sit objectum humanæ beatitudinis.

Tria sunt, de quibus potest in hoc dubio inquiri. Primo de divinis attributis et absolutis perfectionibus Dei. Secundo de divinis relationibus. Tertio de ideis seu actionibus liberis, qui in Deo existunt : de quibus sigillatim dicam pauca.

PUNCTUM I.

An omnia, vel aliquod attributum Dei, pertineant ad objectum beatitudinis.

1. Circa primam partem duo possunt excogitari dicendi modi : primus est juxta opinionem Scoti dicentis, seu distinguentis attributa divina ab essentia Dei, quam ex parte sequuntur aliqui Thomistæ, qui licet non admittant distinctionem ex natura rei inter attributa et essentiam, nihilominus dicunt attributa esse extra rationem essentialem Dei, et unum attributum esse extra essentialem alterius priusquam secundum nostrum modum intelligendi in re ipsa fundatum concipi naturam divinam, ut constituentem essentialiter Deum, et ideo postulantem talia attributa, quæ re ipsa cum ipsa identificentur. Juxta hanc ergo opinionem in præsenti dici potest, Deum esse objectum nostræ beatitudinis præcise secundum eam rationem, quæ in eo intelligitur esse essentialis, quia secundum illam præcise constituitur in esse Dei : sicut, si homo ut homo esset objectum beatitudinis humanæ, intelligeremus solam essentiam animæ et corporis pertinere proprie ad tale objectum ; proprietates vero, sicut sequuntur essentiam, ita etiam pertinere ad quamdam beatitudinis perfectionem, seu objecti illius, non vero ad primariam rationem ejus. Quam sententiam attigit Scotus, in 1, distinctione 1, quæstione 1, et quamvis ibi eam non tractet, colligi tamen potest ex fundamento ejus.

2. Secundus modus dicendi est, Deum esse objectum nostræ beatitudinis secundum quoddam speciale attributum, vel secundum bonitatem suam. Hanc opinionem attigit Medina 1, 2, quæstione 3, art. 5, ubi inquirit, cum beatus judicet Deum esse omnipotentem, esse trinum, et unum, in quo judicio consistat beatitudo. Respondet consistere in hoc *quam bonus Deus Israel his qui recto sunt corde*, cætera vero judicia, inquit, quæ habent beati, vel sunt præmia fidei, vel necessario conjuncta. Fundamentum esse potest, quia Deus est objectum beatitudinis nostræ ut est summum bonum, quia tale objectum ut est ultimus finis simpliciter ac perfectissimus : ultimus autem finis, et summum bonum idem sunt, ut Aristoteles dixit 1, Eth., cap. 7. Et ideo ex sententia omnium beatitudo consistit in adeptione summi boni : ergo Deus ratione suæ bonitatis, et non ratione aliorum attributorum, est objectum nostræ beatitudinis.

3. Utramque opinionem falsam existimo, et sic dicendum, Deum secundum omnia sua attributa, et absolutas perfectiones esse objectum proprium, ac primarium nostræ beatitudinis perfectæ, quam speramus in futura vita. Quæ sententia fundari potest in verbis illis 1, Joan. 3 : *Similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.* Sicut ergo Deus est per suam essentiam summe sapiens, omnipotens, etc., ita videbimus eum : ergo Deus quatenus in sua essentia complectitur omnia bona, erit objectum nos beatificans. Secundo præcipue argumentor ratione, quia Deus non est objectum nostræ beatitudinis, nisi ut supremum ens intelligibile, et supremum bonum, formaliter, aut eminenter, reliqua omnia continens, quia ut sic potest implere capacitatem nostri intellectus, et voluntatis, et non alio modo : sed Deus non est hujusmodi ens secundum aliquod spe-

ciale attributum, sed ut immensum pelagus omnis perfectionis : ergo ut est objectum nostræ beatitudinis includit formaliter omnia attributa absoluta, quæ dicunt perfectionem simpliciter simplicem, eminenter vero omnes alias perfectiones. Tertio hoc ipsum declaratur, quia sententiæ contrariæ procedunt ex falsis fundamentis : nam imprimis falsum est attributa divina distingui ex natura rei ab essentia divina, ut ostenditur latius circa quæst. 3 primæ part. 3 D. Thomas, falsum etiam est, hæc attributa, quæ dicunt perfectionem simpliciter, non includi in conceptu essentiali Dei adæquato, quia Deus ex præcisa essentia sua est ens infinitum intensive in perfectione essentiali, et ideo ex eadem præcisa essentia formaliter complectitur omnem perfectionem simpliciter, quia illud ens, quod formaliter afficitur his perfectionibus, quæ vocantur simplices simpliciter, perfectius est in genere entis intensive quam si illas formaliter excludat : et ideo tam essentiales sunt istæ propositiones, Deus est sapiens, Deus est justus, sicut hæc, Homo est animal rationale. Unde retorquendo argumentum, cum Deus sit objectum beatitudinis nostræ ratione suæ perfectionis essentialis, necesse est ut in hoc objecto formaliter includantur omnia attributa.

4. Præterea secunda opinio confingit summam Dei bonitatem esse speciale attributum Dei ab aliis distinctum : nam revera non est nisi infinita perfectio ejus consurgens, nostro modo intelligendi, ex omnibus attributis; quod in hunc modum explicari potest : nam sicut in nobis, ita in Deo duplex bonitas intelligi potest, vel physica, vel moralis, et neutra in nobis est specialis aliqua virtus ab aliis distincta; sed bonitas physica est ipsamet entitativa perfectio, quæ consurgit ex principiis naturæ; bonitas autem moralis integra, nihil aliud esse potest, quam collectio omnium virtutum, vel in habitu, vel in actu, et utraque bonitas suo modo reperitur in Deo; nam et est perfectissimum ens in genere entis, et est summum bonum in genere moris, quæ bonitas in ipso nihil aliud est, quam perfectio ejus essentialis, ratione cujus essentialiter est summe justus, summe misericors, etc.; ergo Deus, ut summum bonum, formaliter includit has omnes perfectiones : ergo retorquendo etiam argumentum, ex eo quod Deus est objectum beatitudinis et summum bonum, non sequitur aliquod attributum esse extra rationem objecti illius, sed potius sequitur omnia includi in ipso formaliter.

5. Quocirca falsum etiam est, quod illa opinio secunda fingebat, scilicet, esse in beatis varia judicia horum attributorum quæ non pertinent ad ipsam beatitudinem, sed cum illa conjuncta sunt : hæc, inquam, falsa fictio est, quia sicut in Deo secundum se hæc attributa non sunt multa, sed una simpliciter perfectio Dei, ita in beato ut sic, id est, ut intuente Deum, non sunt varia judicia de his attributis, sed unico, et simplicissimo, quo intuetur Deum sicuti est, judicat Deum esse omnipotentem, sapientem, etc., quia, ut infra dicemus, videre Deum, non est videre unum vel aliquod attributum ejus, sed videre totam Dei naturam formaliter includentem hæc attributa. Et per hæc responsum est dictis opinionibus.

6. Atque hinc facile intelligitur, quomodo Deus sit objectum illius imperfectæ beatitudinis supernaturalis, quam in hac vita consequi possumus : nam idem Deus secundum totam beatitudinem suæ perfectionis formalis et bonitatis, qui beatificat in patria, est etiam objectum beatitudinis ejus, sed ibi ut consecutus, hic ut speratus : ibi ut visus, hic ut amatus. Solum est considerandum, si in hoc objecto consideretur ratio sub qua attingitur a nostris potentiis, vel actibus, sic solent assignari speciales, ac diversæ rationes, sub quibus attingitur, scilicet, ratio veri respectu intellectus, et ratio boni seu appetibilis respectu voluntatis. Quæ duæ rationes conveniunt Deo secundum totam perfectionem essentialem, quam includit, nam ratione illius et summe intelligibilis est, et summe amabilis; tamen ratio, quæ nos beatificat, non est hæc ratio, sub qua loquendo, ut loquimur, de beatitudine objectiva, sed est ipsa infinita perfectio, quæ in objecto attingitur : illa enim est quæ nos satiat, quia omne bonum continet : illa vero ratio, sub qua, non addit objecto aliquam realem perfectionem, sed sumitur ex ordine ad modum operandi nostrarum potentiarum. Quæ notanda sunt pro his, quæ dicemus de formali beatitudine. Denique quod attinet ad naturalem beatitudinem ex dictis colligi potest quid in hoc puncto dicendum sit, proportione servata : est enim Deus objectum illius secundum totam perfectionem, quæ de illo cognosci potest ex principiis naturæ, quod eisdem rationibus ostendi potest.

PUNCTUM II.

An pertineant divinæ relationes.

7. *Non procedit punctum quoad beatitudinem viæ.* — Circa secundum punctum de relatio-

nibus, quod est difficile, supponamus imprimis, illud non habere locum in beatitudine naturali, quia constat Deum, ut trinum, non posse naturaliter cognosci. Similiter beatitudo imperfecta hujus vitæ, etiamsi supernaturalis sit, consistere potest sine cognitione divinarum relationum, quia potest Deus, ut finis supernaturalis, fide cognosci, et charitate infusa super omnia amari, etiamsi Trinitas personarum distincte non cognoscatur. Et ratio utriusque est, quia cognitione abstractiva potest Deus ut infinitum bonum cognosci, non cognitis relationibus : et ideo omnis beatitudo imperfecta, quæ in sola abstractiva cognitione fundatur, non necessario includit in objecto suo prædictas relationes.

8. *Altera quæstio est, quid viso Deo necessario videatur : altera quid visum pertineat ad objectum beatitudinis.* — Difficultas ergo est de beatitudine perfecta, quæ consistit in clara Dei visione. Quam difficultatem attigerunt Scotus, in 1, dist. 1, quæst. 2, et Cajetanus 2, 2, quæst. 2, art. 8, tractantes aliam quæstionem, an possit videri essentia non visis relationibus, quam fere confundunt cum præsenti quæstione : sunt tamen revera difficultates diversæ, nam etiamsi fateamur visionem essentialem habere necessariam connexionem cum visione relationum, non videtur inde sequi relationes pertinere ad objectum nos beatificans, quia etiam cognitio creaturarum habet necessariam connexionem cum comprehensione essentiæ, qua Deus beatus est, et aliquo etiam modo cum visione intuitiva, qua nos speramus esse beatos, et nihilominus non pertinent creaturæ ad objectum nos beatificans : atque etiam e contrario quamvis essentia cognosceretur sine personis, adhuc maneret quæstio, an sic præcise visa sufficeret ad nos beatificandos. Omissa ergo altera quæstione, quam suo loco tractabimus, circa præsentem.

9. *Prima opinio relationes divinas non pertinere ad objectum beatitudinis.* — Est prima opinio Scoti, qui affirmat objectum nostræ beatitudinis esse essentiam præcise sumptam, non vero relationes. Cujus sententiæ duplex potest excogitari fundamentum : primum est, quia Pater æternus est beatus ex vi visionis solius essentiæ, et non ex cognitione relationum : ergo essentia præcise sumpta est objectum divinæ beatitudinis : ergo multo magis nostræ, quæ est illius participatio. Antecedens probatur, primo quia Pater æternus ex se est sufficienter beatus, et non ab aliis personis, alias acciperet ab illis maximam perfectionem : quod est inconveniens, cum ipse ex se sit infinite perfectus. Secundo, quia objectum beatitudinis concurrit nostro modo intelligendi per modum principii et spei intelligibilis ad formalem beatitudinem : sed relationes Filii et Spiritus sancti nullo modo concurrunt ad beatitudinem Patris, alias perfectio Patris aliquo modo esset ab illis personis ut a principio : ergo non pertinent illæ relationes ad objectum beatitudinis. Tertio, quia Pater prius origine quam generet Filium, est beatus, quia est Deus, et Deus essentialiter est beatus, et tamen in illo priori non intelligitur videre personas, quia antecedit illas. Dices, hæc argumenta non procedere saltem de relatione Patris. Respondetur primo, etiam applicari posse ad hoc, quia relatio Patris non potest videri sine relatione Filii : ergo si una non pertinet ad objectum, nec etiam alia. Secundo possunt fieri eadem argumenta de hoc Deo, ut subsistente absolute in divinitate prius ratione, quam intelligatur esse personæ, quia sic est perfecte beatus.

10. *Secunda opinio contraria præcedenti.* — Alterum fundamentum præcipuum est, quia essentia potest videri sine personis, et illa, ut sic, sufficit ad beandum, quia est bonum simpliciter infinitum formaliter, et eminenter continens omnem perfectionem : relationes vero ut sic, vel nullam perfectionem formaliter addunt, vel si addunt, illa eminenter continetur in sola essentia, quia non est perfectius ens tota Trinitas relationes includens, quam sit sola essentia ut a relationibus abstracta : ergo tota ratio objecti beatificantis in essentia. Unde Benedictus XI, in sua Extravagante, absolute docet sanctos esse beatos visione divinæ essentiæ.

Secunda opinio est Cajetani, qui docet, relationes pertinere ad objectum primarium et essentiale nostræ beatitudinis, ita ut sine illis non intelligatur sufficiens divina essentia ad beandum. Probatur primo, quia Deus est objectum nostræ beatitudinis, ut in se est, juxta illud : *Videbimus eum sicuti est,* sed Deus *sicut est,* dicit divinam naturam ut existentem in tribus personis : ergo nisi ita videatur, non videtur sicuti est : ergo non ita videtur ut possit beatificare, quod exemplo ita declaro : nam si beatitudo consisteret in videnda Christi humanitate, sicut nunc est in rerum natura, qui videret illam, et non videret unionem ejus, adhuc illam non videret ut beantem. Secundo, quia respectu divinæ beatitudinis relationes includuntur in objecto beatificante, quia non

potest comprehendi Deus, quin cognoscatur ut includens relationes : ergo idem erit respectu nostræ beatitudinis, quæ est partipatio divina. Tertio, quia, si in Deo tantum esset una persona, non esset objectum beatificans natura ipsa sine persona, sicut enim proprie non est primum principium, et creator deitas, sed Deus (nam si hæc dicuntur de Deitate, est propter summam identitatem cum Deo), ita proprie ultimus finis est Deus, ut sic, et non deitas, nisi propter identitatem : Deus autem dicit personam : ergo eodem modo nunc non est Deus beatitudinis objectum sine personis. Patet consequentia, quia non est minus idem nunc essentia cum tribus personis, quam si esset tantum una. Tandem est argumentatio Cajetani, quia visa divina natura, et non visis personis, non quiesceret mens hominis : tum quia, qui videt aliquam naturam, et non videt in quo supposito sit, inquietudine laborat, donec videat quomodo sit: tum etiam, quia mysterium Trinitatis est maximum, et quod potissimum declarat eminentiam divinæ naturæ : ergo non viso illo, non potest mens humana satiari.

11. Inter has sententias media via tenenda est, et primo absolute et simpliciter dicendum, Deum trinum et unum esse primarium, et adæquatum objectum nostræ beatitudinis. Probatur primo rationibus Cajetani, quæ hoc saltem persuadent, et favet communis modus loquendi Sanctorum, quos infra referemus agentes de visione beatifica : et præsertim exponentes illud Joannis 3: *Videbimus eum*, etc., quod tacite exponens Concilium Florentinum, in Litt. union., dicit Sanctorum animas plene purgatas, intueri clare Deum trinum et unum, sicuti est. Secundo, quia Deus trinus et unus absolute est primum principium nostrum, ad cujus imaginem facti sumus : ergo est et ultimus finis noster : ergo objectum beatitudinis nostræ : nam beatitudo, ut dixi, consistit in consecutione ultimi finis, et magna perfectio humanæ naturæ est, quod ad suum primum principium convertatur, et in illo quiescat. Et confirmatur, nam sola Trinitas una suprema adoratione a nobis colitur, et uno amore charitatis infusæ super omnia diligitur. Est ergo adæquatum objectum nostræ supremæ dilectionis : ergo et beatitudinis nostræ, et hoc magis constabit ex sequenti.

12. Dico secundo : In hoc objecto essentia est propria ratio formalis essentialis, ac de se sufficiens ad nostram beatitudinem : relationes vero etiam concurrunt tanquam intrinsece pertinentes ad substantialem quamdam, seu personalem constitutionem illius objecti. Declaratur in hunc modum : nam Deus est objectum nostræ beatitudinis : ergo eo modo pertinebit ad objectum nostræ beatitudinis, quo pertinebit ad constitutionem ipsius Dei : relationes autem, ut sic, non sunt de conceptu essentiali Dei, sed sola divinitas; pertinent tamen intrinsece ad constitutionem personalem Dei, seu ut natura divina modo sibi connaturali eminentissimo subsistat : ergo eodem modo tam divinitas, quam relationes pertinebunt ad objectum beatitudinis nostræ. Unde in hoc est magna differentia inter relationes, et creaturas possibiles, nam licet demus creaturas aliquo modo videri necessario visa essentia, tamen solum videntur ut effectus eminenter contenti in causa, seu ut objectum omnipotentiæ divinæ, atque adeo, ut quod extrinsecum Deo, terminans habitudinem quamdam transcendentalem divinæ omnipotentiæ, relationes vero ut intrinsecæ ipsi Deo, et pertinentes aliquo modo ad constitutionem ipsius, saltem in esse personali; et ideo licet non sint de formali et essentiali conceptu hujus objecti, ut beatificantis, includuntur tamen in illo intrinsece, ac substantialiter. Et confirmatur illo argumento, quod finis ultimus respicit primum principium; quamvis autem Deus trinus et unus absolute sit primum principium nostrum, tamen formalis ratio, ac per se necessaria, ac sufficiens ut sit primum principium, est divinitas : relationes vero solum concurrunt, ut rationes subsistendi, quando de facto divinitas consistit in tribus, qui sunt primum principium : ergo eodem modo loquendum est de ultimo fine, et objecto beatitudinis. Et hanc sententiam sic expositam sumo ex D. Thoma 2, 2, quæst. 2, art. 8, argum. 3, cum solutione.

13. Ad fundamenta Scoti ergo quatenus fieri possunt contra primam conclusionem respondetur ad primum æternum Patrem esse beatum videndo seipsum, et divinas personas, et divinitatem sensu a nobis explicato. Nec inde fit quod accipiat beatitudinem a personis, quia divinitas est illi sufficiens ad beatitudinem suam; tamen quia hæc divinitas ex infinitate sua de facto est in aliis etiam personis, pertinet suo modo ad beatitudinem Patris ut illas videat, et suam essentiam in illis, quod non accipit ab aliis, sed ex se etiam hoc habet. Unde ad secundam probationem negamus relationes nostro modo intelligendi concurrere per modum speciei ad illam cognitionem, sed sola essentia est per se sufficiens ratio illius vi-

sionis, nam tota per se concurrit ratione entis etiam ut terminatur ad personas. Ad tertiam vero probationem negatur assumptum, quia Pater in nullo signo, proprie loquendo, est beatus visione divinitatis, et non personarum. Nam prioritas originis in re non est prioritas in quo, sed a quo. Unde quod Pater dicatur prius origine beatus, quam Filius, vel Spiritus sanctus non significat in aliquo priori esse beatum, sed solum quod Pater habet ex se sine origine quod sit beatus, Filius autem habet a Patre : et ideo sicut Pater non prius est quam Filius, juxta illud Athanasii : *In hac Trinitate nihil prius, aut posterius*, ita nec prius est beatus visione sui, quam visione Filii. Ad secundum fundamentum negatur assumptum, non enim potest videri essentia sine personis : deinde licet demus videri essentiam sine personis, concedo esse sufficientem ad beatificandum, quia revera est ens infinitum simpliciter, et ex vi sui conceptus essentialis, non solum est deitas, sed Deus, ut alias probatum est in materia de Incarnatione : Deus autem est sufficiens objectum beatificans. Nihilominus tamen de facto, quia hic Deus existit in tribus personis, quæ pertinent ad intrinsecam, et personalem constitutionem ejus, ideo quælibet illarum personarum, et omnes simul, pertinent ad objectum, quod de facto beatificat.

14. Ad argumenta vero Cajetani quatenus fieri possunt ex parte contra secundam conclusionem, respondetur ad primum solum probare quod de facto erimus beati videndo Deum trinum et unum, non tamen quod essentia, et relationes æque pertineant ad rationem illius objecti. Secundum etiam argumentum ad summum idem probat, quanquam in rigore non sit efficax, tum quia idem argumentum fieri potest de creaturis, quas Deus necessario cognoscit comprehendendo sejpsum : tum etiam quia nostra beatitudo non est comprehensio Dei. Ad tertium respondetur, non esse similem rationem ; nam quidquid sit de identitate, tamen si intelligeremus in Deo tantum esse unam personam, subsistentia personalis illius personæ esset de essentiali conceptu Dei, nam esset perfectio absoluta : at vero nunc relationes personales quamvis sint unum cum essentia, non sunt tamen de conceptu essentiali ejus, ut ex materia de Trinitate suppono. Ad ultimum de appetitu respondetur, si per impossibile aliquis videret hunc Deum, non videndo personas, illum debere manere quietum, et satiatum tam in intellectu, quia videret objectum formaliter, vel eminenter continens illam perfectionem, et omnem veritatem : tam in voluntate, quia frueretur simpliciter summo bono; unde solum differret ab alio, qui videret Trinitatem, sicut minus beatus, a magis beato. Unde sicut nunc ille qui minus beatus est, satiatus est, quamvis alius melius videat, ita dicendum esset in illo casu, qui tamen propter alias causas impossibilis est.

PUNCTUM III.

An pertineant ideæ, vel actus liberi Dei.

15. In tertio puncto in principio hujus quæstionis proposito multa dici poterant, tamen quia attingunt materiam de modo, quo videntur creaturæ in Verbo per visionem beatam, ea nunc prætermitto : solum sunt breviter adnotanda duo. Primum est, in rationibus, seu in eis creaturarum, quæ sunt in divina essentia, aliud esse considerare id, quod est in ipso Deo formaliter, sive illud sit eminentissima illa perfectio, in qua eminenter continentur omnes perfectiones creaturarum, sive sit infinita scientia, in qua intelliguntur esse exemplaria rerum omnium. Aliud vero esse considerare creaturas ipsas, quæ in Deo continentur tanquam in causa prima efficienti et exemplari : nam primum horum pertinet ad intrinsecam et essentialem perfectionem Dei : secundum vero est extrinsecum ipsi Deo. Unde fit ut ad objectum beatitudinis pertineat omnis illa perfectio divina, in qua continentur rationes creaturarum, et perfectiones earum, quia tota illa perfectio est formaliter in Deo, et est essentialis illis; dictum est autem Deum secundum totam essentiam suam esse objectum beatitudinis nostræ. Nihilominus tamen creaturæ ipsæ, quæ continentur eminenter in Deo, vel in ideis divinis repræsentantur, per se non pertinent ad objectum beatitudinis secundum suam propriam, et formalem perfectionem, ac rationem : quia ut sic, sunt simpliciter objecta creata. An vero, et quomodo cognosci possit illa perfectio, et videri clare et infinita scientia ejus et potentia, non visis creaturis, dictum est disputando de perfectione visionis beatæ.

16. Secundo notandum est fere simili modo dicendum esse circa actus liberos voluntatis divinæ : aliud est enim considerare in Deo actum voluntatis quo vult se, et alia a se : aliud est considerare illum eumdem actum prout libere terminatum ad hoc, vel illud objectum creatum. Primum necessario convenit ipsi Deo, nam sicut est suum esse, et suum

intelligere, ita est suum amare : unde perfectio illius actus, absoluta est et essentialis Deo, et ideo per se pertinet ad objectum beatitudinis nostræ, ut patet ex principio supra posito : at vero secundum omnino est extra rationem, et perfectionem divinæ essentiæ : quamvis enim Deus nihil extra se libere vellet, æque perfectus essentialiter maneret, et in se summe beatus, et sufficiens ad beatificandum alios : unde illa libera determinatio actus divini ad objecta creata, si aliquid ei addit, non pertinet ad necessariam, et essentialem perfectionem ejus : vel quod verius est, nullam rationem, aut perfectionem realem illi addit, sed solum connotat extrinsecum objectum, et relationem rationis ad illud, ut tractatur 1 p., quæstion. 19, et late exposui in disp. 30 Metaphysicæ, sect. 9. Unde fit quod licet ad objectum beatitudinis pertineat videre illum actum divinæ voluntatis prout in se necessario est, ac de se sufficiens, ut sine sui mutatione terminetur libere ad extrinseca objecta : tamen videre in illo actualem determinationem liberam non pertinet per se ad objectum beatificum, quandoquidem hoc est extra essentiam, et perfectionem Dei.

17. Ultimo posset in hac disputatione inquiri, sub qua ratione Deus sit objectum beatitudinis, hactenus enim solum explicuimus objectivam rationem, quæ nos beatificat : dicendum ergo videbatur de ratione sub qua : quia tamen, ut supra dixi, hoc involvit habitudinem ad nostras potentias, et actus, quibus attingimus illud objectum, ideo melius id explicabitur tractando de formali beatitudine. Tandem inquiri poterat, an Deus sit objectum beatificum prout in se est summum bonum, propter se amabile amore amicitiæ, an vero ut est summum bonum ipsius beati amabile amore concupiscentiæ : sed hoc etiam omitto, quia involvit multa, quæ postea dicenda sunt de modo appetendi beatitudinem : solumque breviter suppono ex dictis, Deum ut simpliciter est summum bonum, summe amabile, omni ratione esse objectum nostræ beatitudinis : nam quod illud objectum sit maxime amabile ipsi beato tanquam summum bonum ejus, per se notum videtur, quia nihil est amabilius homini ipsa beatitudine. Propter quod dixit Anselmus, libro de Casu diabol, cap. 4, ex commodis constare beatitudinem amari tanquam bonum concupitum. Quod vero Deus etiam ut objectum beatificum, sit summum bonum propter se maxime diligendum, docuit idem D. Thomas, ibid., quæst. 4. Ratio etiam est clara, quia Deus sub hac ratione etiam est finis ultimus hominis, in quem ipsa etiam hominis beatitudo referri debet. Denique, quia beatitudo est satietas amoris, et ideo satiare debet, non solum amorem concupiscentiæ, sed etiam amorem amicitiæ perfectum : oportet ergo ut objectum illius sit tale bonum quod utrumque amorem satiare possit. Quomodo autem hoc faciat Deus, quando a beatis perfecte possidetur, explicabitur tractando de consecutione hujus objecti, quæ est nostra beatitudo.

DISPUTATIO VI.

DE ESSENTIA FORMALIS BEATITUDINIS QUOAD GENUS ET SUBSTANTIAM EJUS ET PERFECTIONEM, QUAM PONIT IN ESSENTIA ANIMÆ, ETC.

Postquam dictum est de objecto beatitudinis, sequitur ut de formali beatitudine dicamus; et quoniam supra ostensum est, illam esse, vel esse possibilem, inquirendum superest quid sit : circa quam quæstionem tria hic explicabimus. Primum, quid sit proximum hujus beatitudinis subjectum : ostendimus enim in superioribus, hominem esse capacem beatitudinis secundum animam, et non secundum corpus : in anima vero sunt et substantia, et potentiæ. Hic ergo tractandum est, an beatitudo sit immediate in substantia animæ, vel in potentia. Ut autem abstineam a quadam physica quæstione, illud intelligo esse immediate in substantia animæ, quod illi soli proxime inest; illud vero in potentia, quod non inest animæ, nisi mediante potentia, sive simul attingat ipsammet substantiam animæ, sive non, nam hoc de ipsis etiam operationibus animæ in quæstione versatur quæ ad præsens non refert. Secundo hinc constabit sub quo genere collocanda sit beatitudo formalis : de differentia autem specifica disputatione sequenti dicemus. Tertio hinc consequenter declarabitur, quænam perfectio tribuatur substantiæ animæ in beatitudine. Est autem observandum ultimo, doctrinam hujus disputationis communem esse omni beatitudini tam imperfectæ, quam perfectæ, vitæ præsentis vel futuræ; tamen, præcipue trademus illam de beatitudine perfecta vitæ futuræ, et poterit facile ad alias accommodari.

SECTIO I.

Utrum beatitudo nostra sit ipse Deus, ut illapsus et unitus substantiæ animæ nostræ : aut quam perfectionem in illa ponat.

1. In hac quæstione tractanda est celebris opinio Henrici de Ganb, quodlibet 1, 3, q. 12, qui dicit, beatitudinem nostram principaliter esse in substantia animæ, esseque aliquid increatum, nempe divinitatem ipsam, quæ ita illabitur, et unitur substantiæ animæ, ut per ipsam illam maxime perficiat, et in se quodammodo transire faciat. Ita refert late Scotus, in 4, dist. 49, quæst. 2, et attingit num. 2, dist. 26, quæst. 7, Soto, dist. 49, quæst. 1, art. 3, Hervæus, titulo de Beatitudine, quæst. 1, et Medina hic, qui Henrico tribuit quod in hoc solo ponat beatitudinem essentialem, et ideo Medina temeritatis damnat hanc sententiam, quoniam Benedictus XI tradit, nos fore beatos videndo et fruendo Deo. Sed Henrici opinio nullam notam meretur, ille enim non excludit operationes, sed potius dicit vi amoris beatifici fieri ut anima quodammodo transformetur in Deum, et ideo Deus illabitur altiori modo substantiæ ejus. Ex quo dicit ulterius consequi, ut perfectius illabatur potentiis, et per consequens etiam animæ uniatur : unde in quodlibet 6, quæst. 6, litt. Y, dicit hunc illapsum prius fieri in potentia, et inde redundare ad substantiam. In priori vero loco significat inchoari per potentias, perfici vero in substantia, et inde ulterius redundare in majorem perfectionem potentiarum : simpliciter tamen dicit principalius consistere in illo illapsu, qui sit circa substantiam animæ.

2. Fundamentum hujus sententiæ est sumptum ex illo Dyonisii, cap. 7, de Ecclesi. Hierarchia, quod amor habet vim transformandi amantem in amatum : ubi ait Hugo de Sancto Victore, amantem quodammodo a se exire, et ita in amantem exire, et quoad fieri possit, unum cum ipso efficiatur ; sed, inquit Henricus, hoc non potest fieri inter Deum et animam nisi per incircumcessionem, non animæ illabentis in Deum, quia hoc impossibile est : ergo Dei illabentis in animam ; ergo maxima animæ perfectio consistit in hoc illapsu divinitatis in ipsam, verum hic illapsus perfectissimus est in substantia animæ, tum quia ex parte subjecti est primum in anima, tum etiam quia quodammodo ultimum, nam ibi in radice complectitur omnes potentias. Item est immediatior, quia inter animam et Deum nihil mediat, sed immediate conjunguntur : item per operationem solum unitur objective, quæ est unio valde extrinseca, et non requirit intimam præsentiam Dei in anima : at vero secundum hunc modum unitur realiter per seipsum, et tandem in hoc illapsu non unitur secundum specialem rationem veri, aut boni, sed secundum ipsammet rationem Deitatis : in hoc ergo consistit essentia beatitudinis. Ex quo fit ut beatitudo sit aliquid increatum, quia est Deus ipse ut nobis unitus, quod etiam pertinet ad perfectionem nostræ beatitudinis. Nec contra hanc sententiam sic expositam procedit illa definitio Benedicti, quia ille non intendit definire in quo consistat essentia beatitudinis, sed solum docere quod videndo et fruendo erimus beati.

3. Et hæc res, quæ ab Henrico obscurissima traditur, ut a nobis distincte explicetur, tria facienda sunt. Primo quænam unio sit possibilis, vel futura sit inter substantiam animæ et divinitatis. Secundo, quæ perfectiones formales futuræ sint in substantia animæ ex statu beatitudinis. Tertio, an, et quomodo pertineant ad essentiam beatitudinis ; ex quibus tandem in num. 21, constabit quid de opinione Henrici sentiendum sit.

PUNCTUM I.

De unione inter Deum et substantiam animæ beatæ.

4. Dico primo. Impossibile est Deum in se uniri speciali modo substantiæ animæ nostræ, nullo interveniente dono, vel effectu creato, quem Deus in anima efficiat, ratione cujus dicitur specialiter esse in illa. Hanc conclusionem docet Scotus et alii contra Henricum, sed non satis constat Henricum docuisse contrarium, nam licet interdum id significet, tamen agens de hoc illapsu dicit, fieri per gratiam et quasdam divinas dispositiones. Quidquid vero sit de mente illius, probatur conclusio unica ratione, quia Deus quatenus conservat animam in suo esse substantiali, intime est in illa, seu illabitur illi per essentiam, præsentiam et potentiam suam : ergo præter hanc unionem non potest intelligi alia major inter substantiam animæ et divinitatem, nisi facta aliqua mutatione, vel in divinitate, vel in anima : nam quæ immutata manent eodem modo perseverant : ergo non possunt habere majorem unionem realem quam antea : sed talis mutatio non potest esse in divinitate, ut per se constat : ergo necesse est ut sit in anima, mutatio

enim in anima non fit nisi per aliquem effectum realem : ergo non potest intelligi novus illapsus Dei in substantiam animæ, nisi Deus in illa efficiat novum aliquem effectum.

5. Dicunt aliqui, mutari animam non quia in illa fiat aliqua qualitas, sed quia novo modo se habet. Sed inquiro quid sit ille modus. Responderi potest primo esse quamdam majorem penetrationem cum essentia Dei : sed hæc tantum verba sunt, quia essentia divinitatis intime est in essentia animæ ex vi suæ immensitatis et actionis, qua illa conservat in esse, ita ut illa veluti mutua præsentia, et indistantia utriusque substantiæ in se sit summa, quæ concipi potest, et consequenter nec potest recipere magis, nec minus formaliter, et in se, sed solum ratione alicujus novi effectus.

6. Aliter dici potest illum modum esse novam unionem animæ ad divinitatem, sicut dicimus in mysterio incarnationis. Sed hoc etiam nullam habet probabilitatem, inquiro enim an illa unio sit substantialis, vel accidentalis : primum dici non potest, alias ex anima, et divinitate fieret una substantia composita, sicut fit ex humanitate, et Verbo divino: esset ergo vel una natura vel una persona, seu substantia composita, quia, ut ex materia de incarnatione constat, omnis substantialis unio, et compositio in his duobus membris comprehenditur : neutrum autem affirmari potest sine errore, quia unio in unam naturam repugnat Deo secundum principia fidei : unio vero in subsistentia esset hypostatica. Secundum vero de unione accidentali, quæ sit vera et physica, eodem fere modo excludi potest, quia etiam ex hac unione necesse est ut resultet unicum compositum accidentale, quod esset absurdissimum ponere, resultans ex divinitate et substantia animæ, quinimo nec inter substantias creatas invenitur, nec facile concipitur aliqua unio accidentalis, quæ non sit medio aliquo accidente, nam si substantiæ sunt, quæ immediate uniuntur, et unio, quæ intercedit immediate in substantia, et terminatur ad substantiam ut sic, non videtur posse componere nisi unam substantiam ex duplici substantia, et hoc est esse compositionem substantialem : et id constabit facta inductione in rebus omnibus, quas experimur, ut, verbi gratia, in exemplo illo de ferro candenti, quo hic utitur Henricus, non intelligitur ignis magis uniri ferro, nisi quia illud magis afficit suis qualitatibus, vel quia secundum præsentiam localem magis penetrat illud per poros, quæ non est vera unio, sed juxtapositio. Et confirmatur, nam etiam hæc unio inter duo intelligi non potest, nisi intercedat inter unibilia aliqua habitudo, vel causalitas, vel dependentia unius ab alio si sit immediata unio : vel utriusque ab alio : tertio, si in illo fiat unio : et ideo in unione hypostatica intelligimus humanitatem pendere a Verbo tanquam a termino substantiali : at vero, seclusa dependentia animæ a Deo ut a causa prima, nulla alia intelligi potest in substantia ejus : ergo nec etiam potest intelligi quomodo, vel sub qua ratione nova illa unio sine alio novo effectu terminetur ad Deum, quia nec terminatur ad illum ut ad actum suum, nec ut ad sustentantem suum esse, aut aliquo alio modo, qui explicari possit.

7. Sed dicunt tandem illum modum posse esse verum, quamvis nobis sit incognitus et ineffabilis. Sed respondetur primo, rationes factas non solum probare illum modum non intelligi seu explicari, sed etiam positive ostendere nihil esse posse, quod habeat rationem entis : secundo hæc mysteria inenarrabilia fingenda non sunt sine aliquo fundamento : hic autem nullus prorsus est. Opponunt vero de unione, quæ est inter essentiam divinam, et intellectum in ordine ad visionem beatam; verumtamen de hac dicam infra, seclusa qualitate luminis gloriæ, non intercedere ibi aliam formalem unionem, quæ sit vera, et realis propter easdem rationes.

8. Dices secundo. Medio aliquo effectu, vel dono gratiæ, possibilis est, et de facto existit specialis illapsus essentiæ divinæ in substantiam animæ nostræ. Hæc conclusio supponenda potius quam probanda est ex materia de gratia : est enim verissima sententia D. Thomæ, quam docet 1, 2, quæstione 110, articulis 3 et 4, gratiam sanctificantem esse in substantia animæ : ratione ergo hujus gratiæ dicitur divinitas specialiter habitare in substantia animæ, non solum secundum participationem suam, quæ est ipsa gratia, sed etiam secundum seipsam, ita ut licet ratio præsentiæ, seu vinculi sit gratia ipsa, tamen divinitas vere ibi adsit, juxta illud Joan. 14 : *ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus;* primo quidem, quia per gratiam participat anima nostra speciali modo divinam naturam, atque deificatur et ad novum ordinem supernaturalem elevatur; et ideo ratione hujus esse supernaturalis fit illi divinitas intime præsens non titulo ac ratione. Secundo, hinc etiam fit ut per gratiam sanctificetur anima, ut Deus in illa habitet tanquam in templo suo, in quo spe-

cialiter colatur per cognitionem et amorem, qui in ipsa gratia principaliter radicatur et fundatur, ut significavit D. Thomas, 1 part., quæstione 43, articulo 3. Ac denique tertio intercedit speciale vinculum amicitiæ, ratione cujus Deus illabitur animæ, non solum ut gratiam conservet, sed etiam ut ipsam animam adjuvet, protegat, ac promoveat, eique quantum amicitia talis postulat, conjungatur : et hoc significant citata verba Christi : *Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus* ; et illa Pauli Romanorum 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritnm sanctum, qui datus est nobis.*

9. Dico tertio. Hæc unio, seu illapsus divinitatis in substantiam animæ manet in beatitudine supernaturali. Hæc conclusio est certissima, supposita alia sententia, quod gratia sanctificans sit in essentia animæ ; et ita docent omnes theologi, qui prædictam sententiam tenent : imo gloriam nihil aliud esse dicunt, quam gratiam consummatam. Nec Henricus multum differt ab hac assertione ; nam expresse dicit Deum esse in essentia animæ per gloriam, quæ est gratia consummata ; nec refert quod idem Henricus, quodlib. 4, quæst. 10, sentit, gratiam non distingui re a charitate, nam etiam opinatur voluntatem non distingui re a substantia animæ, et consequenter dicit eamdem qualitatem, ut est gratia, esse in substantia animæ, ut vero charitas, esse in voluntate. Ratione etiam probatur conclusio, quia hæc gratia est magna perfectio animæ in essentiam ejus, et nullam imperfectionem includit beatitudini repugnantem : quin potius ad perfectionem illius status spectat, ut anima conjungatur Deo quoad fieri possit non solum per potentias, sed etiam per substantiam suam.

10. Dicunt aliqui, hanc unionem fieri in via per donum creatum propter imperfectionem status, et ideo in patria debere fieri altiori modo. Sed hoc esse falsum constat ex dictis, non enim fit hæc unio per donum creatum, nisi quia aliter fieri non posset, seclusa hypostatica unione : donum autem gratiæ est perfectissimum, et supremi ordinis, nam per illud efficimur *consortes divinæ naturæ* 2, Petr. 1, ergo per idem donum fit hæc unio in patria. Quod confirmatur et declaratur, quia gratia in ordine supernaturali confert veluti substantiale esse, et comparatur ad alias virtutes infusas, sicut essentia ad facultates suas : si ergo in patria manet charitas, ut vere manet, multo magis manet gratia ratione cujus debetur charitas, et aliæ virtutes. Deinde in patria manet justitia, quia in via anima justificata est : principalis autem justificatio fit per infusionem gratiæ et donorum. Tandem per gratiam acquirimus jus ad beatitudinem, nam per illam efficimur filii et hæredes : non potest igitur amitti gratia comparata hæreditate ; neque in his, quæ diximus, superest aliqua difficultas solvenda.

PUNCTUM II.

De unione inter Deum et animam per dona accidentalia.

11. *Primus modus unionis per dona non videtur impossibilis.* — Sed non occurrit explicandum quod secundo loco propositum est : an scilicet in beatitudine fiat novus aliquis illapsus divinitatis in substantiam animæ : tribus autem modis intelligi potest fieri : primo per nova dona, seu qualitates infusas in essentia animæ : et hunc modum indicat Henricus supra, dixit enim, in anima beata non apparere nisi divinas dispositiones, et ideo Deus illi specialiter illabitur. Quæ sententia non potest demonstrari impossibilis : cur enim non potest Deus plures qualitates divinas et supernaturales infundere in substantiam animæ : ita enim multi probabiliter censent characteres esse supernaturales qualitates inhærentes substantiæ animæ, et perficientes ipsam formaliter : ergo eadem ratione erit Deo possibile alias qualitates similes aut dissimiles animæ infundere : quod si hoc possibile est, quomodo ostendi poterit non ita fieri, eo vel maxime, quod in corporibus gloriosis ponunt theologi quatuor dotes, quæ, vel omnes, vel plures sunt qualitates supernaturaliter perficientes corpus : ergo fortasse ita sunt plures qualitates in substantia animæ.

12. Nihilominus non censeo, esse aliquod sufficiens fundamentum ad hoc asserendum : nec enim ab aliis theologis asseritur, nec alia graviori auctoritate fundari potest. Deinde nulla est necessitas, vel probabilis ratio ad ponendas has qualitates, quia per gratiam fit anima particeps divinæ naturæ ut natura est : per lumen autem gloriæ, charitatem, et alias virtutes participat divinas operationes illas naturæ : ergo supervacaneum est fingere alias qualitates. Nec enim est eadem ratio de anima et corporibus beatis, nam in corpore ponuntur plures qualitates ad occurrendum defectibus et imperfectionibus corporis, ut impassibilitas ad impediendam corruptionem, agilitas

ad supplendam tarditatem, lumen ad expellendas tenebras : at vero anima per se est immortalis et impassibilis, et subtilissima, ac velocissima : per se etiam est actu intelligibilis et veluti quædam spiritalis lux, quæ altiori modo illuminatur per gratiam ipsam, et lumen gloriæ. Denique in sua natura per se est naturaliter pulcherrima, et supernaturaliter pulchrior efficitur, et sufficienter perficitur per gratiam, et dona, quæ illam comitantur : ergo supervacaneum est fingere alias qualitates præter gratiam. Nec ex charactere potest sumi argumentum, quia ille solum portatur ut habeat rationem signi et moralis potestatis, unde nec est necessarius in patria nisi quatenus ex via manet, nec pertinet ad perfectionem simpliciter, et a theologis non ponitur in anima Christi : unde sumitur confirmatio, quia nullus theologorum ponit aliquam qualitatem infusam animæ Christi ratione unionis, præter gratiam sanctificantem : ergo multo minus fingenda est in aliis animabus cujuscumque fidelis.

13. *Secundus modus dictæ unionis per dona.* — Secundo modo intelligi potest hæc major unio vel novus illapsus divinitatis in substantiam animæ per majorem intensionem ipsius gratiæ. In quo modo duæ difficultates involvuntur. Prima, an in eodem subjecto gratia intendatur in ingressu beatitudinis ultra omnes gradus, quos habuit in termino viæ. Quæ difficultas pendet ex multis principiis pertinentibus ad materiam de gratia et de pœnitentia, ut, verbi gratia, an omne augmentum gratiæ, quod homo meretur suis actibus, sive intensis, sive remissis, statim in hac vita detur, vel aliquid ejus in beatitudinem reservetur. Item, an merita mortificata per peccatum ita reviviscant per actum contritionis, ut statim redeat totus effectus eorum. Rursus, an per omne augmentum gratiæ, quod homo in hac vita meruit suis actibus, vel per Sacramenta obtinuit, aliquid ultra detur in ingressu beatitudinis ex liberalitate Dei, quæ præmiat ultra condignum. Denique etiam hoc pendet ex illa quæstione, an intentio gratiæ, et charitatis in via et patria sint ejusdem rationis, vel potius in beatitudine sit altioris modi et ordinis. Quia vero non possunt hæc omnia hoc loco disputari, suppositis iis, quæ aliis locis docui, simpliciter probabilius censeo hanc unionem per gratiam non crescere in beatitudine in eodem subjecto ultra eum gradum, ad quem toto tempore viæ pervenit, quia certum existimo intensionem gratiæ, vel charitatis habitualis esse ejusdem rationis, imo eamdem numero in via et in patria : quia manente eadem numero qualitate eodem modo subjecto inhærente, non potest intelligi varietas intensionis, nec est ulla ratio aut necessitas fingendi illam. Rursus existimo, quidquid gratiæ meretur homo in via statim dari, quia homo in eo statu est capax talis augmenti : at meritum in suo genere est sufficiens causa ejus, et Deus non differt mercedem si homo sit in statu capaci illius ; atque eadem ratione augmentum gratiæ, quod propter sacramenta ex opere operato dandum est, in via etiam datur, quia, remoto obice, statim sacramentum habet effectum suum ; obex autem necessario est in via tollendus, nam postea non erit locus pœnitentiæ. Denique existimo certum non dari aliquod augmentum gratiæ ultra omne meritum operantis, vel applicationem meritorum Christi per sacramenta, quia augmento gratiæ respondet augmentum beatitudinis essentialis, quæ non datur nisi juxta meritorum proportionem : nam, *quæ seminaverit homo, hæc et metet*, ut inferius fortasse in hac materia latius dicemus. Nullum ergo relinquitur principium, unde possit gratia augeri in ingressu beatitudinis, ultra omnem gradum, quem in via habuit.

14. *Tertius modus unionis per dona.* — Altera difficultas, quæ in hoc puncto insinuabatur, est, utrum admissa majori gratiæ intensione illa sufficiat ut Deus dicatur magis uniri, aut novo modo illabi substantiæ animæ. Quod aliis verbis quæri solet, an solius gratiæ augmentum sufficiat ad novam missionem invisibilem divinæ personæ : de qua re agitur, in 1 part., quæst. 43, et fere est quæstio de nomine, quæ nobis etiam non est necessaria, supposito quod diximus in priori difficultate : habet tamen locum in statu viæ, ubi est proprium tempus augendi gratiam. Lege D. Thomam, in illa quæst. 43, art. 1, ad 2, ubi significat hoc augmentum sufficere ad novam missionem, seu majorem unionem. Et revera non est cur hoc negetur, servata proportione : nam cum hæc unio non fiat, nisi medio dono creato, quod illud fuerit perfectius, eo crescet unio suo modo.

15. Tertio modo intelligi potest perfici in beatitudine hanc unionem, seu illapsum Dei in animam, non per intensionem, sed per additionem alicujus perfectionis alterius ordinis, ratione cujus dicitur illa gratia esse consummata, quæ prius erat tantum inchoata : et ideo dicitur etiam gratia perfecta, et vocatur etiam

gloria : et hoc modo dicunt aliqui augeri, et novo modo perfici hunc illapsum in beatitudine. Quod si inquiras, quænam sit hæc perfectio, quæ gratiæ additur, dicunt esse inamissibilitatem, nam in via erat in statu corruptibili, in patria vero fit inamissibilis.

16. *Inamissibilitas gratiæ, seu impeccabilitas, unde.* — Sed hæc sententia mihi non probatur, quia non potest intelligi nova unio Dei cum substantia animæ, nisi in ipsamet animæ essentia fiat aliquis novus realis effectus, vel addatur aliqua perfectio, quæ sit intrinseca ipsi gratiæ, et in substantia animæ inhæreat. Quod facile probari potest ex dictis, numero 4, in prima conclusione : nam non potest intelligi novus modus, vel nova perfectio illius unionis, sine novo effectu,vel perfectione facta in eadem animæ essentia: hujusmodi autem perfectio intelligi non potest in gratia ipsa, nisi per modum intentionis, sicut nec intelligi potest in aliis qualitatibus in quibus quoad hoc eadem est ratio. Quod autem de inamissibilitate dicitur, non obstat, quia hæc inamissibilitas gratiæ non dicit aliquam perfectionem propriam,et intrinsecam ipsius gratiæ, quæ sit in essentia animæ, sed dicit conjunctionem gratiæ cum visione beatifica, et amore necessario ex illa resultante : gratia enim non est ex se amissibilis per aliquam formam sibi repugnantem, quæ sit in essentia animæ, nam solam privationem habet formaliter sibi oppositam: unde ex se ac præcise considerando gratiam ut in essentia animæ existente non habet unde amittatur. Solum ergo amitti potest per peccatum, quod per potentias animæ committitur. Per id ergo, per quod ita rectificantur hæ potentiæ ut fiant incapaces peccati, per illud ipsum fit gratia inamissibilis; beatus autem fit incapax peccati per visionem, et amorem, et non per gratiam ut existentem in essentia animæ, sed quatenus illi conjungitur visio ; ergo inamissibilitas non addit perfectionem aliquam intrinsecam in essentia animæ, sed solam conjunctionem cum visione beata, et quamdam denominationem inde resultantem : ergo hoc non sufficit ad intelligendum novum illapsum, vel perfectiorem unionem Dei cum essentia animæ, sed solum cum potentia media aliqua operatione, ex qua resultat, ut dixi, ut gratia sit inamissibilis. Et idem dicendum est de illis denominationibus, scilicet, *gratia consummata, perfecta gloria :* nam hæc omnia nihil aliud dicunt quam ipsam gratiam, ut jam conjunctam suo fini per actualem visionem et consecutionem.

17. Ex his ergo omnibus concludo primo, non fieri in patria novum illapsum Dei in essentia animæ, præter omnem illum, qui in via factus fuerat. Quod patet a sufficienti enumeratione omnium modorum, quibus poterat intelligi hic novus illapsus.

Expeditur tertium punctum partis secundæ. — Corollarium.

18. Secundo concludo, respondendo simul ad tertiam partem quæstionis supra positam in numero 3, beatitudinem nostram, si proprie loquamur, nec totaliter, nec principaliter consistere in illapsu, nec in aliqua perfectione, quæ in essentia animæ existát. Ita sentiunt reliqui theologi, præter Henricum; et probandum est hoc latius in sequenti sectione, ubi ostendemus beatitudinem consistere in operatione : nam gratia, quæ est in essentia animæ, solum est per modum actus primi, et ideo non potest habere rationem beatitudinis. Quod præterea ita declaratur et probatur, quanta essentialis beatitudo nec in hac vita, nec in purgatorio obtinetur, sed expectatur postea consequenda: at vero hæc unio per gratiam, quæ est in essentia animæ, solum in hac vita, et in purgatorio comparatur cum tota perfectione, quam in essentia animæ ponit : ergo. Deinde in Christo Domino perfectior est unio, et illapsus divinitatis in substantiam animæ per unionem hypostaticam, quam sit in nobis per gratiam habitualem; et tamen ille non est beatus per hypostaticam unionem, sed per aliquam aliam unionem consequentem illam : quin etiam Deus ipse, quamvis sit suum esse, suumque intelligere, tamen prout hæc concipiuntur a nobis ratione distincta, non intelligimus eum esse beatum existendo, sed se videndo et fruendo, quia ut sic intelligitur constitutus in perfecto actu secundo et ultimo. Sic igitur, cum nostra beatitudo formalis sit participatio divinæ beatitudinis, non consistit in quacumque existentia Dei in nobis, quæ per gratiam fiat, sed in consecutione ipsius Dei per aliquem actum ultimum.

19. Tertio concluditur ex dictis, respondendo directe ad titulum quæstionis, beatitudinem formalem non esse Deum ipsum ut unitum essentiæ animæ nostræ. Probatur ex dictis, quia Deus per seipsum non habet unionem aliquam formalem cum anima nostra : ergo per se non potest illam formaliter beatificare, quia formalis beatitudo est perfectio ipsius beati. Rursus, gratia habitualis, per

quam unitur Deus animæ, non est formalis beatitudo, ut ostensum est, et confirmatur, quia beatitudo formalis est consecutio ultimi finis; sed Deus non est sui ipsius consecutio, sed est finis extrinsecus, qui obtinendus est : ergo.

20. Quarto concluditur ex dictis in omni beatitudine tam naturali quam supernaturali vitæ præsentis, vel futuræ, verum esse, illam non consistere in aliqua perfectione, quæ immediate afficiant essentiam animæ; quod quidem de beatitudine perfecta, et supernaturali vitæ futuræ, satis probatum est : est autem eadem ratio de statu hujus vitæ, ut patebit ex sectione sequenti, et iterum etiam attingemus disputatione sequenti. De beatitudine autem naturali, id est evidens, quia anima non est naturaliter beata per suam substantiam, hoc enim est proprium Dei; sed præter substantiam, nullam aliam perfectionem habet ex natura rei, quæ immediate insit ipsi substantiæ præter potentias naturales, per quas etiam non est formaliter beata, alias semper et necessario esset beata, quia semper et necessario habet has potentias : ergo.

21. Quinto ex dictis constat quid de opinione Henrici posita numero 1, sentiendum sit, et quidem ille tam obscure et mystice loquitur, ut vix de sensu illius constare possit, ut possimus illum, vel absolute probare, vel reprehendere. Tria tamen in ejus sententia mihi displicent. Primo, quod significat præter unionem, seu perfectionem animæ per accidentia, divinitatem ipsam per se, ac immediate illam perficere, quod est impossibile, quia divinitas non potest esse formalis perfectio animæ, nec per se immediate illi uniri, ut a numero 4 ostensum est : nec videtur posse exponi, cum divinitas tantum effective animam perficiat, tum quia dicit animam in essentia sua lucere luce increata : tum etiam quia in hoc constituit differentiam inter divinam essentiam et potentias animæ; constat autem divinitatem etiam perficere potentias effective. Secundo displicet, quia affirmat beatitudinem principaliter existere in essentia animæ, quod falsum esse ostendimus : nec videtur posse exponi de beatitudine increata, seu objectiva, quæ est Deus, tum quia hoc non esset ad propositum quæstionis; tum etiam, quia licet demus Deum primo et principaliter existere in essentia animæ tanquam in templo, non est tamen ibi ut beatificans, nec ut finis ultimus consecutus. Unde Henricus dicens beatitudinem prout est in essentia animæ esse increatam, plane sentit formalem beatitudinem principaliter esse increatam, quod falsum esse probatum est. Tertio non placet ille ordo, quem ponit in beatitudine, quod ex amore sequatur illapsus Dei in animæ essentia : ad statum enim viæ posset hoc aliquo modo accommodari, præsertim in justificatione adultorum per propriam eorum dispositionem, in qua proceditur ab imperfecto ad perfectum, et ideo per dilectionem disponitur homo, ut Deus per gratiam sanctificantem uniatur animæ ejus : ad quod possunt accommodari illa Christi verba, Joan. 14, *qui diligit me, Pater meus diliget eum.* At vero in beatitudine, in qua omnis operatio beatifica perfecto modo fit, supponitur unio Dei cum substantia animæ, a qua tanquam a prima radice resultant perfectiones potentiarum et operationum tam intellectus, quam voluntatis.

22. Ad fundamentum ergo Henrici imprimis dicitur, illas locutiones de transformatione amantis in amatum, quæ per amorem fit, esse metaphoricas et mysticas, et ideo nullum firmum argumentum posse inde sumi : nec intelligendæ sunt, aut explicandæ per veram, aut physicam transformationem vel unionem, sed per affectivam et moralem, quia is qui amat, totam cogitationem poni in amato, eique optat fieri similis, atque etiam in omnibus ei placere. Et hoc est quod Christus dixit, Luc. 10, *ut diligamus toto corde, tota mente, tota anima.* Ad alteram vero partem illius fundamenti de perfectione illius unionis, quæ est in essentia animæ, respondetur, quod attinet ad perfectionem entitativam, ibi attingi aliam quæstionem, an gratia habitualis in esse entis sit res perfectior, quam visio beata, quæ non est hujus loci; quidquid tamen de hoc sit, certe ad rationem beatitudinis non sufficit major perfectio in esse entis, ut constabit etiam sect. sequent. Deinde, si loquamur in ratione unionis omnibus illis modis, quibus Deus unitur essentiis, unitur etiam potentiis, quia in eis efficit perfectionem tam habitualem, quam actualem : unde etiam eas sanctificet, et in eis dici potest esse tanquam in templo, et præterea est in eis tanquam objectum operantium earum, et hæc unio est, quæ proprie pertinet ad rationem objecti beatificantis, ut jam dicam.

SECTIO II.

Utrum formalis beatitudo sit operatio creata immediate afficiens animæ potentiam.

1. Præter modum tractatum in præcedenti puncto, quo fingi potest formalem beatitudinem esse aliquid increatum, fuit alius excogitatus a quibusdam theologis, qui dixerunt formalem beatitudinem esse aliquid increatum, non quidem existens in essentia animæ, sed in potentia, scilicet ipsam Dei visionem per essentiam et increatam, qua Deus se videt, unitam intellectui beati, et constituentem illum formaliter intelligentem et videntem. Sed in hac opinione improbanda non immorabor hoc loco, quia id præstiti in materia de Incarnatione, disputatione 24, sectione 2.

2. Primum igitur omnium statuendum est formalem beatitudinem esse rem aliquam, seu formam creatam afficientem beatum. Ita divus Thomas hic, et omnes theologi, et patet ex dictis, quia ostensum est, Deum ipsum non esse formalem beatitudinem : sed præter Deum nihil est increatum : ergo cum formalis beatitudo sit entitas aliqua realis, est enim magna perfectio beati, necesse est, ut sit entitas creata. Et confirmatur : hæc enim beatitudo est consecutio Dei, seu conjunctio, et unio cum ipso : sed unio inter Deum et creaturam, non potest esse modus ipsius Dei, qui est immutabilis : ergo oportet ut sit aliquid in ipsa creatura : necesse est ergo, ut sit aliquid creatum.

3. Secundo ex dictis etiam statuendum est, hanc beatitudinem non esse formaliter substantiam, sed accidens : hoc enim probatum est in sectione præcedenti, quia formalis beatitudo est consecutio finis extrinseci : homo autem per substantiam suam præcise non assequitur suum finem : unde fieri potest, ut manens in sua substantia, finem suum amittat et miser fiat : et ideo postquam in substantia sua existit, superest illi consequenda beatitudo, quam mereri etiam potest, cum non possit mereri substantiam suam. Est ergo formalis beatitudo accidentalis perfectio addita substantiæ. Dices : substantia est propter finem, qui est beatitudo : ergo non potest esse beatitudo aliquid ignobilius substantia, quia finis debet esse aliquid perfectius eo, quod est ad finem, juxta Aristotelem 1, Magnorum Moralium, capit. primo et secundo : perfectio autem accidentalis est ignobilior substantiali. Respondetur, ita esse substantiam propter beatitudinem, sicut est potentia propter operationem : ad quod non est necesse, ut ipsa operatio sit perfectior, sed quod potentia sit in perfectiori statu, dum operatur. Rursus, quamvis formalis beatitudo sit finis, cujus gratia ut quo, seu, ut consecutio, tamen ipse homo est finis cui vel ad quem perficiendum ordinatur beatitudo talis : et ideo non est præter rationem ejus quod sit perfectio accidentalis. Denique hæc beatitudo est quasi vinculum quoddam, quo conjungitur homo ultimo fini suo, qui est perfectissima substantia : per formam autem accidentalem potest homo conjungi perfectiori substantiæ, et ideo potest talis forma habere rationem beatitudinis formalis, et hoc est quod dixit D. Thomas in 4, distinctione 49, quæst. 1, art. 2, ad 5, licet in esse entis substantia sit nobilior accidenti : tamen quoad aliquod munus accidens est perfectius, quatenus per illud una substantia conjungitur alteri nobiliori se.

4. *Tertia assertio quod beatitudo formalis sit qualitas.* — Tertio statuendum est, formalem beatitudinem esse constituendam in genere qualitatis. Hoc etiam est certum, et patet breviter discurrendo : nam cum hæc beatitudo sit in anima, nec potest esse quantitas, nec aliquod, quod ratione quantitatis substantiæ insit. De relatione autem referri solet quædam opinio Aureoli et Capreoli in 4, dist. 49, q. 1, quæ asseruit beatitudinem consistere in quadam relatione præsentis, quæ consequitur ex aliqua operatione : quia, si operatio non faceret Deum præsentem, non faceret beatum ; ergo relatio præsentis est, quæ formaliter beatificat. Citatur etiam pro hac sententia Scotus ibi, quæst. 1. Sed revera hi auctores non constituunt beatitudinem in aliqua relatione prædicamentali, sed in ipsamet operatione, quatenus exhibet Deum præsentem animæ, seu illum animæ conjungit. Quod licet a nobis per modum relationis explicetur, non est tamen relatio, sed effectus formalis ipsius visionis. Relatio ergo proprie dicta non potest esse beatitudo, quia vel est nulla, vel infirma perfectio, et non est per se intenta, sed resultat ex accidenti : Atque eadem ratio fieri potest de ultimis prædicamentis.

5. Sed specialiter est advertendum circa actionem et passionem : nam de aliis nulla est difficultas, quod passio transiens seu quæ fit mere ab extrinseco, non potest habere rationem beatitudinis, tum quia est quid imperfectum et in fieri consistens, et tota est propter

terminum, in quo est major formalis perfectio: tum etiam, quia talis passio præcise sumpta non potest habere rationem vitalis operationis, in qua consistere debet beatitudo, ut infra dicemus. Unde talis passio ex ratione sua communis est rebus inanimatis. Similiter actio transiens non potest habere rationem beatitudinis, quia non est formalis perfectio agentis : recipitur enim in passo, supponit autem perfectionem in agente, et est veluti exercitium illius, et ideo dici solet extrinseca perfectio agentis; beatitudo autem dicitur intrinseca perfectio, quia est consummatio perfectionis ipsius beati : debet ergo esse forma inhærens illi intrinsece. Et confirmatur, quia si beatitudo est actio, debet consistere in perfecto genere actionis, quod sit principium rerum viventium, seu cognoscentium, quia, ut supra diximus, beatitudo est proprie perfectio naturæ rationalis ut intellectualis. Tandem hæc beatitudo talis esse debet, quæ attingat Deum ipsum, sed per nullam actionem transeuntem immediate attingitur Deus: ergo nulla hujusmodi actio debet habere rationem beatitudinis. Quoniam vero in actionibus immanentibus præter rationem qualitatis conjungitur ratio actionis et passionis, quomodo illæ ad beatitudinem pertineant, postea dicemus.

6. *Quarta assertio beatitudinem esse in quarta specie qualitatis.*—Quarto statuendum est, beatitudinem constitui in quarta specie qualitatis, quæ sunt habitus vel dispositio. In hoc enim etiam conveniunt theologi, et eisdem rationibus probari potest quibus ostensum est, non esse substantiam, quia potentiæ animæ necessario consequuntur illam, sive beata sit, sive misera. Rursus cum beatitudo sit in anima, et non sit in essentia, oportet ut sit in potentia, in potentiis autem animæ non reperiuntur proprie nisi vel habitus, vel actus, seu dispositiones : necesse est ergo beatitudinem in hoc genere qualitatis constitui.

7. *Prima opinio quod beatitudo sit habitus tantum.—Secunda, quid sit habitus simul seu dispositio.* — Difficultas ergo est inter theologos, an sit habitus, vel actus : Prima opinio dicit esse tantum habitum. Hæc tribuitur Henrico, locis citatis, sect. præcedenti, sed revera non dicit. Fundari vero potest, quia beatitudo debet esse maxima nostra perfectio; quamvis autem perfectius sit esse in actu secundo, quam esse in habitu, quia illa perfectio hanc includit, vel supponit; si tamen præcise consideretur perfectio, quam præbet habitus, et quam confert actus, major est illa ; ergo illa est beatitudo : ergo. Secunda opinio dicit, beatitudinem consistere in utroque simul. Ita Bonaventura, in 4, dist. 49, quæst 1, ad ult., et addit principalius esse in habitu, quam in actu. Cujus sententiæ fundamentum idem est cum præcedenti proportionaliter applicato.

8. *Tertia et communis opinio beatitudinem esse actum solummodo.* — Tertia communis et vera sententia est, beatitudinem non esse habitum, sed actum secundum et operationem ultimam; quæ assertio procedit, sive loquamur de beatitudine naturali, seu de supernaturali, tam præsentis, quam futuræ vitæ. Et ita eam docet Aristoteles 1, Ethicor., a cap. 5, 7 et 8, et lib. 10, cap. 6 et 7, et lib. 1 et 2, et hic ad Eude., et 7, Polit., cap. 3, et lib. 1, Magn. moral., cap. 4, et lib. 2, cap. 10 et 12, Metaphysicæ, cap. 6, quibus locis docet, nec infantes posse esse beatos in re, seu in actu, sed in spe tantum, vel in potentia : nec etiam dormientes, imo nec Deum ipsum ait futurum fuisse semper beatum, si non se semper cognosceret actu. Et hanc sententiam secuti sunt theologi in 4, d. 49, ubi videri potest Scotus, q. 2, Richardus, art. 1, quæst. 4, Supplementum Gabriel., quæst. 2, art. 2. Ad quam sententiam confirmandam, duo breviter dicenda sunt : primum est, quantumvis homo habeat habitus perfectos, si careat ultimo actu, non posse esse beatum, et consequenter beatitudinem non posse consistere in solo habitu. Probatur primo a signo ; nam, ut Aristoteles ait, beatitudo debet esse vita perfecta, honestissima et jucundissima, sed qui est perfectus tantum in habitu, non habet perfectam vitam, cum desit ultimum vitæ complementum. Item ex ratione talis status non habet vitam jucundam, quia habitus sine actu non affert delectationem; imo cum quocumque habitu potest esse summa tristitia ; atque simili modo habitus per se solus non facit vitam beatam, quinimo qui solum est in habitu ex vi talis status, capax est bonæ et malæ operationis : ergo perfectio habitualis, ut sic non sufficit ad formalem beatitudinem. Et confirmatur : nam alioqui dici posset animam esse beatam naturaliter per suam substantiam, et facultates naturales, quia ex vi illarum apta est ad habendam actualem operationem, nam hoc solum præstat habitus ; quamvis enim dici potest habitum conferre majorem quamdam facilitatem, tamen tota illa provenit ex majori quadam virtute activa : unde solum conferre posset ad majorem beatitudinis perfectionem : non tamen esse necessarium ad beatitudinem simpliciter, præsertim

naturalem, si illa consisteret in actu primo : seu in virtute agendi, maxime si loquamur de beatitudine animæ separatæ, nam illa per sejpsam sine habitu superaddito posset maxima facilitate DEUM cognoscere et amare : et in supernaturali beatitudine habitus potius dat facultatem, quam facilitatem : sicut ergo beatitudo naturalis non consistit in substantia, vel potentiis, ita nec supernaturalis in solis habitibus infusis.

9. Secundo dicendum est, formalem beatitudinem non consistere in aggregato ex habitu, et operatione, sed in sola operatione, quæ sufficit ad rationem beatitudinis. Probatur primo ratione D. Thomæ, 1, 2, quæst. 3, articulo 3, quia beatitudo est ultima perfectio : sed hujusmodi est sola operatio, et non habitus; ergo. Dices ultimam perfectionem constare et habitu et actu. Respondetur, ad perfectum statum utrumque requiri, tamen illa duo inter se comparando habitum comparari ad operationem, sicut potentiam ad actum, et ideo solam operationem esse actum ultimum, quæ constituit rem in ultimo complemento, et perfectione sui status, et hoc est, quod habet rationem beatitudinis, quia beatitudo est ultimus finis, et ultima perfectio. Dices, hinc fieret cognitionem non esse beatitudinem, sed amorem, quia cognitio non est ultima perfectio, sed amor, qui ex cognitione sequitur, imo nec amor erit beatitudo, sed delectatio, quæ ex cognitione et amore sequitur. Respondetur, beatitudinem non dici ultimam perfectionem ordine generationis, seu causalitatis, sed in ratione, et modo actuandi, quia in suo ordine ita actuat, ut non relinquat potentiam ad ulteriorem actum, quo ipsa reducatur in actum, quo modo omnis actus secundus est actus ultimus, qui modus actuandi necessarius est beatitudini, quia necesse est, ut in suo genere habeat rationem ultimi termini. Nihilominus tamen, sicut ex essentia, quæ est ultimus et perfectus actus in genere substantiæ, resultant passiones, ita ex illo actu, qui est in essentia beatitudinis possunt resultare alii actus, qui sint veluti passiones ejus. Et confirmatur assertio posita, quia essentia beatitudinis consistit in consecutione ultimi finis : consequimur autem illum formaliter per solum actum : per habitum vero non nisi ut per principium efficiens talem consecutionem : non ergo potest dici habitus pars formalis beatitudinis, sed principium efficiens illius : quin potius nec principium efficiens est simpliciter necessarium, sed ut actus ille, qui est beatitudo, perfecto et connaturali modo fiat : absolute tamen videre posset Deum homo, et amare absque habitu superaddito, et tunc, si talem visionem perfectam et inamissibilem haberet, sine dubio esset beatus, quia haberet finem suum ultimum consecutum, et ex ratione illius consecutionis posset gerere vitam honestissimam et jucundissimam. Tandem magis necessarium principium, et ad efficiendum actum beatificum est potentia, et tamen nemo unquam dixit potentiam esse partem formalis beatitudinis.

10. Occasione hujus quæstionis solent hoc loco tractari difficultates, quæ a nobis insinuandæ sunt, non vero disputandæ, quia philosophicæ sunt, et non nobis necessariæ. Prima est, quæ tangitur in fundamento aliarum opinionum, an habitus sit perfectior, quam actus : nam quidam simpliciter negant, quia actus est ultima perfectio. Quæ ratio non convincit, nam eadem fieri potest de potentia ipsa, imo et de substantia. Alii simpliciter præferunt habitum actui, quia est causa efficiens ejus : quæ ratio etiam non concludit, quia non est causa totalis, sed partialis cum potentia, alii distinguunt de habitibus acquisitis et infusis, et illos dicunt esse minus perfectos suis actibus, quia efficiuntur ab illis, et ipsi solum dant facilitatem respectu suorum actuum : at vero infusos habitus dicunt esse perfectiores, quia non solum dant facilitatem, sed facultatem simpliciter, unde comparantur sicut potentiæ, et ab illis effective produci non possunt. Quæ conjecturæ sunt probabiles, quamvis revera non convincant : quidquid tamen de hoc sit, nihil refert ad rationem beatitudinis, quia, ut supra dixi, num. 3, non est de ratione beatitudinis quod sit perfectissima entitas, sed quod sit perfectissimum vinculum cum ultimo fine, atque adeo quod sit perfectus actus in modo actuandi, ita ut de se non relinquat potentialitatem ad ulteriorem actum in illo ordine, quo saltem sensu dicit Aristoteles, lib. 2, Ethicor., operationem esse meliorem dispositione, seu termino. Lege de hac difficultate Richardum, in 4 dist., loco cit., et Majorem, eadem dist. 40, Soto, quæst. 1, art. 2, et Scotum, quæst. 2, § primo, et quæ, in disputatione 44, Metaphysicæ, sectione octava, numero 17, dixi.

11. Secunda difficultas est, an sit de ratione beatitudinis quod sit actus productus ab ipso beato. In quo sine dubio dicendum est, beatitudinem de facto debere consistere in actu seu operatione effecta a beato, quæ quidem de beatitudine naturali est aperta sententia Aristotelis 1, Ethicor., cap. 8; ubi cum dixisset

beatitudinem non in termino, sed in operatione consistere, subdit, fieri non posse quin beatus aliquid efficiat boni, nam *qui operatur*, inquit, *agit utique necessario:* et eodem sensu dicit, cap. 13, felicitatem in operatione consistere. Et ratio sumenda est ex generali principio: quod vulgare est in scientia de anima, operationes vitæ, et actus immanentes natura sua postulare ut fiant effective ab ipso vivente, et per illam eamdem facultatem, in qua recipiuntur: constat autem beatitudinem consistere in operatione vitali, nam est operatio animæ, ut anima est: certum etiam est positam esse in actu immanente, cujusmodi est cognitio et amor: ergo de facto dicendum est beatitudinem esse actum productum ab ipso homine, quia cum hoc sit connaturale, non oportet fingere alium extraordinarium modum, quidquid sit de illius possibilitate, quod quidem in naturali beatitudine est per se manifestum, quia nihil in ea supernaturale intercedere necesse est.

12. De beatitudine autem supernaturali specialiter probatur, quia licet illa consistat in aliquo actu supernaturali: tamen certissimum, ac de fide est, elici ab homine: id enim de actibus fidei, spei et charitatis definit Tridentinum, sess. 6, can. 4. Eadem autem ratio est de uno actu supernaturali, ac de omnibus: ergo si id potest fieri cum sit magis connaturale, dicendum est, ita de facto fieri: nam ratio beatitudinis postulat, ut optimo modo, et maxime connaturali fiat, quod in particulari attingimus disputando de principiis efficientibus visionem beatificam, ubi nonnihil etiam dicemus de illa quæstione, an de potentia absoluta posset hujusmodi actus esse, vel informare potentiam vitalem sine activo concursu ejusdem potentiæ: quamvis hæc quæstio revera sit aliena ab hac materia, cum sit communis omnibus actibus vitalibus: hinc vero intelligitur cum in actu vitali duæ rationes inveniantur, scilicet ratio actionis, dependentiæ, seu fieri, et ratio qualitatis, seu termini, prout est quædam res facta, et informans potentiam, propriam rationem beatitudinis consistere in illo actu in facto esse informante ipsam potentiam: primo quidem, quia intelligere in hac informatione consummatur, ut tradit D. Thomas, 1 part., et quæst. 34, art. 1, ad 3, et latius Scotus, in d. 3, quæst. 7, § *Ad auctoritatem Philosophi:* nam per illam informationem ultimo actuatur potentia, et fit similis intentionaliter, seu perfecte unitur objecto suo. Deinde, quia actio, seu fieri, est quid imperfectum: terminus autem seu qualitas facta habet esse perfectum, seu consummatum in suo ordine, et est illud ultimum, ad quod ipsum fieri ordinatur, quando ergo dicitur consistere beatitudo in operatione, intelligitur primo in opere facto: actionem vero esse quid intrinsece, ac necessario prærequisitum. Quæ doctrina ad omnem actum vitæ accommodari potest.

SECTIO III.

Utrum beatitudo sit una simplex operatio animæ intellectivæ, vel plurium collectio.

1. *Prima sententia, pro collectione plurium operationum.* — In hac re prima sententia; et valde communis theologorum est, beatitudinem non esse unam operationem, sed plurium collectionem. Ita tenent in 4, dist. 49, Albertus Magnus, Thomas de Argentina, Richardus, Bonaventura, Marsilius et Supplementum Gabrielis, quorum loca citabo particulariter in principio disputationis sequentis: nam licet isti auctores conveniant in dicta sententia, non tamen in numero, et qualitate illarum operationum, quod ibidem examinandum est: et idem revera tenet Paludanus ibid., quæst. 3, art. 2, nam licet distinguat de beatitudine practica et speculativa, et singulas earum in singulis operationibus constituat: tamen absolute beatitudinem hominis ponit in utraque. Et hujus sententiæ fuit Hugo Victorinus super capite septimo Dionysii, de divinis Nominibus, et ex modernis eam secuti sunt Vega, libro septimo in Tridentin., capite tertio, et Corduba, libro primo, quæstione 42, concl. 1 et 2, et Soto, quæst. 49, quæstione tertia, articulo quarto, in hanc sententiam incidere videtur, licet contrariam profiteatur. Fundamentum hujus sententiæ est, quia in anima rationali ut sic, non est tantum una potentia, sed plures, et per omnes potest attingere Deum in se, et illi conjungi: ergo ad perfectam hominis beatitudinem non sufficit una operatio unius tantum potentiæ, sed plures requiruntur. Probatur consequentia, quia per unam solam operationem non perfecte conjungeretur homo suo fini, nec esset satiatus appetitus ejus respectu ultimi finis. Plura in particulari de singulis operationibus dicemus, disputatione sequenti.

2. *Secunda sententia contraria præcedenti.*— Secunda opinio est, formalem beatitudinem consistere in una simplici operatione quoad essentiam suam. Hæc videtur esse opinio D. Thomæ

1, 2, in tota q. 3, quanquam ille potissimum hoc affirmare videtur de supernaturali perfecta beatitudine futuræ vitæ : eam vero sine ulla distinctione sequuntur discipuli ejus ibidem, et in 4, dist. 49, et Hervæus, opusc. de Beatitudine, et in re idem tenet Scotus, in 4, dist. 49, quæst. 3, nam licet distinguat de beatitudine hominis, vel potentiarum, tamen absolutam beatitudinem hominis ponit in una operatione. Idem censendum est de Durando, dist. 49, quæst. 4, qui distinguit de beatitudine pro collectione, vel pro operatione perfectissima : et hoc posteriori modo consistere in una operatione. Fundamentum esse potest, quia beatitudo in essentia sua esse debet ens per se unum : collectio autem operationum non est per se unum, sed aggregatum quoddam. Item quia si semel dicamus plures operationes intrare essentiam beatitudinis, eadem ratione dici potest, omnes operationes simpliciter perficientes hominem pertinere ad essentiam beatitudinis ejus. Sed hæc parvi momenti sunt, nam imprimis facile constitui potest differentia inter operationes : nam quædam attingunt ipsum finem ultimum in se ipso, aliæ vero non : ac deinde ex vi rationis formalis beatitudinis nihil est, quod cogat ut dicamus, illam, philosophice loquendo, esse unum ens per se : potest enim esse sicut sanitas, et consistere in aliqua perfecta dispositione animæ humanæ consurgente ex proportione, et consonantia plurium operationum. Unde Aristoteles quamvis 1, Ethicorum, cap. 7, dicat, bonum humanum consistere in optima operatione, tamen, cap. 8, sub disjunctione ita loquitur de operationibus hominis : *has autem ipsas, aut unam earum quæ sit optima, felicitatem esse dicamus.*

3. Probabilius ergo hujusmodi sententia fundamentum est, quia plures operationes omnino similes, et ejusdem rationis non possunt ad beatitudinem requiri, id est, plures visiones Dei : nam hæc pluralitas, et est accidentaria et superflua : si ergo plures concurrunt, necesse est illas esse diversarum rationum : ergo necessarium etiam est esse perfectiones in æquales : ergo debent inter se ordinem servare, ita ut illa, quæ minus perfecta est, sit propter perfectiorem : ergo illa sola, quæ fuerit perfectissima, habebit rationem finis ultimi et essentialis beatitudinis : perfectissima autem operatio tantum est una : ergo formalis beatitudo tantum esse potest unica operatio. Confirmatur et explicatur hæc ratio, quia beatitudo esse debet actus nobilissimæ potentiæ, et in ea debet etiam esse nobilissimus actus : ergo absolute, et simpliciter ille actus, qui in homine fuerit nobilissimus, erit beatitudo : ille autem tantum unus esse potest. Antecedens communiter est receptum ab omnibus et expresse illud docet D. Thomas, in 1, dist. 5, quæst. 1, art. 1, et tam Thomistæ, quam Scotus, quamvis contendant, an beatitudo sit in voluntate, vel in intellectu, tamen in hoc conveniunt quod est in nobilissima potentia, et ideo inter se disputant, quæ sit nobilior, intellectus, aut voluntas. Et ratione declaratur; quia beatitudo est summum hominis bonum, et ideo constituitur in summo gradu, in quo est humana natura, scilicet in gradu rationali : ergo eadem ratione constituenda est in suprema facultate illius gradus; est enim eadem proportionalis ratio, nam secundum illam potentiam homo est magis capax perfectionis : necesse est enim ut talis potentia vel nobilius attingat objectum, vel nobiliori modo beatitudo autem replere debet supremam hominis capacitatem, et attingere nobilissimum objectum optimo modo. Atque eisdem rationibus probari potest minor propositio, videlicet in hujusmodi nobilissima potentia beatitudinem constitui debere seu in nobilissima operatione : quia perfectio operationis ex objecto et modo attingendi illud desumitur : sed ostensum est, beatitudinem versari debere circa nobilissimum objectum optimo modo : ergo ipsa esse debet perfectissima operatio. Atque ita supponere videtur D. Thomas, art. 4 et 5 dictæ quæstionis tertiæ.

4. *Tertia sententia.* — Tertia opinio dicit, quæstionem hanc solum esse de modo loquendi. Ita opinantur Ocham, in 4, quæst. ultim., art. 1, dub. 3, et Major, distinct. 49, quæst. 3 et 5, qui fundantur in æquivocatione nominis *beatitudo* : nam interdum, inquiunt, est nomen collectivum, et hoc modo consistit in multis operationibus; interdum est divisum, et hoc modo, inquiunt esse operationem unam, tamen non solum unam, sed quamcumque immediate attingentem Deum dicunt posse vocari *beatitudinem,* sive sit cognitio, sive amor, sive alia hujusmodi, quia per quamcumque illarum anima conjungitur Deo; sed hoc est abuti nominibus, nam imprimis jam supra, disp. 4, initio, exclusimus primam illam vocum æquivocationem, et deinde non quilibet actus quo attingitur Deus potest dici beatitudo; alias etiam desiderium Dei haberet rationem beatitudinis. Apparentius potest explicari hæc sententia in hunc modum, quia in re constat de facto, et ex natura rei, plures actus requiri

ad beatitudinem, sine quibus nullus beatus esse potest, præsertim in perfecta, et supernaturali beatitudine, scilicet cognitionem, seu visionem, sine qua nec amor esse potest, nec gaudium. Deinde amor, vel necessario sequitur ex visione, vel necessarius existimatur, ut ipsa visio sit possessio summi boni amati, ac tandem delectatio consequitur cognitionem et amorem, et est ultima animi quies : unde si aliquid horum deficiat, nemo negabit hominem esse valde imperfectum in sua beatitudine : ergo cum hæc omnia sint necessaria disputare, an omnia sint dicenda de essentia, necne : quæstio de nomine videtur : præsertim cum philosophice loquendo, illa non componant unum quid, nec sint diversi actus, quorum singuli necessarii sunt propter suam propriam perfectionem.

5. Et hæc sententia sic explicata non multum aberrat ab scopo veritatis : ut autem quoad fieri possit rem explicemus, supponendum est quod supra attigimus, ad complementum, et perfectionem status beatifici multas operationes requiri, quæ non omnes possunt dici ulla ratione pertinere ad essentiam beatitudinis, sed illæ solæ quæ formaliter spectant ad consequendum finem ultimum : nam, ut ostendimus, formalis beatitudo quoad essentiam suam in consecutione finis ultimi ponenda est.

6. Atque hinc primo colligitur (ne oporteat de hac re specialem movere quæstionem) nullam operationem sensus exterioris, vel interioris, vel appetitus sensitivi posse ad essentiam beatitudinis pertinere, ut docuit D. Thomas 1, 2, quæst. 3, art. 3, et consentiunt theologi omnes, et philosophi cum Aristotele 1, et 10, Eth. Ratio est, quia finis ultimus hominis et objectum beatitudinis ejus, est solus Deus; per potentias autem sensitivas, et operationes earum non possumus attingere Deum secundum se, et ideo consequenter nec illum consequi, et ideo in anima separata vere reperitur tota essentia humanæ beatitudinis, quamvis in ea esse non possint sensuum operationes.

7. Objicies primo, quamvis per sensus non possimus perfecto modo attingere Deum, tamen per interiorem sensum possumus aliquo modo, et sub ratione aliqua materiali formare idolum quoddam, seu imperfectum conceptum Dei, verbi gratia, sub ratione primi motoris, vel supremi benefactoris, ratione cujus possumus etiam per appetitum sensitivum illum aliquo modo diligere, et in eo delectari, juxta illud ps. 83 : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* : ergo potest hæc operatio pertinere ad essentiam beatitudinis totius hominis, et potest dici aliqualis consecutio, seu possessio Dei, eo modo, quo per inferiores potentias obtineri potest. Respondetur, hujusmodi actus potius pertinere ad effectus secundarios redundantes in homine ex beatitudine essentiali, si anima sit corpori conjuncta, non tamen dici possunt pertinere ad essentiam beatitudinis; nam sine illis homo esset semper beatus, etiam perfecte, quantum ad Dei consecutionem et conjunctionem cum illo, ut est ultimus finis, nam per sensus nec attingimus Deum ut ultimus finis est, nec proprie ut Deus est, nam illa materialis ratio, sub qua apprehenditur, non constituit proprium conceptum Dei. Denique omnes illi actus sunt valde imperfecti, et possunt esse in homine apprehendente falsum Deum, et ideo non spectant ad essentialem beatitudinem.

8. Sed aliter objici secundo potest, quia licet naturaliter non possit sensus attingere Deum in se, tamen supernaturaliter potest ad hoc elevari ut visus corporeus, verbi gratia, ad videndum ipsum : sic enim interpretatur Hieronymus, epistola 61, ad Pamachum, illud Job : *Quem oculi mei conspecturi sunt*. De qua re disputat late Augustinus, Epistol. 111 et 112, quæ sunt de videndo Deum, et 22, de Civitate, cap. 29. Respondetur esse impossibile sensum corporeum elevari ad videndum, seu cognoscendum Deum prout in se est, quia nullo modo comprehenditur Deus sub objecto ejus, hac enim ratione non potest visus elevari ad percipiendum sonum, nec auditus ad percipiendum colorem, et sic de aliis potentiis, in quo differt multum intellectus a sensu, nam intellectus absolute continet Deum sub objecto suo, et ideo elevari potest ad percipiendum illum perfectius quam naturaliter posset, quia tota illa elevatio est intra latitudinem objecti intellectus. Secus vero est de sensu, qui habet objectum limitatum ad rem materialem.

9. Secundo colligitur, omnes operationes intellectus, vel voluntatis, quas beatus habet extra Deum ipsum, id est, quæ non habent Deum pro objecto, non esse de essentia beatitudinis, ut sunt, verbi gratia, cognitio Angelorum et mysteriorum Dei, quæ sunt effectus creati, item amor proximorum etiamsi sit ex charitate, et similia, etc. Ratio est, quia per hos actus non consequitur formaliter loquendo beatus Deum, cum non attingat ipsum immediate : possunt igitur hæc opera pertinere ad perfectionem status beatifici, non tamen ad essentiam beatitudinis : atque idem erit de co-

gnitione Dei abstractiva : seu per creaturas respectu beatitudinis supernaturalis perfectæ vitæ futuræ, nam si talis cognitio naturalis sit, est inferioris : unde non potest pertinere ad essentiam supernaturalis beatitudinis : si vero sit supernaturalis, est imperfecta in illo ordine, et ideo nec de essentia, nec simpliciter necessaria esse potest ad essentialem beatitudinem illius ordinis. Unde fit solum posse manere quæstionem de visione Dei, et de amore et gaudio, quæ illam consequuntur, ac proportione servata de similibus actibus beatitudinis naturalis, seu beatitudinis imperfectæ hujus vitæ.

10. Tertio igitur atque ultimo colligo et addo ex ratione formali beatitudinis ut sic non necessario sequi quod in una tantum, vel pluribus operationibus consistat, sed in singulis statibus beatitudinis ex natura, et proprietate singularum operationum, et conditionibus talis status colligendum esse. Exacta probatio, ac declaratio hujus assertionis pendet ex his, quæ in particulari de naturali et supernaturali beatitudine dicenda sunt : nunc breviter sic ostenditur ex illo principio posito quod beatitudo formalis consistit in consecutione ultimi finis : sed ex hac ratione formali præcise sumpta, non sequitur necessario hanc consecutionem sufficienter, vel necessario debere fieri per unam tantum operationem, vel per plures : ergo ex vi hujus rationis neutrum affirmari potest, sed hoc solum, illam operationem, vel operationes pertinere ad essentiam beatitudinis, quæ sunt necessaria ad consecutionem ultimi finis. Minor propositio declaratur, quia si consideratur objectum hujus beatitudinis, cum illud sit summe simplex, et unum, quantum est ex se videtur posse per unam operationem sufficienter obtineri : si vero consideremus subjectum, fortasse non potest propter imperfectionem suam una facultate, et actione illud possideri sic sufficienter, quia diversis modis, et sub diversis rationibus illud potest per varias operationes attingere, et fortasse omnes illi modi, vel plures illorum necessarii sunt ad consecutionem talis objecti ; pendet igitur hoc ex natura et consideratione talium operationum.

11. Et hoc tandem confirmatur ex responsionibus ad fundamenta duarum primarum opinionum : fundamentum ergo primæ opinionis quamvis probet, ad complementum, seu perfectum statum beatitudinis requiri plures operationes, quæ immediate versentur circa Deum ipsum, non tamen inde intrinsece sequitur omnes illas operationes esse de essentia, quia non sequitur omnes pertinere ad formalem consecutionem ultimi finis ; possunt enim aliquæ esse veluti proprietates dimanantes ex perfecta consecutione, vel dispositiones præviæ, seu necessariæ ad illam. Unde quamvis homo habeat plures potentias, quibus attingat Deum, non est tamen necesse omnes perfici per essentiam beatitudinis, sed satis erit quod perficiantur, vel per essentiam, vel per aliquid concomitans essentiam. Rursus ad fundamentum secundæ opinionis, primo fortasse in rigore non probat ex vi formalis beatitudinis intrinsece sequi quod esse debeat perfectissima operatio : nam si per possibile, vel impossibile aliqua operatio, quæ in entitate sua non est perfectissima, esset consecutio ultimis finis, illa esset formalis beatitudo : quia ut supra dicebamus, ratio beatitudinis non est consideranda ex perfectione entitativa, sed ex vinculo, et conjunctione cum ultimo fine. Quo sensu dixit divus Thomas 1, 2, quæst. 3, art. 1, ad 2, beatitudinem dici summum bonum, quia est adeptio summi boni, et propter hanc rationem possunt reliqua omnia ad illam ordinari, ut ad finem : tamen ulterius dicitur ex illo fundamento, et rationibus ibi factis recte probari, perfectissimam operationem pertinere ad essentiam beatitudinis, non tamen quod illa sola sit tota essentia beatitudinis, quia fieri potest ut alia operatio minus perfecta conferat et juvet ad integram consecutionem ultimi finis. Unde fieri etiam potest ut duæ operationes, quamvis inæquales in perfectione, ordinentur ad constituendum ultimum finem formalem, et consequenter, quod inter se habeant mutuam aliquam habitudinem, quæ non sit contra rationem talis finis, quia non est extra illum. Ex his ergo principiis generalibus et communibus concludi non potest beatitudinem esse unam, vel plures operationes essentialiter : quid igitur in singulis dicendum sit explicando naturam uniuscujusque definiemus.

DISPUTATIO VII.

DE SPECIFICA OPERATIONE, ET PROXIMA POTENTIA, IN QUA SUPERNATURALIS BEATITUDO CONSTITUENDA EST.

Quæ hactenus diximus, generalia sunt, et communia supernaturali, et naturali beatitudini ; jam vero agendum est specialiter de singulis, quia hæ beatitudines, et in specie ope-

rationis, et in proprietatibus et perfectionibus, quæ illam consequuntur, valde differunt : hic ergo proprie agendum de beatitudine supernaturali vitæ futuræ, nam imperfecta hujus vitæ potius est via ad beatitudinem quam beatitudo; et ideo pauca de illa attingemus in fine hujus disputationis, sectione secunda.

SECTIO I.

Utrum beatitudo formalis essentialiter sit actus intellectus, vel voluntatis.

1. *Prima opinio stat pro actu voluntatis, qui est amor charitatis.* — Prima opinio constituit essentiam beatitudinis in actu voluntatis, qui est amor Dei. Est autem considerandum duplicem esse Dei amorem, unum concupiscentiæ, alterum charitatis, quo amamus Deum super omnia propter se ipsum : nullus ergo auctorum constituit beatitudinem in priori amore solum: tum quia ille amor imperfectus est : tum etiam quia non tam est propter se, quam propter habendum id, quod concupiscitur, et ita non potest habere rationem ultimi termini, seu consecutionis. Prima igitur sententia de amore charitatis perfecto intelligenda est, et ita illam docuit Scotus, in 4, dist. 49, q. 5, quam sequuntur Scotistæ omnes, et Ægidius, quodl. 3, quæst. 19, illique favent auctores qui licet plures operationes requirant ad essentiam beatitudinis, præcipuam tamen earum dicunt esse hunc amorem, ut Hugo Victorinus, supra, capite septimo, de Cœlesti hierarch., et Bonaventura, in 1, distinct. 38, quæst. 1, et in 4, dist. 49, quæst. 5, ubi idem sentit Albertus Magnus et Supplementum Gabrielis, quæst. 1, art. 1, conclusione 3, et Henricus, quodlib. 1, quæstion. 14, et quodlib. 13, quæst. 2, Corduba, qui alios refert, libro primo, quæst. 42; videtur præterea huic favere Augustinus, sermon. 53, de Tempore, dicens charitatem omnium esse arcem virtutum, promissionem regni, et præmium sanctorum in cœlo, quia in perenni gaudio nihil gratius, et nihil dulcius habent sancti perfecto amore Dei. Item epistola 52 : *Una*, inquit, *ibi virtus erit*, *et id ipsum erit virtus*, *præmiumque virtutis*, *quod dicit in sanctis colloquiis homo qui amat : mihi autem adhærere Deo bonum est. Hoc illi erit plena perfectaque sapientia*, *eademque beatitudinis vita beata.* Præterea 1, de Doctrina Christ., capite 32 : *Tota*, inquit, *merces nostra erit ut Deo fruamur :* frui autem, ut ibidem definierat, capite primo, est adhærere alicui rei propter se ipsam. Nonnulla etiam in favorem hujus sententiæ sumi possunt ex Chrysostomo, homil. 64, ad Populum, quæ brevitatis causa omitto.

2. Argumenta pro hac sententia afferuntur multa, sed ad duo capita revocanda sunt. Primum est, quia nobilissimus actus voluntatis, qui *est* hic Dei amor, est perfectior quocumque actu intellectus, dicente Paulo 1, Corinth. 13, cap. *Horum major est charitas :* ad quod vulgaris responsio est, illud esse verum in statu viæ, comparando charitatem cum fide, secus vero esse in statu patriæ, comparando charitatem cum clara visione. Sed contra hoc instatur primo auctoritate divi Thomæ, 1 part., quæstione 108, articulo sexto, ad tertium, et in 3, distinct. 27, quæst. 1, articulo 4, quibus locis videtur etiam in patria anteponere charitatem. Secundo auctoritate Anselmi, libro secundo, *Cur Deus homo*, capite primo, dicentis, esse perversum ordinem, amare ut intelligas : ergo etiam in patria videre est propter amare, et non e contrario : est ergo perfectius. Tertio ex auctoritate Dionysii, Gregorii, et theologorum dicentium inter Angelos Seraphinorum ordinem esse supremum, et excellere ordini Cherubinorum, quoniam ille ordo excedit in amore, quamvis Cherubim dicatur ab excellentia sciens : ergo signum est etiam in patria ab amore scientiam superari. Quarto, quia illud est simpliciter melius, quod secundum rectam rationem alteri præferendum est, sed amor eligibilior est visione, secundum rationem rectam, si præcise comparetur, ut patet a contrario, nam majus malum est carere amore Dei quam carere visione. Unde hoc confirmat Scotus primo, quia illud est melius, cujus oppositum est pejus : sed pejus est odium Dei quam hæresis, vel error circa divina : ergo dilectio præeminet visioni. Confirmatur secundo, quia si in via actus amoris est perfectior actu fidei : ergo voluntas est simpliciter perfectior intellectu : ergo in optimo statu utriusque potentiæ optimus actus voluntatis est perfectior optimo actu intellectus. Prima consequentia probatur, quia potentia minus perfecta non potest elicere actum perfectiorem actu melioris potentiæ. Et hic congeruntur alia argumenta, quibus Scotistæ probare solent, voluntatem esse perfectiorem intellectu, scilicet quia est formaliter libera, et ideo est quasi domina aliarum potentiarum, et ipsemet intellectus illi obedit, habet denique pro objecto bonum, et attingere potest summum ut tale est.

3. Secundum fundamentum proprium hujus sententiæ est, quia perfectus amor Dei habet

rationem consecutionis ultimi finis, in qua diximus beatitudinem consistere. Assumptum probatur primo, quia ratio consecutionis non consistit in tractione objecti, nec in assimilatione et repræsentatione illius, nam, qui amat pecunias, etiam si videat illas, et consequenter si faciat illas sibi præsentes, vel intentionaliter ad se trahat, non consequitur propterea illas : ergo consecutio consistit in perfecta unione ad finem, qui propter se maxime desideratur, et amatur : sed perfectus amor Dei est perfecta unio ad ipsum, teste Augustino, lib. 10, de Trinit., cap. 4, et divo Thoma, contr. Gent., cap. 116, et colligitur ex illo Dionysii, quod *amor transformat amatum in amantem*, et quodammodo extra se fert illud, et transfert in amantem : unde est illud vulgatum quod *et amor intrat ubi cognitio foris stat*, et quod cognitio sit ad modum cognoscentis, amor vero fertur in amatum, ut in se est. Rursus hæc unio est maxime propter se, et quasi se ipsa obtinetur, quia nihil magis propter se potest expeti, quam conjungi Deo perfecto vinculo amicitiæ, hoc autem formaliter fit, et comparatur per ipsum actum amoris : unde sicut Augustinus 1, de libero Arbitrio, cap. 13, et lib. 1 Retract., cap. 9, dixit, in rebus honestis velle, esse habere ipsum ita multo magis respectu Dei amare illum est habere, et consequi illum.

4. Confirmatur primo, quia finis ut finis, et bonum ut bonum, ad voluntatem pertinent : ergo consecutio finis, et boni pertinent etiam ad voluntatem : sed beatitudo est consecutio summi boni, ut tale est, et consistit in consecutione ultimi finis, ita ut ratione talis consecutionis homo se, et omnia sua referat ad talem finem, quod totum sit per amorem; ergo. Confirmatur secundo, nam propter hanc rationem, voluntas in via est principium totius meriti, quia est primum movens in ultimum finem : ergo eadem ratione in patria ipsa est, quæ consequitur talem finem, nam quod in finem tendit, debet in illo quiescere, et quod maxime desiderat, debet maxime satiari; decet etiam ut ibi detur præmium, ubi præcessit meritum.

5. *Secunda opinio stat pro actu voluntatis, qui est delectatio.* — Secunda opinio ponit beatitudinem in delectatione, et gaudio de Deo ipso. Hanc tribuit Aureolo Medina 1, 2, q. 4, art. 4, sed nescio unde sumpserit, nam Capreolus non refert. Sed cujuscumque sit, oportet advertere : duplex gaudium posse in beatitudine intelligi : unum est de bonis quæ Deus in se habet, et quia ipse habet, et hoc gaudium est charitatis : unde si de hoc sit sermo, parum differt hæc sententia a præcedenti, nam probabile est tale gaudium non esse actum distinctum a perfecto amore, qui habetur in præsentia objecti : nam in illo revera explicatur purissimus affectus diligentis ad Deum. Et si fortasse est actus distinctus, videntur de illo magis urgere motiva adducta pro Scoto, nam hic actus est quasi complementum reliquorum, quasi satietas ipsius amoris, de hoc actu potest intelligi quod sæpe Augustinus ait beatitudinem consistere in fruitione, ut supra citavi ex libro 1, de Doctrina Christi., cap. 32, cum quo jungi possunt verba ejusdem 8, de Civitate, cap. 9 : *Nemo beatus est qui eo quod amat non fruitur, nam et hi qui res non amandas amant; non se beatos amando putant, sed fruendo : quisquis ergo fruitur eo quod amat, verumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserrimus negat?* Quinetiam D. Thomas 1, 2, quæst. 11, art. 3, ad 3, dicit, fruitionem esse adeptionem beatitudinis, et tamen, quæst. 34, art. 3, dicit fruitionem importare delectationem in ultimo fine, et hoc modo aliquam delectationem esse bonum optimum hominis. Atque de hoc gaudio posset etiam intelligi quod idem divus Thomas ait 2, 2, quæst. 27, art. 6, ad 3, ubi dicit, ultimum finem hominis esse inhærere Deo per charitatem, ultima enim adhæsio charitatis fit per gaudium : de quo possunt etiam intelligi illa Scripturæ sacræ loca, in quibus beatitudo nomine gaudii promittitur, Matth. 25 : *Intra in gaudium domini tui*, et Joan. 15 : *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum sit plenum :* de quo subjungit cap. 16 : *Et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Sic etiam Augustinus, in Confession., cap. 21, 22 et 23, dicit vitam beatam esse gaudere de Deo, ad Deum, et propter Deum. Alterum proprium gaudium beatorum est de beatitudine propria, quod potest oriri ex timore concupiscentiæ, et hoc gaudium etiam censeri potest aut essentia, aut de essentia beatitudinis, dicit enim Anselmus, lib. de casu Diaboli, cap. 4, beatitudinem ex commodis constare, atque adeo appetitum ejus pertinere ad appetitum commodi : ergo ad beatitudinem propriam magis spectat gaudium de proprio commodo, quam de alieno. Rursus hoc gaudium est ultima perfectio humanæ operationis, teste Aristotele, 1 et 10 Ethic., propter quod ut divus Thomas, refert 1, 2, quæst. 4, art. 2, ipse non audet definire, quod sit majus bonum contemplatio, aut delectatio, quæ illam

consequitur : cum ergo saltem excedat delectatio in ratione ultimæ perfectionis, ex hac parte vel omnino, vel maxime erit beatitudo : nam illa est quies animæ, sine qua non potest satiari.

6. *Tertia opinio stat pro actu intellectus.* — Tertia opinio est beatitudinem consistere in solo actu intellectus, qui est clara visio Dei. Hæc est opinio divi Thomæ 1, 2, quæstione 3, articulo 4, etc., contra Gent., capite 25 et 26, et 1 part., quæstione 26, articulo 2, et in 4, distinct. 49, quæst. 1, articulo primo, quæstiunc. 2, ubi late Capreolus et Scotus, et inclinat etiam Paludanus quatenus præfert actum speculativum intellectus activi practico et amori; quamvis utrumque requirat. Item Cajetanus et Ferrariensis, dictis locis. Idem significat Magnus, in quarta, distinct. 49, ubi etiam Cajetanus, quæst. prima. Fundamenta hujus sententiæ sunt varia. Primum ex divina Scriptura, ex qua potissimum ponderari solent verba Christi Joan. 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Respondet Scotus, in quæstione 4, ad 1, cognitionem dici vitam æternam, non quia sit beatitudo, sed quia est vita actualis et æterna. Sed est indigna expositio, illo enim modo etiam tristitia damnatorum esset vita æterna : negari ergo non potest, quin usitata phrasi Scripturæ illa voce quasi per antonomasiam significetur beatitudo, ut patet Matth. 26, Marc. 9, ad Rom. 16, et eodem loco Joan. 17, immediate ante dixerat Christus : *Pater, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te, ut omne quod dedisti ei, det eis vitam æternam :* clarum autem est ibi petere beatitudinem electorum, et statim additur, *hæc autem est vita æterna, etc.* Quod autem Christus ibi loquatur de cognitione Dei per visionem beatam, videtur etiam clarum : quia nulla alia esse potest vera et perfecta beatitudo. Atque ita exponit Augustinus, lib. de Spiritu et lit., cap. 37, et sermone 1, 2, de Tempore : et significat Origenes, lib. 2, in c. 2, Epist. ad Rom., et Innocentius III, lib. 5, de Mysterio altaris, cap. 8 et 27 : Laurentius Justinianus, in Fasciculo amoris, c. 16. Sentiunt etiam Ambrosius 5, de Fide, cap. 1, et Rupertus, l. 12, ad Joan., quamvis hi duo ultimi videantur aliam etiam expositionem indicare; et videtur etiam expositio satis accommodata textui.

Tertia sententia. — Nihilominus tamen hic locus non convincit propter duo : primo, quia satis commode exponitur de cognitione per fidem, ut indicant Ambrosius et Rupertus supra, et Hilarius 3, de Trinitat., circa medium, et lib. etiam 9, et Cyprianus ad Demetriam, et epistola 73, ad Jubajanum, Cyrillus, lib. 11, in Joan., cap. 16, et Augustinus, tractatu 105, in Joan., et est expositio accommodata textui : petierat enim Christus clarificari per fidem, et subdit rationem, *ut det eis vitam æternam,* id est, beatitudinem ; *vita autem æterna,* inquit, *hæc est, ut cognoscant te,* id est, hæc est unica via ad acquirendam vitam æternam, scilicet per fidem et veram cognitionem Dei, et Jesu Christi : ibi ergo non explicatur in quo consistat vita æterna, sed quomodo acquiratur. Cujus etiam signum est, quia cognitioni Dei adjungitur cognitio Jesu Christi Dei hominis, quæ non pertinet ad essentiam beatitudinis, sed est via ad acquirendam illam. Secundo, quia licet intelligamus de visione beata, non sequitur in ea consistere essentiam beatitudinis, sed illam esse quasi fundamentum, et primam operationem status beatifici ; sicut dici solet in Scriptura sacra nos *justificari per fidem,* non quia illa sola sit justitia nostra, sed quia est initium, et fundamentum justitiæ. Et ad hunc modum enervari possunt alia testimonia, quæ pro hac sententia adduci solent, quamvis non sint contemnenda, quia certe indicatur in illis visionem beatam esse id, quod est perfectissimum in operationibus beatorum, et quod est præmium laborum, ut 1, Joan. 3 : *Similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est,* et Joan., decimo quarto : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et manifestabo ei me ipsum :* et capite decimo septimo : *Pater, volo ut ibi ego sum et illi sint mecum, ut videant claritatem meam,* 1 Corinthiorum, 13, Paulus vocat statum viæ, statum pueritiæ, beatitudinem autem statum perfectæ ætatis, et subbit causam, *quia videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Facit etiam illud psalmi 16 : *Satiabor cum apparuerit gloria tua :* et illud Psalmi 90 : *Longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.* Denique ponderari potest illud Christi verbum Matthæi, c. 18 : *Angeli enim eorum semper vident faciem Patris,* indicans hanc esse summam dignitatem sanctorum Angelorum, juxta quod dixit Basilius, in Constit. monast., c. 16 : *Summi boni contemplatio Angelorum thesaurus est.* Unde Hieronymus Isaiæ 5, dixit, homines per visionem Dei ex hominibus Angelos fieri, et Gregorius Nazianzenus, orat. 19, quæ est funebris in patrem : *Nunc,* inquit, *magis appropinquat nudus, quia cum nuda principe*

illa, et purissima mente versetur Angelici ordinis dignitatem consecutus. Sic etiam Gregorius, lib. 1, Dialogorum, c. 35: *Per visionem,* inquit, *Dei, fit homo superior mundo.*

7. Secundo ergo principaliter probatur hæc sententia ex Patribus præter citatos : Augustinus, 1 de Trinit., c. 8, 9, 10 et 17, sæpe repetit visionem Dei esse ultimum terminum vitæ nostræ, et totam mercedem nostris meritis promissam, et summum bonum, cujus adipiscendi causa præcipitur quidquid præcipitur : idem, lib. 22, de Civit., cap. 29, et concione 2, in Psalm. 90 : *visio est tota merces :* et libro de Quantitate animæ, cap. 33, beatitudinem ponit in contemplatione primæ veritatis, quam vocat summum aspectum animæ, quo meliorem et perfectiorem non habet : idem late, libro secundo, de libero Arbit., capite 14, et 1 Retractat., c. 14 : *Illud,* inquit, *beatissimos facit, quod scriptum est, tunc autem facie ad faciem, et tunc cognoscam sicut et cognitus sum : qui hoc enim invenerunt, illi sunt in beatitudinis possessione.* Eamdem sententiam docet late Cyrillus, libr. 3, contra Julian., circa principium, *Hæc,* inquit, *vera Dei contemplatio est pretiosior, quandoquidem nos summæ beatitudinis hæc facit participes.* Et citat locum Joan. 17, supra tractatum, et illud Exodi, 33 : *Ostende mihi faciem tuam :* qua voce dicit explicari affectum beatitudinis. Præterea Eusebius 7, de Præparatione, c. 3, expresse dicit ultimam beatitudinem in visione Dei consistere : indicat etiam Irenæus, lib. 4, cap. 75, dicens : *Deus est, qui habet videri : visio autem Dei efficax est incorruptelæ, incorruptela vero proximum facit esse Deo.* Ac multa similia habet eodem lib., cap. 37, inter alia : *Vita æterna unicuique evenit ex eo, quod videat Deum :* et infra, *Participatio Dei est videre Deum, et frui benignitate ejus.* Præterea Hieronymus in id Psalm. 89 : *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion. Deum videre,* inquit, *infinita corona est, et magna felicitas.* Optime Nazianzenus, *orat.* 10, in Cæsarium fratrem, inter alia, *pura mente puram veritatem intuentes, atque hanc labore exhaustam mercedem inveniamus, ut perfectius summi boni consortio, et contemplatione fruamur, quem quidem sacræ nostræ disciplinæ finem tum libri, tum animæ theologi laude florentes esse profitentur.* Nyssenus etiam, libro de Beatitudinibus, in sexta, circa illam promissionem : *Quoniam ipsi Deum videbunt, promissio tanta est ut superet extremum terminum beatitudinis, quid enim aliquis potest ejusmodi boni, aliud desiderabit, cum omnia habeantur in eo, quem videt, nam videre in usu Scripturæ sacræ idem significat, quod habere :* Ps. 127, *ut videam bona Jerusalem : ergo,* inquit, *qui Deum videt, quidquid in bonis numeratur per hoc, quod videt adeptus est.* Subobscurius hoc indicat Damascenus, libro de Fide, capite 12, et libro 4, capite ultimo, in fine, et Bernardus, sermone quinto de Assumptione, et libro 3, de Consideratione. Denique argumentum hoc concludere possumus verbis Concilii Francofordiensis in Epistola ad Episcopos Hispanos, in fine, *prædicamus eum* (scilicet Christum) *Deum verum et vivum, ac vere filium Dei, ut ad ejus beatissimam visionem pervenire mereamur, in qua est vera beatitudo, et beata æternitas.*

8. Tertio agendum est ratione, quæ in duplici fundamento niti debet contrario fundamentis Scoti. Primum est quia visio Dei absolute est maxima perfectio per modum actus secundi, quæ est in beatis, quæ potest probari præcipue ex comparatione inter intellectum et voluntatem, nam intellectus est simpliciter perfectior potentia : ergo optimus actus intellectus est perfectior optimo actu voluntatis; sed ille est visio, hic amor : ergo absolute visio superat amorem. Antecedens non est hoc loco late probandum et disputandum, pertinet enim ad scientiam de anima, et tractatur etiam, in 1 part., quæst. 82, art. 3, ubi probatur a divo Thoma ex ratione objectorum, quia objectum intellectus est abstractius, atque adeo spiritualius ex suo modo : quod etiam intelligi potest ex modo operandi, nam revera intellectus subtilius et artificiosius operatur quam voluntas. Quod etiam in facultatibus sensitivis considerare licet, nam phantasia, seu cogitativa altiorem modum operandi habet, quam appetitus sensitivus. Declarari præterea potest, quia intellectiva, seu cognoscitiva potentia est immediatior essentiæ et substantiæ, quam voluntas, seu appetitus, nam intellectus immediate intelligitur consequi substantiam, voluntas autem medio intellectu : unde est veluti passio illius, seu per illum resultans : nam sicut appetitus naturalis oritur ex forma naturali, ita appetitus elicitus ex forma apprehensa, et consequenter voluntas operandi vitaliter oritur ex facultate cognoscendi. Quod ulterius potest in hunc modum declarari, nam intelligere est, quod per se pertinet ad gradum rationalem, seu intellectualem, ut sic, et est prima operatio, in qua distinguitur ab inferiori gradu sensitivo : illa ergo potentia, in qua maxime viget vis utendi ratione, est perfectissima in illo

gradu, hæc autem est intellectus, qui per se est potentia rationalis, voluntas enim solum per participationem hoc habet, quatenus a ratione dirigitur, ut illi obedire possit, ut Aristoteles dixit 1, Ethic., cap. ult., unde in Deo ipso, ubi facultas et actus intelligendi sunt ipsa essentia Dei ipsum intelligere est veluti formale esse, quod constituit primo ipsam essentiam Dei : amare vero, secundum rationem, potius intelligitur esse substantia, seu natura Dei solum per identitatem ratione infinitatis : et fortasse hac ratione, inter alias, processio per intellectum in Deo sicut est origine prima, ita ex vi suæ rationis formalis est magis communicativa ipsius divinæ naturæ, quam processio per voluntatem, et ideo illa est generatio, et non ista : ergo facultas intelligendi sicut est immediatior gradui rationali, ita est perfectior ; et ideo libertas, et quidquid est perfectionis in voluntate, provenit ab intellectu ut a radice.

9. Sed dicet aliquis, esto hoc verum sit, inde tamen ad summum sequitur inter naturales operationes utriusque potentiæ perfectissimam intellectus superare perfectissimam voluntatis : non vero in supernaturalibus, ut sunt visio, et amor charitatis, quia cum in his actibus facultates animæ operentur ut instrumenta per potentiam obedientialem, fieri potest ut potentia naturaliter minus perfecta ad perfectiorem actum perficiendum elevetur, sicut in via fit. Respondetur, eadem proportione posse argumentum procedere comparando ipsum intelligere et velle in ordine supernaturali, quod etiam in illo ordine intelligere ex suo genere est perfectius, ut probant rationes factæ applicatæ eadem proportione ; ergo perfectissima intellectio illius ordinis, est excellentior perfectissimo actu voluntatis : sed hujusmodi est visio Dei clara, ut postea dicemus. Et confirmatur, quia est participatio illius visionis Dei per essentiam, quæ est ipsum esse Dei, et est in supremo ordine, in quo potest illa visio participari, et ideo efficit etiam maxime similes Deo, ut indicat ille locus 1, Joan. 3, atque nos maxime conjungit. Denique quamvis istæ potentiæ eleventur per potentiam obedientialem, tamen hoc habet fundamentum in natura earum juxta illud Augustini, de Prædestinat. Sanct. : *Posse habere fidem, naturæ est hominum : habere autem gratiam, est fidelium* : utraque autem potentia est æque capax in suo ordine, et ideo cum eadem proportione elevari possunt : si ergo operatio naturalis intellectus perfectissima excedit operationem voluntatis etiam illa, ad quam maxime elevatur per gratiam, erit perfectior, quam omnis operatio voluntatis : non est ergo dubium quin ex parte perfectionis magis sit constituenda beatitudo in visione, quam in amore.

10. Sed quia ex hoc solo principio non potest formaliter inferri solam visionem esse totam essentiam beatitudinis, ideo in hac opinione addendum est secundum fundamentum, scilicet solum actum intellectus esse consecutionem, seu adeptionem ultimi finis, hoc autem duabus viis ostendi potest, ita ut una sit directe ostensiva, altera vero quasi indirecte, excludendo actus voluntatis, nam cum ultimus finis noster qui pure spiritualis est, attingi non possit nisi per actus voluntatis, vel intellectus, si omnes actus voluntatis excluduntur a ratione consecutionis, recte concluditur totam consistere in actu intellectus.

11. Prior pars variis modis, seu rationibus ostendi potest : Prima sumitur ex proprio modo operandi intellectus, trahit enim ad se res, quas intelligit, in quo differt a voluntate, quæ potius fertur ad res, quas amat : ergo intellectus ex modo operandi suo est aptissima potentia, ut anima per actum ejus teneat, et consequatur ultimum finem suum. Hæc ratio habet quamdam apparentiam, tamen et fundatur in locutione quadam fere metaphorica : nam intellectus dicitur trahere res ad se, solum quia in se recipit objecti speciem, et per eam in se format intentionalem similitudinem, seu conceptum rei cognitæ. Deinde jam supra diximus, consecutionem finis non esse necessario intelligendam per modum tractionis, hoc enim valde materiale est, sed solum per talem conjunctionem cum objecto, quæ sit accommodata naturæ illius, et satiet desiderium inquirentis tale objectum : ergo ex eo quod intellectus illo modo operatur : non satis probat in illo esse consecutionem objecti.

12. Secunda ratio esse potest, quia visio fit per assimilationem, quod non habet amor, nam ille potius fit quasi per impetum et inclinationem : videtur autem consecutio Dei optime fieri per assimilationem ad ipsum, juxta illud, *Similes ei erimus* : cum enim creaturæ omnes habeant Deum pro ultimo fine, omnes aliquo modo intendunt illi assimilari, et tunc censentur illum finem maxime consequi, quando illi maxime assimilantur, juxta uniuscujusque capacitatem : creatura ergo rationalis, quæ speciali modo habet Deum pro ultimo fine, quatenus eum in se potest attingere per illam operationem, maxime illum consequitur quo illi maxime fit similis : hæc autem est co-

gnitio, seu visio, ut dictum est. Hæc ratio est etiam apparens, tamen enervari potest, quia illa similitudo cognitionis tantum est intentionalis : item quia per amorem assimilatur etiam beatus Deo, non quidem similitudine intentionali, sed per participationem eminentissimam divini actus, et operationis : et quia sicut per amorem Deus quiescit in se, et unitur sibi affective : unde fit, ut omnia ad se propter se diligat : ita beatus amando quiescit in Deo, et unitur illi summo affectu, et omnia alia in illum, et propter illum diligit.

13. Tertia ratio affertur in hoc puncto, quia visio facit præsentem rem visam, amor vero non ita, sed potius prærequirit præsentiam factam per cognitionem, ut possit haberi. Hæc tamen ratio et parum differt a præcedentibus, et videtur petere principium variatis solis terminis, quia rem fieri præsentem ex vi cognitionis, quid aliud est, quam cognosci, seu repræsentari menti per intentionalem similitudinem : hic enim non potest esse sermo de præsentia locali, seu reali indistantia, aut conjunctione entitatum, quia hæc nec multum refert ad rationem beatitudinis explicandam, nec proprie fit per operationem, licet fortasse præsupponatur ad illam, quatenus talis operatio fieri debet ab ipso Deo, quod tam in operatione voluntatis, quam intellectus locum habet : est sermo de præsentia objectiva, in qua significatione nihil aliud est esse præsens, quam videri, quod quidem verum est amori non convenire : tamen probandum est hoc esse necessarium ad consecutionem : dici enim potest, quod licet amor non faciat illo modo præsens, facit tamen unitum suo modo, nam etiam facit amatum esse in amante.

14. Hæ igitur rationes directe et ostensive non sufficiunt ad probandam solam visionem esse consecutionem : videntur tamen mihi sufficienter probare visionem non posse excludi a ratione consecutionis, quia si visio est perfectissima operatio naturæ intellectualis ut ostensum est, et immediate attingit ipsum ultimum finem, et maxime facit illi similem tum intentionaliter, tum etiam secundum participationem perfectissimi actus divini, quo Deus se videt. Et præterea facit præsens objectum ut conjunctum cognoscenti, et quodammodo constituit illum in potestate videntis, ut ille possit frui et satiari. Quæ quæso ratio afferri potest, cur talis operatio non habeat rationem consecutionis ? in rebus enim materialibus, quibus utendum est tunc dicimur adipisci aliquam rem, quando ita constituitur in nostra potestate, ut illa uti possimus nostro arbitrio ; ergo in ultimo fine, quo fruendum est, tunc recte dicemur adipisci illum, quando ita constituit in potestate nostra, ut pro voluntate nostra illo frui possimus. De qua re est elegans locus apud D. Thomam, 1 p., quæst. 12, art. 7, ad 3, ubi ad hunc modum explicat rationem consecutionis.

15. Superest ergo ut alia via indirecta ostendam voluntatem non posse habere actum, qui sit consecutio, nec totalis, nec partialis : hoc autem tribus aliis rationibus ostendi solet. Prima est, illa quam attigit D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 1, ad 2, et quæst. 3, art. 4, ad 2, et latius 3, contr. Gent., cap. 26, quia primum volitum, seu primum objectum voluntatis non potest esse actus ejus, nam actus, quo voluntas vult suum actum, est reflexus, unde necesse est ut supponat actum habentem aliud objectum, in quod directe tendat, quod quidem non sit actus voluntatis, quia potentia prius movetur ab objecto, quam ab actu suo : ergo primum objectum voluntatis non potest esse actus voluntatis : ergo non potest esse ultimus finis : ergo nec consecutio ejus, quia hæc etiam habet rationem ultimi finis. Probatur autem prima consequentia, quia ultimus finis est primum volitum, seu primum objectum voluntatis.

16. Hanc rationem late defendit Cajetanus et Ferrarius, fateor tamen mihi esse valde difficilem, primo quidem, quia satis est quod ultimus finis objectivus sit primum objectum appetibile directe a voluntate : non videtur autem necessarium, nec ex tota ratione ultimi finis probari potest, quod consecutio ejus sit etiam appetibilis actu a se distincto. Quod in hunc modum explico : aut enim consideratur homo prius quam consequatur ultimum finem, verbi gratia, pro statu viæ aut in eo statu, in quo jam tenet ultimum finem ; in priori statu bene potest homo primo directe amare ultimum finem et consecutionem ejus, etiamsi fingamus illam esse futuram in actu voluntatis, ut, verbi gratia, si quis nunc credat gaudium beatificum futurum esse adeptionem sui finis, cur non poterit actu primo, et directe illum intendere, et consequi illum, et propter hunc finem primo operari juxta illud, finis præcepti est charitas ? Si vero loquamur de homine jam possidente ultimum finem, si amando possidet, cur non satis est ut objectum illius amoris sit primum appetibile a voluntate, et quod ille amor dum directe fertur in illud objectum, simul quasi reflexe feratur

in se ipsum, et sit magis volitus quam omnis alius actus voluntatis, vel per ipsummet actum, vel per alium, si voluntas velit formalem reflexionem facere, certe non apparet in hoc esse aliquid contra rationem ultimi finis, vel consecutionis ejus ut sic : ergo ex illa præcisa ratione non satis excluditur actus voluntatis.

17. Deinde insto contra rationem hanc in hunc modum, nam sicut ultimus finis dicitur primum objectum amabile, ita dici potest primum objectum intelligibile, quia hic non est sermo de primo ordine temporis, seu successione durationis ; quia in hoc sensu primus finis non est ultimum volitum, præsertim loquendo de fine ultimo particulari, ut constat ex dictis, disputatione prima: igitur propositio illa intelligenda est de primo ordine perfectionis, seu naturæ secundum se : et hoc modo, sicut finis ultimus est primum objectum appetibile, ita et intelligibile, quia sicut est objectum supremum voluntatis, ita et intellectus : hinc autem inferri non potest, quod ultimus finis formalis non sit actus intellectus, quia satis est, quod finis ultimus objectivus sit per se primum objectum intelligibile, actus vero perfectissimus; qui circa illud versatur, sit etiam in supremo ordine intelligibilium, tanquam consecutio illius objecti : ergo idem proportionaliter dici potest de voluntate.

18. Est ergo secunda ratio, qua usus est Durandus in 4, distinct. 49, quæst. 1, quia appetitus non est propter se, nullus enim præcise appetit propter appetendum, sed propter consequendum id, quod appetit, ut patet discurrendo per omnem appetitum naturalem, sensitivum ; atque eadem ratio est intellectivo ; ergo cum voluntas sit potentia ad appetendum, et omnis actus ejus sit appetitio quædam, non potest illa ut sic esse consecutio, sed potius debet ad consecutionem ordinari, seu per consecutionem satiari ; unde in omni natura hoc reperitur, quod alia est facultas data ad appetendum, alia vero ad consequendum, et possidendum.

19. Hæc vero ratio videtur ad summum de amore concupiscentiæ procedere, qui refertur ad bonum amantis : nam hoc amore amamus nostrum commodum, quod non obtinemus amando, ut avarus non obtinet divitias qui amat illas, et sic de aliis. Unde in hoc amore semper videtur consecutio ab effectu distingui, et ideo non potest etiam habere rationem ultimi finis in suo ordine, quia est propter aliud : at vero in puro amore amicitiæ, et præsertim respectu Dei, non videtur huc procedere : nam hoc amore solum volumus bonum divinum, ut illi bene sit, unde in hoc sistit ut in ultima perfectione sua : talis ergo amor ex se non ordinatur ad aliam consecutionem, quia hoc solo contentus est, quod Deus in se bonis abundet; ergo hic amor habet rationem ultimi, et non est datus ad consequendum aliud bonum, sed solum ut nos conjungat summo bono amando illi bonum, quod habet.

20. Quæ objectio non latuit Durandum : tribus autem modis illam solvere conatur : primo, quod circa Deum non est proprius amicitiæ, seu benevolentiæ, quia Deus nullo bono indiget, nec indigere potest, et ita non possumus velle illi aliquod bonum denuo ei acquirendum, quod proprie pertinet ad amorem benevolentiæ. Sed in hoc valde deceptus est, quia charitas est vere amicitia ad Deum, imo si erga aliquem esse potest pura benevolentia, est ad Deum, nam est bonum maxime propter se amabile, et super omnia, etiam supra ipsum amantem : nec refert quod Deus non acquirat bona intrinseca, quia inde solum fit hæc bona non amari Deo per modum desiderii, non tamen excluditur quin amari poterunt simplici amore, quo amatur quodlibet bonum, etiam postquam possidetur. Unde dicit secundo hunc amorem, secundum quod possibilis est, esse debitum Deo ex justitia, et ideo magis habere rationem meriti. Verum licet hoc concederemus de amore viæ, quia est liber, tamen ut est necessarius in patria, potest habere rationem finis et præmii: unde sub eadem ratione non potest proprie dici debitus morali, seu legali debito, quia ea, quæ sunt necessaria, non cadunt sub hoc debitum : tum etiam, quia impertinens est ad rationem consecutionis beatitudinis, quod ille actus, in quo consistit, sit debitus Deo, vel debito morali, si talis actus posset esse liber, vel debito connaturalitatis ; quia quodammodo debetur Deo propter bonitatem suam summus amor potentialis, et in solutione hujus debiti potest esse maxima hominis perfectio. Tertio ergo dicit, et hoc etiam sequuntur aliqui Thomistæ, beatitudinem consistere in nostris commodis, ut ex Anselmo, supra retuli, et ideo amore amicitiæ ut sic, non posset pertinere ad nostram beatitudinem, quia talis Amor, ut idem Anselmus ait, non spectat ad affectionem commodi, sed justitiæ. Sed hoc etiam mihi non satisfacit, quia illemet amor, qui respectu Dei est amicitiæ, est maximum commodum nostrum. Unde ex amore commodi possumus hunc amorem amicitiæ divinæ nobis amare,

maxime quia non est necessarium et nostrammet beatitudinem semper nobis amore concupiscentiæ amemus, nam ex vi amicitiæ divinæ possumus nobis desiderare beatitudinem : sicut alibi dixit divus Thomas *Charitas a charitate diligitur :* et inter solvenda argumenta Scoti plura dicemus.

21. Tertia et ultima ratio D. Thomæ, loco citato, est, quia omnis amor voluntatis vel antecedit consecutionem boni amati, vel subsequitur: ergo nunquam ille potest esse consecutio. Antecedens patet, quia actus voluntatis vel est desiderium, et hoc intrinsece postulat, ut sit de bono nondum habito, et ideo antecedit consecutionem: vel est delectatio, et hæc intrinsece est de bono jam consecuto: supponit ergo consecutionem : non enim delectamur ut consequamur, sed quia consecuti sumus. Contra quem discursum statim occurrit objectio, quia præter hos actus reperitur amor. Sed huic objectioni occurrit idem D. Thomas 3, contra Gentiles, cap. 25, ratione 5, quia eadem ratio est de amore et desiderio, nam amor est de se indifferens ad bonum consecutum, et non consecutum, unde interdum antecedit desiderium. Ex quo sumitur confirmatio, nam amor charitatis in via reperitur : ergo non potest esse actus, in quo consistat essentialis beatitudo, quia in via nullo modo consequimur objectum beatificum ut sic.

22. Ad quam rationem respondet Scotus primo in via, et patria dari amores specie distinctos : sed hoc non est necessarium, nec hoc loco examinandum, et fortasse contrarium probabilius est. Secundo et apparentius respondet, non esse necessarium actum illum, qui est essentialis beatitudo, differre specie in natura entis ab illo actu, qui reperiri potest extra statum beatificum, sed satis est quod differat in modo, et conditionibus, quamvis sint extra essentiam talis actus; quia beatitudo non dicit actum illum secundum speciem ejus nudam, sed cum tali perfectione et modo, sicut de visione beatifica a nobis dictum est, l. 2, de Attributis Dei : nam illa visio (si fuit in Paulo in raptu) ejusdem speciei fuit cum visione beatifica, et tamen in illo non habuit rationem beatitudinis, quia non fuit per modum permanentis, immutabilis, inamissibilis : sic ergo amor viæ, quia ex modo, et statu suo mutabilis est, atque amissibilis : non talis est, qualis ad beatificandum requiritur : amor vero patriæ est immutabilis et inamissibilis, atque adeo est in statu perfecto : ille ergo esse poterit actus beatificus: hic autem amor sic perfectus non abstrahit a præsentia et absentia, sed necessario postulat Deum clare visum.

23. Sed contra rationem hanc procedit altera pars D. Thomæ, quæ est delectatio : nam sicut delectatio supponit bonum consecutum, ita hic amor Dei immutabilis, et maxime perfectus, supponit Deum clare visum, et consecutum : imo si quid habet perfectionis, quæ sit propria status beatifici, illam habet ratione visionis : ergo hic etiam amor eadem ratione excludendus est, qua delectatio. Et hæc videtur tota vis rationis D. Thomæ, et sententiæ ejus quoad ultimum punctum : quæ tamen responsionem non improbabilem habere videtur : probat enim illa ratio amorem beatificum necessario supponere aliquam præsentiam, atque adeo consecutionem aliquam objecti beatifici : quod etiam Scotus concessit, distinguens duplicem consecutionem quasi partialem : alteram priorem origine, quam dixit esse in intellectu : alteram in voluntate, origine quidem posteriorem, perfectione autem priorem, ut ipse putavit : et quamvis nos hoc ultimum non admittamus, tamen ex discursu facto, non videtur satis concludi illam consecutionem et præsentiam, quæ est per intellectam, licet necessario antecedat talem amorem, esse unicam, et totalem adeptionem objecti beatifici et non veluti consummari, et integrari per ipsum amorem : hoc ergo solum manet difficile in hac opinione.

24. *Quarta sententia stat pro actu intellectus et voluntatis simul.* — Est ergo quarta sententia affirmans de essentia beatitudinis formalis esse actum intellectus, et voluntatis simul. Ita opinantur in 4, d. 49, Albertus Magnus et Thomas de Argentina, qui existimavit rem hanc esse jam definitam. In eadem opinione est Bonaventura, articulo primo, quæstione quinta, qui beatitudinem ponit in tribus dotibus animæ quas esse dicit, amorem, visionem, fruitionem, ut sit perfectum spirituale matrimonium inter Deum et animam. Richardus, articulo primo, quæstione septima, requirit visionem et amorem, addit vero inamissibilitatem, quam putat esse specialem actum voluntatis. Sed in hoc non recte sentit, ut postea in quarta sectione videbimus, sequitur vero hoc de visione et amore Supplement. Gabrielis, quæst. 2, art. 2, et Paludanus, quæst. 3, et Marsalius, quæst. ultima, ponit beatitudinem in visione et gaudio : existimo tamen non distinguere gaudium ab amore boni præsentis. Fuit etiam hæc opinio Hugo de Sancto Victore super capit. 7, de Divinis nomin., tenet etiam

Vega, libro septimo in Tridentin., capite tert., et Corduba late, libro primo Quæst., qu. 42, qui citat Alensem, sed falso : et hi duo auctores ultimi existimant etiam hanc sententiem esse definitam, quia in Clementina, *Ad nostrum, de Hæret.*, dicitur indigere nos lumine gloriæ ad videndum, et Deo beate fruendum : apparentius videtur, quia Benedictus XI, in Extravag., quam referunt Marsilius. Castro et alii, definit, post Christi passionem animas, quæ ex hac vita discedunt, si justæ sint, et plene purgatæ, statim videre Deum, et videndo frui, et hac visione et fruitione esse beatas.

25. Sed ut hoc de definitione expediamus, non est verum quidquam in hoc esse definitum, scilicet, an essentia beatitudinis in uno, vel pluribus actibus consistat : nam in priori loco sermo est contra Begardos et Beguinas qui asserebant hominem natura sua fieri beatum, et non indigere ad hoc lumine gloriæ. Hoc ergo est quod Pontifex cum Concilio definit, indigere nos lumine gloriæ, ut elevemur ad beatitudinem illam, et ut Deo fruamur : an vero beatitudo sit in visione, vel in fruitione, vel in utraque, impertinens est ad illam definitionem : in posteriori vero loco definitio est contra sententiam, quæ asserebat animas non beatificari usque ad diem judicii : obiter vero dicitur ibi animas beatificari videndo et fruendo, quod etiam simpliciter verum est, quia de facto utrumque est in beatis, et qui utrumque habet, necessario est beatus, sive utrumque sit de essentia, sive non, maxime quia adhuc in opinione versatur, quid sit fruitio, et an sit ipsamet visio, ut vult Soto, vel amor, ut Scotus putat vel delectatio, ut creditur esse opinio D. Thomæ, in 1, 2, qu. 11, de quo nonnihil infra, disp. 9, sect. 3, non est ergo in hoc aliquid de fide.

26. Videtur tamen hæc opinio consentanea modo loquendi Pontificum, et illi favent sancti Patres citati in tribus opinionibus relatis : ideo enim interdum beatitudinem ponunt in visione, interdum in amore, vel gaudio, quia hæc connexa sunt, et unam essentiam beatitudinis constituunt. Addo vero duo testimonia. Primum est Augustini, lib. 1 de Moribus Eccles., cap. 3, dicentis : *Beatus, quantum existimo, nec ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecumque sit, nec qui habet, quod amat, si noxium sit, nec qui non habet, quod amat, etsi optimum sit, quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominis optimum, et amatur, et habetur : quid enim est aliud, quod dicimus frui, nisi præsto habere quod diligis ?* Secundum est Bernardi, epist. 19, ubi tractans illud ad Coloss. 3, *et vita vestra abscondita est cum Christo : In Deo,* inquit, *quia necdum possumus contemplari per speciem, nec plene complecti per amorem, dedit nobis interim et sapere per fidem, et quærere per desiderium :* et infra : *Si enim adhuc absentes initiat fides et desiderium, præsentes profecto consummat intellectus et amor :* et infra : *His ergo fortasse quasi duobus animæ brachiis, intellectu, scilicet, et amore, id est, cognitione et delectatione veritatis, amplectitur et comprehenditur ab omnibus sanctis, longitudo, latitudo, sublimitas et profunditas.*

27. Ratione probatur hæc sententia, conjungendo omnes adductas pro aliis : et quia de visione satis aperte videtur ostensum pertinere ad essentiam, de charitate id amplius persuadetur, quia charitas Dei est ultimus finis noster, vel totus, vel certe intrans essentiam ejus : sed finis ultimus est beatitudo ejus : ergo. Antecedens ostenditur primo ex Paulo 1, ad Timoth. 1, dicitur, *finis præcepti Charitas.* Dices, Paulum loqui de charitate viæ, quæ est finis omnium aliorum præceptorum. Sed contra; nam D. Thomas 2, 2, quæst. 44, art. 6, cum Augustino, libro de Perfectione justitiæ, docet charitatem patriæ esse finem, ad quem ordinatur perfectio charitatis viæ : imo dicunt in præcepto charitatis Dei, non solum esse mandatum, quid in hac vita exequendum sit, sed etiam esse demonstratam et ostensam charitatis perfectionem in alia vita obtinendam, ad quam ut ad finem tendendum est: unde per charitatem viæ inquirimus Deum, juxta illud Cantic. 2: *Quæram quem diligit anima mea :* per charitatem autem patriæ tenebimus illum : ad quod applicari potest illud Cantic. 3: *Tenui eum, nec dimittam,* et 1, Joan., cap. 4: *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sed dicet aliquis ex D. Thoma, in 3, dist. 27, quæst. 2, art. 2, ad 2, charitatem non dici finem præcepti, quia ad eum, ut ad finem ordinentur actus præcepti, sed quia per eam aliæ virtutes in finem ordinantur. Respondetur, D. Thomam ibi agere de charitate habituali, quam dicit esse virtutem moventem et ordinantem alias virtutes ad finem ultimum, quod verissimum est, licet revera non sit hic sensus Pauli in citato loco 1, ad Timoth. 1.

28. Præterea ostenditur secundo illud antecedens, nam etsi loquamur de actu, verum est

charitatem non esse finem ultimum objectivum, in quem sunt omnia referenda, nam hic est solus Deus, qui est charitas per essentiam: et hoc sensu etiam est verum dilectionem esse, quæ omnia referuntur in Deum, imo etiam se ipsam in Deum refert, et in visionem beatificam ipsius Dei, quia, ut supra dictum est, non est contra rationem ipsius finis ultimi formalis, quod referatur ad finem ultimum objectivum: quinetiam hoc spectat ad excellentiam talis finis, et ad debitum ordinem hominis in illum. Quapropter quod dilectio ordinet se, et omnia in Deum, non excludit, quin ipsa possit esse perfecta conjunctio cum ultimo fine, ad quam, ut ad finem reliquæ omnes actiones referuntur, vel ad inchoandam illam in hac vita, vel ad perficiendam in patria: et ita exposuit testimonium Pauli Augustinus, in Enchiridio, capite 121, propter quod idem divus Thomas 2, 2, quæstione 27, articulo 6, ad 3, dicit expresse, actum interiorem charitatis habere rationem finis, quia ultimus finis hominis sistit in hoc, quod anima Deo inhæreat, juxta illud psalmi 72: *Mihi autem Deo adhærere bonum est.* Quod tandem ratione declaratur, quia amor Dei in patria est propter se diligibilis ultimate absque relatione ad alium finem præter Deum in se, quia amicitia divina est bonum propter se maxime diligibile, etiam sine ordine ad visionem: item, quia creaturam inhærere suo creatori, et perfecte converti ad suum principium, est per se, et ex propria ratione magna perfectio creaturæ, et quasi consummatio ejus: sed nihil amplius requiri potest ad rationem finis ultimi: ergo hujusmodi dilectio, vel est ultimus finis formalis, vel saltem de essentia ejus: est ergo de essentia humanæ beatitudinis.

29. Hactenus aliorum sententias retulimus, superest, ut ex omnibus dictis quid nobis dicendum sit colligamus. Dico ergo primo, essentiam beatitudinis formalis primo, et principaliter consistere in visione Dei clara, in qua quasi in fonte, et radice tota perfectio beatitudinis continetur. Hanc conclusionem ut existimo, persuadent sufficienter omnia, quæ pro tertia sententia a numero sexto, adducta sunt primo, quia ex his habetur illam visionem esse præcipuam operationem creaturæ intellectualis simpliciter et absolute. Secundo, quia etiam est ostensum in ratione consecutionis, et conjunctionis cum ipso fine in se et immediate esse perfectissimam. Tertio, quia est veluti forma primo, et essentialiter distinguens statum beatificum a non beatifico, ita ut sine illa revera homo non possit esse beatus absolute beatitudine supernaturali, nec habere alios actus circa Deum cum illa perfectione, quam illa beatitudo postulat: e contrario vero posita illa visione ex natura rei sequatur omnis alia perfectio ad statum beatificum necessaria, quod non habet aliqua alia operatio: ergo recte dicitur illa visio, et præcipua forma illius beatitudinis, et tota beatitudo, saltem in radice.

30. Atque hinc sequitur, et dico secundo, solum actum voluntatis et amorem perfectum Dei ex charitate, non posse esse essentiam totam beatitudinis: unde inter opiniones supra citatas opinio Scoti, si in hoc sensu ab eo intellecta est, minus apparet probabilis. Probatur conclusio, quia solus amor ex se non est sufficiens satiare totam hominis capacitatem, totumque desiderium erga Deum, quin potius ex se, si aliud non supponitur, aptus est causare desiderium præsentiæ, seu consecutionis claræ ipsius Dei: nec etiam de se causa efficax talis præsentiæ, sed potius prærequirit illam, ut inde perficiatur. Quod in hunc modum præterea declaro, quia omnis amor, etiamsi sit amicitiæ, ut sit satiatus, requirit adeptionem boni amati: est autem differentia inter amorem concupiscentiæ et amicitiæ, quia per concupiscentiam amamus nobis aliquod bonum proprium, ideo consecutio talis boni consistit in reali possessione illius boni, et illa est quæ satiat amorem: at vero in amore amicitiæ amamus alteri bonum ut ei insit, et ideo consecutio talis boni, et satietas talis amoris videtur in hoc consistere, quod ille, quem amo, habeat bonum illud, quod illi amo: tamen quia hoc bonum, prout in alio est, non potest satiare diligentem, ideo satietas talis amoris videtur in hoc consistere, quod clare videat amatum possidentem omnia illa bona, quæ illi appetit: ergo impossibile est, quod talis amor satiet amantem sine tali visione: ergo non potest solus ille esse tota essentia beatitudinis, sed necessario requirit consortium visionis, id est, vel tanquam causam antecedentem ex generali ratione, qua amor supponit cognitionem, vel tanquam formam suo modo satiantem ipsum amorem.

31. Dico tertio, amor charitatis et amicitiæ divinæ est simpliciter necessarius, ut homo sit supernaturaliter perfecte beatus: et absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis. Prior pars difficultatem non habet, eam enim sufficienter probant quæ adducta sunt in 1, 2, et 4 opinione, et præterea ad eam declarandam addi potest doctrina divi Thomæ, in 3,

distinct. 26, quæst. 2, art. 2, ubi dicit, felicitatem supernaturalem requirere conjunctionem amicitiæ cum Deo; quia cum illa felicitas non sit connaturalis, oportet ut per charitatem fiat aliquo modo connaturalis. Deinde addi potest, quod idem D. Thomas docet, in 1 parte, quæstione 43, articulo 5, ad 2, et in 1, distinctione 14, quæstione 4, articulo 1, ad tertium, scilicet, cognitionem sine amore gratuito non sufficere ad perfectam similitudinem Dei, sed necessarium esse amorem, qui conjungat hominem Deo cognito secundum rationem convenientiæ. Unde, quod attinet ad modum loquendi, multi etiam Thomistæ absolute docent, si homo videat Deum, et actu non amet, suspendente Deo concursum suum, illum hominem non esse dicendum beatum, non tantum perfecte, sed nec etiam simpliciter et absolute. Atque hoc expresse docet Soto, in 4, distinct. 49, quæst. 1, art. 4, in ultima solutione ad 1 primæ opinionis : qui tamen rationem insinuat, non quia amor sit formalis beatitudo, aut de essentia ejus, sed quia licet visio sit tota beatitudo, non tamen beatificat quasi formaliter tantum inhærendo, sed efficiendo, vel causando amorem, *et ideo*, inquit, *si non actu causat amorem, quamvis de se sit sufficiens beatitudo, tamen non actu beatificat.* Quod mihi non satisfacit, quia si visio non tantum formaliter, sed etiam effective, et radicaliter beatificat, necesse est, ut aliquid aliud præter visionem beatificet formaliter, quia necesse est hunc effectum, qui est esse beatum formaliter, fieri per aliquam formam : ergo vel illa est sola visio, et sic amor non erit necessarius, nec erit verum, visionem beatificare effective, sed tantum formaliter; vel si effective beatificat, necesse est, quod efficiat aliquid formaliter beatificans, id est, omnino, vel ex parte : atque ita non sola visio, sed etiam amor erit forma beatificans, et consequenter erit de essentia bèatitudinis formalis, de qua disputatur.

32. Sed dicunt alii, visionem solam non beatificare sine amore, non quia amor sit pars essentialis formalis beatitudinis, sed quia est conditio necessaria, sine qua visio non habebit rationem comprehensionis, et consequenter nec rationem beatificantis. Sed hæc ratio, quidquid sit, an applicari possit ad amorem concupiscentiæ, vel inamissibilitatem, de quibus infra dicemus : tamen in amore amicitiæ non potest habere locum : quia hic amor non concurrit, nec petitur in beatitudine, solum propter visionem, seu ut conditio ejus, nimirum ut ille sit in aliquo perfecto statu, sed per se ut est perfecta quædam connexio cum ultimo fine, ultima in suo ordine et propter se maxime appetibilis, et formaliter tribuens perfectionem aliquam respectu ultimi finis, quem immediate attingit, quam non confert visio, nec aliquis alius actus, et sine qua hominis ultima perfectio esset valde diminuta et quasi dimidiata. Et hæc est ratio (ut ad secundam partem assertionis accedamus) quæ me cogit ut dicam, hunc amorem non solum esse necessarium, sed etiam esse de essentia hujus beatitudinis, quod tandem sub his terminis concessit Soto, in illa d. 49, quæst. 3, art. 4, et quod amplius est D. Thomas in materia 1, 2, quæst. 4, art. 8, ad 3, aperte dicit, perfectionem charitatis quantum ad dilectionem Dei esse essentialem beatitudini : vocat autem perfectionem charitatis ipsum actum perfectæ dilectionis Dei, nam de hoc ibi disputat, differentiam ponens inter illum et dilectionem proximi; et quæst. 1, art. 8, dixit creaturam rationalem consequi suum finem ultimum cognoscendo et amando Deum. Denique locus supra citatus ex 2, 2, videtur etiam expressus : quæ loca nobis aperiunt viam ad explicandam doctrinam, quam habet in 1, 2, quæst. 3, ne sibi videatur contrarius : solum enim intendit, ut existimo, beatitudinem non posse consummari in sola voluntate, et id quod est veluti omnino proprium beatitudinis, debere potius ad intellectum pertinere, quam ad voluntatem : et ideo 3, contra Gentes, cap. 26, ubi hoc fusius disputat, sæpe explicat beatitudinem principaliter ac magis esse in intellectu, quam in voluntate : cum vero ait beatitudinem consistere in contemplatione, idem D. Thomas, quæst. 22, de Veritate, art. 11, ad 11, explicuit, cum est sermo de contemplatione non excludi amorem et citat Gregorium, homil. decima quarta, in Exod., quod est notandum ad explicanda varia sanctorum dicta in numero septimo adducta.

33. Tandem ut simul omnibus objectionibus satisfaciamus, cum amor amicitiæ divinæ habeat omnia quæ diximus, quæ ratio afferri potest cur non sit de essentia beatitudinis. Respondent primo, quia est indifferens ad viam et beatitudinem : nec enim satisfacere videtur quod supra ex Scoto dicebatur amorem cum tali modo esse proprium beatitudinis, quia si amor est de essentia, necesse est non solum modum amoris, sed etiam substantiam esse de essentia beatitudinis : sed hoc esse non potest, quia substantia amoris est indiffe-

rens ad beatitudinem, et non beatitudinem. Deinde respondeo, hanc potius rationem convincere hunc amorem, etiam quoad substantiam suam, esse de essentia beatitudinis, quamvis in illo solo non possit beatitudo consistere; quia sive videatur Deus, sive non videatur, prima et maxime necessaria perfectio ad debitum hominis statum respectu Dei est conjunctio cum illo per hunc amorem : ergo signum est hunc actum esse propter se et propter perfectionem sui objecti maxime necessarium homini, ut in quolibet statu sit beatus, juxta uniuscujusque status capacitatem : nec est ullum inconveniens quod aliqua perfectio possibilis in statu viæ, sit de essentia beatitudinis patriæ, quia illa beatitudo patriæ non excludit perfectionem vitæ, sed imperfectiones : et ideo fortassis D. Thomas, citato loco 1 secundæ, non meminit amoris, quia existimavit, illum esse quasi generalem perfectionem in omni statu necessariam et essentialem, et illud tantum declaravit, quod est proprium et quasi specificum illius beatitudinis.

34. Alii extrema quadam ratione respondent illum amorem non esse de essentia, quia non est de solo Deo immediate, sed de Deo viso, unde supponit Deum jam consecutum, ut sic dicam, et obtentum, sed hæc est aperta æquivocatio; nam licet hic amor supponat Deum visum, tamen pro objecto per se, et proximo, ac directe solùm habet Deum, qui proponitur per visionem tanquam per necessariam conditionem, quod nihil obstat quominus amor sit immediata conjunctio cum solo Deo formaliter, ac realiter distincta ab ea, quæ est per visionem, et per se expetibilis, et non solum propter visionem.

35. Tandem dicunt alii, amorem resultare ex visione, et ideo non posse habere rationem essentiæ, sed potius passionis : atque ita qui haberet solam visionem sine amore, dicendum fore beatum essentialiter, quia quasi in fonte, et radice haberet totam perfectionem amoris. Sed hoc etiam nullo modo probari potest, quia hæc dilectio solum supponit visionem ut conditionem sine qua non : vel ad summum, per modum principii efficientis partialis, juxta varias opiniones de modo quo actus intellectus requiritur ad actum voluntatis : hoc autem nihil obstat quominus perfectio illa, quam formaliter confert amor, sit valde distincta a perfectione quam confert visio, et in suo genere sit ultima, et maxime necessaria ad debitam conjunctionem cum fine ultimo, unde sub ea ratione, qua visio est principium amoris, comparatur ad illum ut actus primus ad secundum et ultimum : et ideo non potest esse satis ad formalem beatitudinem habere amorem solum in tali radice, quia beatitudo non consistit in actu primo, sed secundo : sicut qui haberet lumen gloriæ, et Deum unitum per modum speciei, jam haberet visionem in radice, et tamen non esset beatus formaliter, quia solum haberet actum primum et non secundum : sicut autem comparatur lumen ad visionem, quoad conjunctionem cum ultimo fine, quæ fit per intellectum : ita comparatur visio ad amorem quoad conjunctionem, quæ fit cum eodem ultimo fine per amorem in voluntate : et ideo sicut sine visione actuali non esset inchoata essentia beatitudinis per solum lumen, vel speciem : ita sine actuali amore non esset consummata per solam visionem, nec in his rebus, quarum essentia consurgit ex proportione plurium, est inconveniens, quod una pars essentiæ causetur in aliquo genere ab aliqua altera. Quod patet exemplis manifestis : nam in substantiis materialibus materia et forma, quæ sunt partes substantiales et essentiales compositi, habent inter se causalitatem, et materia necessario supponitur formæ. Inter accidentia, etiam necessaria ad perfectam dispositionem seu temperamentum alicujus rei potest facile intelligi causalitas, seu ordo per se, ut inter calorem, vel raritatem, vel siccitatem : et magis theologice Fides et Charitas sunt per se necessariæ ad justitiam viæ, et charitas est quasi forma essentialis, quamvis necessario supponat fidem. Et ratio generalis est, quia non est contra rationem essentiæ totius, quod partes inter se habeant per se ordinem et connexionem : sic igitur quamvis inter amorem et visionem beatificam sit hujusmodi ordo, quod amor supponit visionem velut conditionem necessariam, vel ut causam efficientem, nihilominus potest amor pertinere ad essentiam beatitudinis, quia formaliter constituit hominem in sua ultima perfectione, non solus ille, sed simul cum visione.

36. Dico quarto, amor concupiscentiæ propriæ beatitudinis objectivæ, vel formalis, non est simpliciter necessarius, nec de essentia beatitudinis : potest tamen in illa reperiri tanquam secundaria perfectio ejus. Hæc posterior pars non indiget probatione : quia talis actus est in suo genere bonus, et naturæ consentaneus, et non includit imperfectionem repugnantem beatitudini : potest ergo in eo reperiri : de quo plura dicam infra, disputatione 9,

sect. 2. Prior vero pars facile etiam patet ex dictis supra in secunda et tertia opinione, ubi ostendimus amorem concupiscentiæ semper ordinari ad aliam actionem quæ sit consecutio boni concupiti : hinc ergo consequitur illum non posse habere rationem ultimi finis, nec objectivi, nec formalis, et consequenter nec beatitudinis totalis aut partialis.

37. Sed occurrit difficultas sumpta ex testimoniis Augustini supra citati, num. 16, ubicumque enim requirit amorem ad beatitudinem præcipue, videtur loqui de amore concupiscentiæ, quo aliquis appetit se esse beatum, et amat possessionem illius boni quo existimat se fore beatum : et sic dicit beatum esse, qui habet omnia, quæ vult, et frui esse præsto habere quod diligit, quod pertinet ad amorem proprii commodi, ex quo constat, ut dixit etiam Anselmus. Propter quam difficultatem dixerunt aliqui amorem concupiscentiæ, quamvis directe per se non sit de essentia, nec pars essentiæ beatitudinis, esse tamen simpliciter necessarium, ut et homo possit simpliciter beatus appellari, et ipsa visio, vel quilibet alius actus possit habere rationem beatificæ consecutionis, quia est veluti dispositio necessaria ex parte subjecti, ut sit capax actualis beatitudinis et conditio necessaria ex parte objecti, ut possit obtineri per modum finis, et objecti beatificantis. Quod explicatur exemplo falsæ beatitudinis : nam possessio divitiarum, verbi gratia, non potest beatificare hominem etiam falsa et apparenti beatitudine, nisi intelligamus talem hominem amare sibi divitias ut ultimum finem suum : posito autem hoc amore, illa possessio intelligitur habere rationem beatitudinis respectu talis hominis, quia est terminus desideriorum ejus, et satietas amoris illius. Unde eademmet possessio sine amore non habet rationem consecutionis, et cum amore habet illam propter dispositionem subjecti, quæ redundat in conditionem objecti, quod possidetur vel ut res quædam tantum, vel ut summum bonum, et finis ultimus : sic ergo proportionali ratione intelligi potest in vera beatitudine, nam visio, verbi gratia, non habet quod sit consecutio formaliter beatifica, ex hoc præcise quod visio est : nam D. Thomas, 1, 2, quæst. 4, in ea distinguit has duas rationes, et similiter 1 p., quæst. 12, art. 7, ad 1, et in 1, d. 1, q. 1, ubi dicit consecutionem sequi ex visione : visio ergo ut visio tantum respicit objectum ut intelligibile, ut consecutio vero respicit ut summum bonum, et finem ultimum. Item, ut visio solum respicit intellectum, ut consecutio vero respicit etiam voluntatem, quia satiat affectum ejus. Unde dici solet voluntas, consequi non tantum per seipsam, sed etiam, per intellectum, quia actus ab illa elicitus non sufficit ad satiandam illam sine actu intellectus : hæc autem omnia supponunt in voluntate effectum propriæ beatitudinis, et summi boni sui, qui est amor concupiscentiæ : ergo sine hoc non potest homo intelligi beatus, nec beatifice consequi, aut tenere aliquod bonum. Juxta quem discursum sequitur ulterius, quod licet visio ut cognitio, seu scientia quædam ordine naturæ antecedat prædictum amorem, quia est aliquo modo causa ejus : tamen in ratione consecutionis, et formæ actualiter beatificantis esse posteriorem secundum rationem, quia sub hac ratione antecedit amor in genere dispositionis ex parte subjecti necessarii, ut beatificari possit. Unde tandem fit visionem non constituere beatum solum veluti physice inhærendo intellectui, sed simul veluti objective, satiando amorem.

38. Hæc doctrina aliquando probabilis mihi visa est, nunc tamen non videtur necessaria, et verius judico eum, qui haberet visionem, et amorem amicitiæ, etiamsi nullam actum alium amoris concupiscentiæ habere intelligatur, esse simpliciter beatum essentialiter, quia revera est conjunctus huic ultimo fini perfecto modo, quantum propter ultimate conjungi necesse est, et in hoc consistit ratio beatitudinis : habet enim rationem termini et finis ultimi. Deinde tam ad intentionem Augustini quam ad reliqua omnia sufficit amor amicitiæ Dei; Augustinus enim non loquitur specialiter de amore concupiscentiæ, sed simpliciter de amore boni beatificantis; intelligit enim hunc amorem debere esse proportionatum tali bono; in falsa enim beatitudine, quia bonum est imperfectum, et per se non habet quod sit finis hominis, sed ex sola intentione ipsius hominis ordinantis potius tam bonum ad se, quam se ad ipsum bonum, ideo amor ibi concurrens est concupiscentiæ, et necesse est ut antecedat totam falsam illam felicitatem. At vero in solida, ac vera felicitate, de qua agimus, bonum beatificans est perfectissimum, et per se maxime amabile, et natura sua est ultimus finis hominis in quem debet homo et omnia sua, et se referre : et ideo amor per se necessarius in hac beatitudine non est nisi amor amicitiæ.

39. Deinde hoc amore amicitiæ amat homo perfecte suam beatitudinem objectivam, et præterea saltem virtute amat suam beatitudi-

nem formalem, quia hoc ipso quod amat Deum, amat amare Deum, quia ipsemet amor intrinsece est voluntarius, et consequenter aliquo modo volitus per reflexionem ibi virtute inclusam. Unde etiam fit, ut virtute amet ipsam visionem vel quatenus intelligitur necessaria ad amorem conditio, vel quatenus est perfecta unio ad amicum, quam amor amicitiæ maxime cupit : ac denique fit, ut amando Deum ut ultimum finem, seipsum virtute amet, non sibi, sed Deo: ergo etiamsi demus, amorem propriæ beatitudinis esse aliquo modo necessarium ad beatificam consecutionem, prædictus amor sufficit. Quod vero hic amor sit per proprium actum distinctum et specialem, et præsertim quod sit ex motivo proprii commodi, potest quidem pertinere ad quamdam perfectionis extensionem; non vero est cur sit simpliciter necessarius ad beatitudinem essentialem, nec satis intelligitur quomodo visio, et amor amicitiæ non habeant rationem consecutionis beatificæ absque amore concupiscentiæ, et quod eo posito illam habeat, cum tamen hujusmodi amor nec sit pars consecutionis, nec intrinsece illam constituat, nec componat, ut ostensum est : nam id, quod dicitur de conditione necessaria ex parte objecti, vel de dispositione ex parte subjecti, revera non satisfacit, quia hoc totum nihil addit prioribus actibus, nisi denominationem extrinsecam, vel in objecto, vel in actibus ipsis, quæ parum referre videntur ut tales actus habeant, vel non habeant rationem consecutionis. Quod probatur, quia objectio nihil addit, nisi quod sit amatum tali amore concupiscentiæ, quæ in eo tantum est denominatio extrinseca, nihilque perfectionis ei additur, ut ea ratione possit vel non possit beatificare : nam visio ex parte sua non beatificat, quia per eam video Deum esse amatum a me, sed quia video ipsum in se talem esse, nam videre esse amatum idem fere est, quod videre meum actum ut terminatum ad ipsum : meus autem actus non est objectum, nec pars objecti beatificantis.

40. Dices, non beatificare quidem visionem Dei amati, quia amatus esse cognoscitur, requirere tamen hanc conditionem, quo amatus sit : sicut etiam in suo genere beatificat amor Dei visi, non quia ipsa visio sit pars objecti, sed quia est conditio necessaria. Respondetur tamen non esse simile : nam visio prærequiritur ex generali ratione amoris, seu appetitus eliciti, ut approximatio objecti, vel causa necessaria ad amorem : at vero e contrario amor non est per se necessarius ad visionem, et ideo si non concurrit ut objectum ejus, vel ut constituens cum illa unam integram consecutionem finis ultimi, non est, cur ex parte objecti sit conditio necessaria, ut visio habeat rationem consecutionis, præsertim cum objectum ejus ex se sit finis ultimus, et summum bonum hominis. Atque eadem ratio fieri potest de amore amicitiæ, quod non pendeat ab amore concupiscentiæ, nec requirat illum ut conditionem ex parte objecti necessariam, ut in suo genere sit conjunctio cum ultimo fine sufficiens ad beatificandum : ac denique idem argumentum fieri potest de dispositione ex parte subjecti : cur enim necesse est quod sit actu amans ex intentione proprii commodi ? nam licet non amet hoc modo, tamen revera amat hoc maximum bonum, et illi perfecte conjungitur illud, quod possidet, et ille alius amor imperfectus, et concupiscentiæ, referendus est in eumdem ultimum finem dilectum amore amicitiæ, ut perfecto modo habeatur; ergo per se non est simpliciter necessarius.

41. Unde aliter addo, etiam visionem ipsam secundum se, ut antecedit omnem amorem, esse saltem partialem consecutionem Dei, ut est supremum objectum intelligibile, et ultimum, in quod potest tendere intellectualis natura per supremam operationem suam : addito autem amore amicitiæ perficitur essentialiter conjunctio cum ultimo fine, et visio solum recipit denominationem seu habitudinem ad voluntatem, quia satiat ostendendo illi in re amata omne bonum, quod illi amat, et ita ex utroque actu sufficienter resultat una completa essentia formalis beatitudinis.

42. Ultimo dicendum est, delectationem, seu gaudium, prout est actus, seu res distincta ab amore amicitiæ Dei secundum se, non esse de essentia beatitudinis, sed esse proprietatem per se ac necessario consequentem ipsam. Hæc est sententia D. Thomæ, 1, 2, q. 3, art. 4, et q. 4, art. 1 et 2, Scoti, dist. 49, q. 7. Ut autem intelligatur, advertendum est, dupliciter intelligi posse hoc gaudium charitatis : primo, quod sit tantum complacentia quædam de bonis, et perfectionibus, quas Deus in se habet, ita ut totum objectum hujus gaudii sit Deus, et bonum increatum, quod in ipso est. Et hoc modo existimo gaudium non distingui re ab illo amore amicitiæ, quo diligitur Deus propter se, quia, ut Aristoteles dixit, amare aliquem est velle alicui bonum : complacere autem de bono divino nihil aliud est quam velle ut illud habeat et possideat : ergo non potest esse ille actus res distincta ab amore.

De qua re dicturi sumus plura, disp. 9, sect. 3, quapropter hoc gaudium sub hac ratione consideratum ita pertinet ad essentiam beatitudinis, sicut ipse amor amicitiæ : et hoc etiam probant et confirmant, quæ in secunda opinione adducta sunt.

43. Alio ergo modo potest intelligi in beatis, quod est gaudium seu delectatio consequens ad ipsas operationes videndi et amandi Deum: sunt enim illæ natura sua jucundissimæ, quomodo dixit Aristoteles 10, Ethicorum, cap. 7 : *Arbitramur voluptatem felicitati admixtam esse oportere :* et de eadem voluptate dixerat ibi, cap. 4, quod perficit operationem ut quidam finis resultans, sicut pulchritudo perficit juventutem. De hac delectatione intelligitur conclusio posita, et ita facile patet ejus ratio ex dictis : primo quidem, quia, ut divus Thomas, 1, 2, quæst. 3, dixit, hujusmodi voluptas supponit finem jam perfecte adeptum, et inde ipsa resultat et consequitur. Secundo, quia, ut Aristoteles dixit 1, Ethicor., cap. 6 et 7, finis perfectus est, qui tantum est propter se : talis autem finis est felicitas : hæc vero delectatio non tam est propter se, quam propter operationem, ut recte docuit D. Thomas, 1, 2, quæst. 4, art. 2, et latius 3, contra Gentes, capite 26. Unde delectatio ex operatione habet, quod sit honesta, et quod secundum rectam rationem amari possit : ergo non convenit illi ratio ultimi finis formalis, quin potius nec videtur per se primo intenta a vidente et amante Deum, sed quasi resultans ex tali operatione : propter quod Scotus et alii censent, hujusmodi voluptatem non esse actionem, sed meram passionem voluptatis. Tertio denique, quia hujusmodi gaudium non versatur immediate circa solum Deum in se, sed circa operationem, per quam beatus conjungitur Deo, quia, ut dixi, non est tantum de bonis ipsius Dei in se : ergo est de conjunctione cum ipso Deo, quæ fit per operationem. Dices : Est de ipso Deo ut mihi unito, et hoc satis est ut tali actu attingam Deum in se et immediate ; sicut in virtute spei talis modus attingendi Deum sufficit ut sit virtus theologica. Respondetur, verum quidem esse attingere aliquo modo Deum, tamen hoc ipso, quod attingit illum ut adeptum, hoc ipso deficit a ratione consecutionis, tum quia supponit illam, tum etiam, quia non est ultimate propter se, sed propter operationem, ut dixi : unde intelligitur hanc delectationem dici quietem seu satietatem animæ, quia est perfectio consequens perfectam consecutionem boni amati, unde non est ipsa, quæ per seipsam maxime satiat, sed bonum ipsum et consecutio ejus, ex quo sequitur illa vitalis animæ quies, et ideo non est illa beatitudo, sed est perfectio concomitans beatitudinem : solet autem gaudium illud beatificum vocari beatitudo, vel e contrario, beatitudo ipsa vocari gaudium, quia est inseparabile gaudium illud a beatitudine, et sæpe res nominamus ab effectibus nobis notioribus.

44. Ex his, quæ pro aliis opinionibus adduximus, solum restant solvenda duo fundamenta Scoti, quæ possunt contra primam conclusionem a nobis positam procedere : reliqua enim omnia vel confirmant nostram sententiam, vel facile ex dictis expediuntur. Ad primum ergo fundamentum positum n. 2, negamus simpliciter, actum charitatis in patria esse perfectiorem actu visionis, aut habitum charitatis lumine gloriæ. Ad primam vero instantiam seu probationem, quæ sumebatur ex quibusdam locis D. Thomæ, ejus disciputi frequentius illa explicant de statu viæ.

45. Ferrariensis vero 3, contra Gentes, c. 26, versus fin., non quiescit in hac solutione, quia D. Thomas, præsertim in illo loco ultimo, 1 p., agit de distinctione ordinum Seraphinorum et Cherubinorum, et dicit, supremum ordinem denominatum esse ab amore, quia respectu Dei amor est melior cognitione. Constat autem, illos ordines sumpsisse sua nomina ex beatificis perfectionibus : loquitur ergo D. Thomas de amore et cognitione, etiam in patria : aliis vero locis indistincte loquitur, absolute affirmans, respectu Dei amorem esse meliorem. Quapropter ipse Ferrariensis respondet, D. Thomam universaliter esse intelligendum, etiam de statu patriæ : tamen non esse explicandum de excessu simpliciter, sed secundum quid, ita ut visio sit simpliciter perfectior, quia excedit in objecto formali : amor vero secundum quid excedat, quatenus tendit in objectum prout est in se, et non prout est in cognoscente, seu amante, sicut tendit cognitio et scientia.

46. Hæc Ferrariensis ratio habet alias difficultates : primum ex ea sequitur etiam in via charitatem non superare simpliciter fidem, sed tantum secundum quid, quod non est verum, ut infra dicam. Secundo non satisfacit difficultati, quam ibi tractat D. Thomas ; cur enim supremus ordo Angelorum denominabitur ab amore, quia secundum quid excedit, et non potius a scientia, si est simpliciter perfectior. Quam objectionem conatur solvere ipse Ferrariensis, sed revera non satisfacit. Tertio, quod ad rem magis spectat, non apparet sufficiens

ratio, propter quam amor in patria excedat visionem in attingendo Deum prout in se est, quia hoc etiam habet visio : nam *videbimus eum sicuti est :* nec refert, quod res cognita attingatur prout est in intellectu, quia Deus ipse, prout in se est, ita erit in intellectu beati.

Quod si dicas, essentiam Dei uniri intellectui secundum capacitatem ejus, non secundum totum modum suum. Respondetur in hoc non esse considerandam unionem essentiæ per modum speciei intelligibilis, in qua maximam vim suæ solutionis Ferrariensis constituit: illa enim unio, si qua est, solum est per modum actus primi, et ideo antecedit potius, quam constituat beatitudinem, et præterea non est unio formalis et propria, sed solum ad efficiendum, quomodo etiam Deus ut cognitus seu cognitio ipsa potest comparari ad voluntatem aliquo modo ut actus primus, quia movet et determinat ad operandum. Denique, quia si visio illa fieret per speciem creatam, non minus beatificaret, nec esset minus perfecta : igitur ad rem præsentem solum spectat unio objectiva : et hoc modo sicut amor tendit in totum Deum prout in se est : et e contrario sicut visio ex parte videntis non attingit Deum perfecte, nec totaliter, quia attingit per verbum creatum et finitum, ita nec amor ex parte amantis attingit perfecte et totaliter, quia attingit per impetum creatum et finitum.

47. Quapropter necessario limitanda est illa doctrina D. Thomæ ad statum viæ : ad objectionem vero illam in n. 45, de ordinibus Angelorum primo dici potest probabile esse illum ordinem fuisse distinctum secundum perfectiones viæ, nam in patria sive amor excedat, sive visio, tamen illæ duæ perfectiones semper comitanter se habent, ita ut qui perfectius amat, perfectius videat, et e contra : et ideo non videntur posse distingui ordines ex illis perfectionibus prout in patria sunt : at vero in via non ita se habent, nam Lucifer excessit in cognitione, non vero in amore. Hujus etiam signum est, quod illa distinctio ordinum suo modo reperta fuit in dæmonibus. Aut etiam dici potest, illa nomina imposita fuisse ab hominibus, vel propter ordines, et ideo perfectiorem ordinem nominasse ab ea perfectione, quæ in ipsis viatoribus est maxima : vel tandem illa nomina sumpta sunt potius ex effectibus, ita ut supremus ordo intelligatur habere vim inflammandi et accendendi charitate : alius vero illuminandi : ille autem prior effectus in hominibus est perfectior. Ex hisque patet responsio ad tertiam probationem.

48. Secunda probatio prædicti fundamenti Scoti in eodem n. 2, sumebatur juxta dictum Anselmi, ex ratione appetibilis propter se et propter aliud. Thomistæ igitur contendunt, amorem patriæ ordinari ad visionem, et propter illam amari. Ita Cajetanus, 1 part., q. 26, a. 2, indicat Ferrariensis supra, Soto, dist. 49, quæst. 1, art. 3, et idem Durandus, quæst. 4. Sed mihi non placet hæc sententia, et dicti auctores videntur mihi in æquivoco laborare : primo, quia non satis distingunt inter amorem concupiscentiæ et amicitiæ, nam licet, quod asserunt, possit verificari de amore concupiscentiæ non tamen amicitiæ, loquendo de primaria ratione amandi et tali amore, præsertim in patria : amor enim viæ, quatenus est liber et meritorius, ordinari potest recte ad visionem patriæ consequendam ; quod præcipue intendit Anselmus, loco citato, dum ait, Deum creasse hominem ut ipsum amaret, et amando ad ipsius fruitionem perveniret : at vero amor amicitiæ Dei secundum se, et maxime in statu suo perfecto, qualis est beatificus, non est primo amabilis propter visionem, sed propter se ipsum, et propter excellentiam et bonitatem sui objecti, quod ex terminis videtur per se notum ex ipsa ratione amoris amicitiæ. Et præterea declaratur in hunc modum : quia, si amor ordinatur ad visionem, vel hoc est quatenus visio perficit hominem et cedit in ejus commodum : et hoc non : quia hoc non spectat ad amorem amicitiæ, sed concupiscentiæ : vel quatenus ipsamet visio ordinari potest ad laudem et gloriam ipsiusmet Dei, qui propter se amatur : sed quamvis demus hoc modo posse amorem ordinari ad visionem, tamen negari non potest quin hoc sit quasi extrinsecum illi, et quin ipse amor per se, et immediate ordinetur ad Deum, et pertineat etiam ad illius gloriam, et sit illi debitus propter seipsum, etiamsi per impossibile non posset cum visione conjungi : imo ulterius fieri etiam potest ut ipsa visio ordinetur ad amorem, et propter ipsius perfectionem ametur, quatenus talis perfectio sine visione haberi non potest : et hoc est, quod intendit Scotus, qui tamen sine causa in aliud extremum inclinavit, sentiens visionem omnino ordinari ad amorem.

49. Paludanus vero quamdam distinctionem indicat, loc. cit., nam potest, inquit, spectari visio ut mera speculatio est, et hoc modo, inquit, est propter se et non propter amorem. Quod etiam significavit D. Thomas 1, 2, q. 3, art. 5, vel potest considerari ut est actus prac-

ticus, et hoc modo ait esse propter amorem, et in illo non consistere formalem beatitudinem ullam, sed solum antecedenter requiri ad eam partem beatitudinis, quia consistit in amore, quanquam Paludanus sub dubio relinquit, an hic actus practicus sit res distincta a visione, vel ipsamet visio sub diversa ratione; de qua re diximus, lib. 2, de Attrib., cap. 18, a n. 10, tractantes de actu visionis. Nunc, quidquid de hoc sit, in præsenti difficultate dicendum est, tam visionem, quam amorem esse propter se, et propter excellentiam sui objecti, et ideo utraque participare rationem consecutionis, seu beatitudinis formalis, quia revera uterque actus habet rationem ultimi in ordine suo, quamvis sese possint mutuo juvare, et ut sic possint aliquo modo alter ad alterum ad invicem ordinari.

50. Dices, esto hoc verum sit quod uterque actus sit propter se, tamen simpliciter videtur magis intentus amor, quam visio. Quod patet ex intentione primi agentis, qui est Deus; nam principalius videtur creasse hominem ut ipsum amaret, quam ut cognosceret, quia omnia principaliter creavit Deus propter se ipsum : ad ipsum autem Deum magis refertur amor, quam visio, nam amor et se ipsum et visionem, et omnia alia refert in Deum, visio autem non ita : ergo ex intentione primi agentis homo est præcipue propter amorem : ergo etiam ipse homo magis debet intendere amorem, quam omnia alia, quia tunc intentio ejus erit maxime perfecta cum fuerit conformior intentioni creatoris. Ac denique hæc videtur esse propria, et intrinseca natura talium actuum, quia verisimile est ita esse institutum a Deo, sicut natura apti sunt ordinari.

51. Respondetur ex Anselmo supra Deum primario creasse hominem ut ipsemet Deo frueretur, id est, ut illum consequeretur, ac possideret, quod tam fit per visionem, quam per amorem, quod autem ex illis duobus magis Deus intenderit, non explicat Anselmus, et vix potest fieri talis comparatio, quia illi duo actus, ut beatifici sunt, sunt necessario conjuncti, et complent unam essentiam beatitudinis, et quilibet sine altero esset aliquo modo imperfectus, quia ex visione habet amor necessitatem et immutabilitatem suam, propterea per visionem quodammodo satiatur. Rursus ex amore fit quodam modo amabilior ipsa visio, quatenus conjunctio, et familiaritas cum amico ex amicitia nascitur : si tamen aliqua comparatio tandem facienda est, dicendum est magis creasse Deum hominem ut se videret, non solum quia ipsa est altior operatio, sed etiam quia est quodammodo fons aliarum perfectionum, et quia etiam per se cadit in magnam Dei gloriam, ut in sequenti argumento explicabo.

52. *Ad quartam probationem in eodem n. 2, de comparatione visionis et amoris. — Quid dicendum in una quadam comparatione.* — Quarta probatio ejusdem fundamenti, in eod. n. 2, petit aliam comparationem, quæ sit amabilior operatio, amor, an visio? In qua re, omissis aliorum sententiis, supponendum est, comparationem esse præcise faciendam non quatenus unus actus supponit alium , vel includit : sic enim amor beatificus, ut sic, supponit visionem, non vero e contrario : et hoc modo potest amor dici amabilior visione. Quomodo loquitur Durandus, in illa quæst. 4, ad 2, sed est frivola comparatio, quia solum est dicere, optabilius est habere duos actus, quam unum, quanquam in hoc genere sit etiam quædam æqualitas : nam si amor supponit visionem, visio necessario secum affert amorem. Præcise igitur hæc duo conferendo, possunt comparari vel ad amorem concupiscentiæ, vel amicitiæ ; et quidem sub priori ratione videntur se habere sicut excedens et excessum, visio enim superat, quatenus est major perfectio in genere entis, unde cum appetitus concupiscentiæ sit ad propriam perfectionem, videtur major esse ad majorem perfectionem. Aliunde vero amor superat, quia est magis conjunctus voluntati, *et amabile quidem bonum, unicuique autem proprium*, ut dixit Aristoteles. Propter quam rationem licet charitas inclinet ad amorem Dei, tamen charitas mea magis inclinat ut ego amem , quam ut amet alius, etiamsi alius perfectius sit amaturus. Nihilominus dicendum est, hoc amore simpliciter magis amari visionem, quia voluntas non est tantum appetitus particularis propriæ perfectionis sibi in homine inhærentis, sed est appetitus universalis totius boni hominis, et ideo magis amat majus bonum ipsius hominis, etiamsi sit minus intrinsecum ipsi voluntati.

53. *Quid in altera comparatione dicant quidam.* — Secundo possunt comparari hi duo actus ad amorem amicitiæ, et hoc modo fere omnes Thomistæ facile dant amorem esse amabiliorem visione, et appretiative esse præferendum illi, ita ut si solum alter ex his actibus esset homini dandus, et daretur ei optio ut vel visionem, vel amorem eligeret, debeat potius ex vi amoris amicitiæ eligere amorem, quam visionem, quia veluti primum funda-

mentum amicitiæ est amor. Unde est id, quod in ordine amicitiæ maxime amatur, et propter quod amantur reliqua : nam si visio ipsa amabilis est, ex amicitia hoc habet, quatenus est conjunctio, vel præsentia, aut familiaritas amici : ergo hoc ipsum habet ex vi amoris.

54. *Confirmant suum placitum.* — Et confirmatur, quia amor omnia refert in amicum Deum, quia eum constituit ut finem omnium actionum hominis, et facit illum præferre cæteris rebus omnibus : ergo ex amore amicitiæ videtur hic amor præferendus visioni : nec hoc repugnat rationi beatitudinis, nec etiam inde sequitur hunc amorem esse præcipuam perfectionem beatitudinis, quia quod amor sub hac ratione præferatur visioni, non est quia sit major perfectio intrinseca beatitudinis, sed quia magis pertinet ad bonum divinum, quod licet sit extrinsecum ipsi beato, tamen præferendum est bonis propriis, et intrinsecis ipsius beati, quia debet diligere Deum plusquam se ipsum; non est autem de ratione beatitudinis formalis ut præferatur omni bono extrinseco, seu quatenus cedit in gloriam, vel honorem alterius, sed quod præferatur omni bono intrinseco, quatenus est perfectio ipsius beati. Nam hoc est quod dixit Anselmus beatitudinem constare ex commodis : quæ doctrina, loquendo generaliter, non potest improbari, quia si per impossibile id, quod est minus commodum mihi in esse, seu perfectione meæ naturæ, esset magis placitum Deo, illud esset ex amore charitatis præferendum majori commodo meo : unde si Deo beneplacitum esset, ut ego carerem visione ejus, hoc deberem plus amare, quam ipsam visionem propter eamdem causam.

55. Nihilominus tamen ablata omni extrinseca suppositione de voluntate Dei, seu positivo præcepto, et præcise comparando actum visionis et amoris, non video cur ex natura rei actus amoris sit præferendus visioni in ordine ad amorem amicitiæ divinæ, nec videtur id satis consentaneum his, quæ diximus in solutione ad secundum : nam si amor est præferendus ex amore amicitiæ; ergo ille est magis intentus a Deo, quam visio, quia Deus omnia propter se ipsum operatus est, ut consequenter magis intendit id, quod magis ad ipsum, seu ad ejus gloriam pertinet; magis autem pertinet ad Deum id, quod ex amicitia ipsius magis est diligendum. Unde si hoc verum est comparando visionem ad amorem, si unus actus ad alium sit referendus, potius est ordinanda visio ad amorem, quam e contrario. Thomistæ igitur, qui unum admittunt et alteram negant, non omnino consequenter loquuntur. Tandem ex amore amicitiæ divinæ amamus Deo bonum propter se : illud ergo in hoc genere præferendum est, quod est majus bonum divinum; at vero nec amor meus, nec visio mea est bonum intrinsecum Deo, utrumque autem est quodammodo bonum extrinsecum, nam visio est veluti quædam clara notitia excellentiæ divinæ, unde pertinet quasi ad extrinsecam gloriam et bonam famam, ex qua nascitur laus, et honor ipsius Dei, et præterea est visio regula amoris, et illum dirigit et excitat.

56. *Auctoris responsio.*—Videtur ergo satis probabiliter dici quod sicut voluntas, et intellectus ita comparantur, ut voluntas excedat in aliquibus proprietatibus, scilicet in ratione moventis quoad usum, et quoad libertatem, et nihilominus intellectus est simpliciter perfectior : ita etiam visio, et amor se habent respectu Dei, nam amor excedit ratione moventis, et ordinantis omnia in Deum ut in finem : nihilominus visio simpliciter superat in ratione manifestantis divinam excellentiam, et causantis ac dirigentis ipsum amorem. Addo tamen hoc potissimum intelligi de ipso actuali amore, nam ille solus comparatur cum actuali visione : quod ideo adverto, quia si sit sermo de radicali amicitia, ut sic dicam, inter Deum et hominem, quæ includit divinam gratiam et benevolentiam Dei erga homines, hæc absolute præferenda est actuali visioni, quia simpliciter est majus bonum hominis, et finis ac radix ipsius visionis, quamvis, quia non intelligitur esse per modum actus secundi, sed per modum actus primi, non censetur pertinere ad formalem beatitudinem, sed esse fundamentum ejus.

57. Atque ex his constat quid dicendum sit de contrariis, ex quorum comparatione sumebatur confirmatio prima illius quartæ probationis : duo enim opposita hic possumus intelligere, unum est per modum privationis, scilicet carentia actualis amoris et visionis, et de hoc nulla est difficultas suppositis quæ diximus, nam præcise comparando, illa privatio magis fugienda est, cujus positivum oppositum magis diligendum, nam in idem recidunt. Unde si visio magis est diligenda, magis etiam fugienda privatio visionis. Alterum est positive oppositum, seu contrarie, ut sunt odium Dei, et falsa existimatio, seu error circa Deum, quo modo videtur detestabilius odium, quia est majus peccatum, quam hæresis, et tunc urget argumentum, quia illud est melius, cujus oppositum est pejus.

58. Ad quod dici potest primo odium esse majus malum in genere moris, non vero in entitate naturali, et ideo non sequi visionem esse minus perfectam in suo esse. Dices, saltem sequitur esse minus perfectam in genere moris. Respondetur in eo genere *proprie et formaliter*, non esse comparabiles visionem et amorem beatificum, quia illi non sunt actus morales cum sint ab intrinseco necessarii, et actus in genere moris constituatur per libertatem. Dico autem *proprie et formaliter*, quia radicaliter comparabiles sunt quatenus vel esse possunt principia, et radices totius bonitatis, et rectitudinis moralis, et hoc modo etiam habent quamdam æqualitatem, in quantum tam ex vi amoris beatifici, quam visionis sit homo impeccabilis, et quodammodo excedit visio in quantum est prima radix illius beatitudinis : possunt etiam comparari objective, primo quatenus possunt esse objecta amoris, seu desiderii boni moraliter, et ut sic etiam excedit visio, ut dictum est. Unde si res attente consideretur, uterque istorum actuum talis est, ut nullum admittat positivum contrarium, et ideo odium proprie opponitur amori libero, seu viæ, et error similiter cognitioni, quæ haberi potest in via : et ideo non est mirum quod odium in genere moris sit detestabilius. Secundo dici potest, non esse veram illam regulam, illud scilicet esse perfectius, cujus contrarium est minus perfectum, vel e converso : nam licet albedo, verbi gratia, sit perfectior qualitas, quam calor, non inde fit nigredinem esse perfectiorem frigiditate : nec e contrario ex eo quod frigiditas sit imperfectior nigredine, non sequitur calorem esse perfectiorem albedine, quia fieri potest ut tota latitudo duorum contrariorum sit in alio ordine et genere, ad quod non attingant alia duo inter se contraria, igitur illa consequentia non est formalis.

59. In secunda confirmatione illius quartæ probationis Scoti, in fine num. 2, quæritur comparatio inter intellectum et voluntatem, quæ hoc loco tractanda non est : et ad ea, quæ ibi adducuntur uno verbo dicendum est, solum probare voluntatem secundum quid, et in aliquibus proprietatibus excedere intellectum : specialis autem difficultas, quæ in illo argumento tangitur, scilicet an omnis actus intellectus sit perfectior quocumque actu voluntatis, tractabitur melius sectione sequenti.

60. Ad alterum fundamentum, seu caput argumentorum Scoti, in num. 3, quibus probat amorem habere rationem consecutionis, uno verbo respondere possumus, concedendo totum id, quod probat; quia, ut diximus, etiam amor pertinet ad essentialem conjunctionem cum ultimo fine, quæ dici potest consecutio saltem partialis, si tamen ille contendat ut præferatur dilectio visioni. Respondendum est breviter ad primum, per visionem et amorem uniri animam objecto, aut summo bono suo, et ideo utrumque actum pertinere ad beatitudinem.

61. Quod si urgeas, quia amor magis unit, quam cognitio, ut D. Thomas etiam affirmat 1, 2, quæst. 28, art. 1, ad 3. Respondent Thomistæ, amorem magis unire affective, visionem autem magis unire realiter, quia requirit intimam unionem essentiæ divinæ cum intellectu per modum speciei : sed jam sæpe dixi hanc unionem per modum speciei non multum referre ad rationem beatitudinis explicandam : tum quia ibi non est alia unio præter efficientiam : tum etiam, quia totum illud, quidquid est, antecedit solum per modum actus primi. Unde aliter idem divus Thomas, in 4, distinct. 49, quæst. 1, artic. quæstion. 2, ad 1, dicit, amorem perfectius unire, quia perficit unionem, quæ facta est per intellectum : quibus verbis significat præcise comparando non esse perfectiorem unionem affectus, sed quatenus supponit, seu concludit aliam : ne tamen sit tantum de nomine disputatio, et ne hæreamus in locutionibus metaphoricis, advertendum est, aliud esse loqui de propria unione formali : aliud vero de unione quasi effectiva, seu causali. Priori modo nec amor, nec cognitio unit physice, et realiter operantem objecto, sed tantum objective : et hoc modo dicitur amor unire solum, quia est propensio in bonum amatum : cognitio vero dicitur unire, quia facit præsentem rem cognitam, non quidem præsentia locali, seu reali indistantia, sed vitali, et actuali præsentia, quæ in hoc consistit, quod per cognitionem formatur res in mente, sicut est in se, quod non fit per amorem, et utraque istarum unionum habet aliquid proprium, in quo excedit aliam; simpliciter autem nobilior est ea, quæ fit per intellectum propter rationes supra dictas : at vero loquendo de unione causali, seu effectiva, amor excedit, quia refert amantem in amatum, et facit ut omnes cogitationes ejus sint in illo, aut propter illum; tamen hic excessus est tantum secundum quid, sicut voluntas excedit intellectum in ratione moventis ad usum.

62. Ad primam confirmationem, quod voluntatis est intendere in bonum ut bonum, et

finem ut finem; respondetur, hoc esse verum considerando rationem, sub qua tendit; loquendo autem de ratione, in quam tendit potentia, etiam intellectus apprehendit, seu videt summum bonum, quatenus est summum bonum et in se, et respectu hominis; non est autem necesse ut consecutio boni fiat sub eadem ratione, sub qua appetitur quantum ad modum attingendi, sed solum necesse est ut illud bonum apprehendat, et teneat eo modo, quo desideratum est; et ideo sæpe ac frequentius contingit ut bonum per aliam potentiam comparetur et obtineatur, et per aliam appetatur, ut ex dictis facile ostendi potest.

63. Ad secundam confirmationem respondetur primo, non oportere ut præmium detur in eadem potentia, in qua est meritum, pugnat enim miles manibus, et coronatur in capite, quia qui meretur, vel præmiatur non est potentia, sed homo, qui potest uti diversis instrumentis ad efficiendum meritum, et suscipiendum præmium, ut dixit divus Thomas, quodl. 8, art. 19. Addo vero etiam in voluntate recipi aliquo modo essentiale præmium et gaudium, nec delectatio est omnino extra illud, cum sit proprietas per se conjuncta illi: tum etiam, quia ipsa visio aliquo modo satiat ipsam voluntatem, dum complet desiderium ejus.

SECTIO II.

In quo actu consistat beatitudo essentialis imperfecta, quæ in hac vita haberi potest.

Priusquam sigillatim, ac exacte disputemus de singulis actibus, ac perfectionibus supernaturalis beatitudinis, quam expectamus in vita futura, oportet in hoc dubio breviter expedire omnia, quæ de imperfecta beatitudine supernaturali hujus vitæ ad hunc locum pertinere possunt: nam, cum hæc beatitudo, ut dicemus, solum consistat in actibus theologicarum virtutum, et solum requirat eam perfectionem, quæ ad sanctitatem, et actualem justitiam hujus vitæ necessaria est, non oportet circa eam amplius immorari, sed solum breviter explicare in quo consistat.

1. In qua re duo sunt vitanda extrema. Primum fuit quorumdam hæreticorum, qui dixerunt, beatitudinem hujus vitæ etiam consistere in clara visione, imo in comprehensione Dei; contra quem errorem egimus, lib. 2, de Attributis, cap. 8, ubi ostendimus secundum legem ordinariam, esse impossibile hominem consequi in hac vita visionem illam.

Aliud extremum esse potest negando omnino dari aliquam beatitudinem in hac vita, etiam imperfectam, quia in hac vita nihil est stabile, aut permanens; beatitudo autem esse debet bonum durabile; sed hoc licet ad modum loquendi spectet, probandum non est, quia in hac vita potest esse conjunctio animæ cum Deo perfecte pro ratione hujus status, et potest habere rationem ultimi desiderabilis in hac vita: ergo sub ea ratione habere potest rationem aliquam beatitudinis licet imperfectam. Et ita loquitur D. Thomas, 1, 2, quæstione tertia, articulo quinto, et quæstione quinta, articulo tertio: et passim in hac materia, et Augustinus 11, de Civitat., capite duodecimo, et sæpe alias, et philosophi in statu naturæ ita senserunt, ut patet ex Aristotele, 1 et 10, Ethicor., non est autem minus sufficiens status gratiæ in suo ordine. Denique modus etiam loquendi sacræ Scripturæ favet, nam justos prædicat beatos etiam in hac vita: et Paul. 1, ad Timoth. 4, dicit quod *pietas promissionem habet vitæ, quæ nunc est, pariter et futuræ.*

2. Hinc vero dixerunt aliqui hanc beatitudinem non consistere in actu aliquo, imo nec, per se loquendo, in habitu, aut in perfusione aliqua intrinseca, sed in jure, quod interdum habet homo in hac vita ad obtinendum beatitudinem vitæ futuræ, sive hoc jus fundetur in gratia, ut nunc fundatur, sive in acceptatione extrinseca Dei, ut contingere posset. Et ratio reddi potest, quia homo non beatur in hac vita tanquam possidens beatitudinem; ergo tanquam tendens in illam, quæ beatificatur solum quasi per relationem quamdam, seu approximationem ad beatitudinem; sed in hac vita non appropinquat ad illam, nisi per actus obtinendi illam, ergo per hos maxime in hac vita beatificatur. Hæc vero sententia recedit a communi modo loquendi omnium sapientium in hac materia: primum enim quis constituit beatitudinem in sola denominatione extrinseca, quæ provenit ab extrinseca promissione, vel acceptatione Dei, illa enim ut sic non supponit in homine intrinsecam perfectionem; beatitudo autem formalis, de qua disputamus, esse debet formalis hominis perfectio, qua aliquo modo attingat, et consequatur suum finem: alioqui eadem facilitate posset aliquis dicere prædestinatum esse beatum hoc solo, quod prædestinatus est, etiamsi nullam perfectionem gratiæ habeat. Itaque omnium communi consensu beatitudo est aliquid in potestate nostra existens; extrinseca autem pro-

missio, vel acceptatio non est in potestate nostra. Denique beatitudo habet rationem ultimi finis, acceptatio autem extrinseca non est ultimus finis noster. Quod si loquamur de intrinseca perfectione gratiæ habitualis, quæ est semen gloriæ, poterit illa vocari beatitudo in semine, seu in radice: quomodo aliqui intelligunt illud Pauli, Roman. sexto: *Gratia vita Dei æterna*: et eodem modo divus Thomas, in quarto, distinctione quadragesima nona, quæstione prima, articulo secundo, quæstione secunda ad quint., dicit, justum, qui non operatur, esse beatum in habitu, non in actu: tamen simpliciter illa non potest vocari beatitudo, prout philosophi, aut theologi de beatitudine loquuntur, quia non est actus ultimus, atque adeo nec consecutio ultimi finis, nec constituit hominem in statu, in quo aliquo modo fruatur: et ideo nec infans baptizatus, nec homo dormiens potest, tunc dici beatus, etiam eo modo, quo in hac vita beatificari potest, et qui aliter loquuntur, totam disputationem revocant ad modum loquendi, et præter omnium consuetudinem loquuntur.

3. Dicendum ergo est beatitudinem hujus vitæ consistere in actibus intellectus et voluntatis, quibus æterna felicitas vitæ futuræ maxime participatur. Ita docet D. Thomas, 1, 2, quæst. 3, articul. 5 et 6, et in 4, distinct. 4, quæst. 1, articul. 1, quæstiuncula 4, et 2, 2, quæst. 120, art. 4, ubi propter hanc causam constituit beatitudinem hujus vitæ, quam inchoatam vocat, in contemplatione, quæ in hac vita potest haberi de Deo: quod etiam docet, q. 182, art. 1, et q. 186, art. 3, ad 4, et 1, 2, q. 69, art. 2. Et idem sentit D. Augustinus, lib. de Quantitate animæ, capite 37, et fere toto lib. 10, q. 6, de Civit., et Gregorius 6, Moral., cap. 17 et 18, et Bernardus super Cantica, a Sermone 67 usque ad 72. Et ratio clara est, primo; quia felicitas vitæ futuræ est perfectissima; ergo, cum in hac vita non possit obtineri, illa, quæ fuerit in hac vita maxima participatio illius beatitudinis, erit et maxima felicitas hujus vitæ. Deinde commune est utrique statui, ut felicitas ejus consistat in Deo, et fine supernaturali, agimus enim de felicitate supernaturali: ergo formaliter consistit in actibus supernaturalibus, quibus attingitur ille finis perfectius in utroque statu: ergo in actibus cognitionis et amoris, sed hi actus in hac vita eo sunt perfectiores, quo propensiores, et similiores sunt actibus vitæ futuræ: ergo in his consistit beatitudo hujus vitæ: nec in hac conclusione potest esse controversia.

Primum dubium circa datam resolutionem.

4. *Quorumdam placitum in hoc dubio.* — Ut vero amplius explicetur, nonnulla dubia explicanda sunt: primo enim inquiri potest, quis sit actus intellectus, et cujus intellectualis virtutis ille, qui principaliter requiritur ad beatitudinem hujus vitæ. Aliqui censent non esse actum fidei, sed actum doni sapientiæ, quod est speciale donum Spiritus sancti proprium justorum: hoc enim actus videtur excellentior actu fidei, quia non est obscurus, sed clarus, quandoquidem in Christo, et beatis esse potest. Item actus, qui beatificat, esse debet proprius justorum; hujusmodi autem est hic actus sapientiæ, non vero actus fidei. Denique contemplatio beatifica debet esse jucundissima; hujusmodi autem est hæc, et ideo dicitur Sapient. 1, *sapida scientia*; de qua intelligi possunt laudes omnes, quæ in Scriptura de sapientia dicuntur.

5. *Verior sententia.* — Nihilominus dicendum est, hujusmodi actum esse actum fidei, non quemlibet, sed illum, quo anima Deum ipsum secundum divinitatem ejus contemplatur, et quoad fieri potest in hac vita simplici quodam intuitu intuetur, seu consideratur. Ita colligitur ex D. Thoma, locis citatis, et ex Augustino 1, de Trinitat., cap. 3, ubi inquit beatitudinem perfectam consistere in contemplatione perfecta, quæ est per visionem, quam in hac vita participamus, juxta id, quod Paulus ait 1, ad Corinth. 13: *Videmus nunc per speculum in ænigmate*: ubi certum est Paulum loqui de fide. Et ratio est, quia fides simpliciter est perfectior dono sapientiæ, ut plane sentit D. Thomas 1, 2, quæst. 68, art. 2, nam dona dantur ut aliquo modo adjuvent fidem, eamque perficiant, loquimur enim de donis intellectus speculativi, quæ non attingunt tam immediate Deum in se, sicut fides: unde si aliquam habent claritatem et evidentiam, non est de ipsis veritatibus fidei, nec de Deo ipso in se, sed de credibilitate veritatum fidei, quam Spiritus sanctus speciali modo confert in dono sapientiæ per altissimas causas, et per quamdam connaturalitatem ad affectum charitatis, ut latius tractatur dicto loco, aut in materia de Gratia, vel Charitate; perfectius autem est veritates divinas, et Deum ipsum immediate cognoscere, et certitudinem in his habere, quamvis obscuram, quam de sola credibilitate habere claritatem: et non potest esse dubium quin hoc etiam magis spectet ad

rationem beatitudinis, quæ debet consistere immediate in Deo ipso : donum ergo sapientiæ, et idem dici potest de dono intellectus, requiri potest ut contemplatio fidei sit in eo statu perfecta, quem beatitudo requirit, etiam in hac vita, non tamen est id, quod est præcipuum et essentiale.

Secundum dubium.

6. *Prima sententia in hoc dubio.* — Secundo inquiri potest, quis actus sit principalior, magisque de essentia hujus beatitudinis cognitio, vel amor, non enim desunt moderni qui dicant vel omnino, vel saltem principalius consistere in intellectuali consideratione, dummodo vel per charitatem applicetur, vel charitatem pariat : et quidem D. Thomas 1, 2, quæst. 3, art. 5, etiam de beatitudine imperfecta hujus vitæ dicit principalius consistere in contemplatione, secundario vero in actu practico : et idem dicit in 4, et in locis citatis 2, 2, dicit essentiam vitæ contemplativæ esse in actu intellectus : requirere vero amorem ut antecedentem, vel consequentem, et ad idem potest referri Augustinus 1, de Trinitate, cap. 8. Et fundari hoc potest, quia beatitudo hujus vitæ consistit in participatione futuræ : ergo maxime consistit in majori participatione illius actus, qui principalior est in illa beatitudine : sed ille est actus intellectus : ergo in illo consistit principaliter. Minor probatur, quia in patria principalior pars beatitudinis est visio, et illi similior est cognitio, seu fides : et ideo D. Thomas, 1, 2, quæst. 4, art. 3, et omnes aiunt fidei respondere visionem. Secundo est ratio vulgaris, quia beatitudo hujus vitæ esse debet inchoata apprehensio : sed intellectus est potentia apprehensiva : ergo etiam in hac vita per illum maxime apprehendemus finem ultimum. Tertio, quia licet fides in esse moris, sive in ordine ad meritum, sit minus perfecta, quam charitas, quomodo intelligitur Paulus 1, ad Corinth. 13, tamen simpliciter in esse entis est perfectior, sicut D. Thomas 1, 2, quæst. 66, art. 3, loquitur de virtutibus intellectualibus ad morales comparatis, ita enim comparatur fides ad charitatem, est enim illa virtus intellectualis, hæc appetitiva : est ergo illa sub genere absolute perfectiori, et a potentia nobiliori, et sub ratione altiori formalis objecti : ergo in genere entis est simpliciter perfectior ? ergo in illius actu principaliter consistit beatitudo hujus vitæ : nam beatitudo non respicit rationem meriti, quin potius habet rationem termini, et ultimæ perfectionis.

7. *Secunda sententia.* — Secunda sententia extreme contraria esse potest, hanc beatitudinem essentialiter consistere in solo amore, fidem vero requiri solum propter amorem, ut necessariam conditionem ex parte objecti. Ita sentit Cano, lib. 9, de Locis, cap. 7, ubi præcipue videtur loqui de beatitudine naturali : tamen quæ adducit generalia sunt. Et fundamentum esse potest, quia amor est ultimus finis harum actionum hujus vitæ, est enim *vinculum perfectionis*, et omnium præceptorum finis, et consiliorum, omnia enim ordinantur ad perfectionem charitatis : et hic etiam verum est quod supra ex Anselmo afferebamus : affirmatur autem clarius ab Hugone de Sancto Victore, in cap. 7, de cœlesti Hierarch. *rectum ordinem esse intelligere ut ames*, tota enim contemplatio vel frigida est et inutilis, vel ad amorem perficiendum ordinanda est : ergo solus amor est tota essentia ultimi finis formalis hujus vitæ. Et confirmatur, nam solus ille discernit inter filios Dei, et filios perditionis, solus ille est forma virtutum omnium, solus denique est substantia Christianæ justitiæ : ergo solus etiam discernit inter hominem miserum et beatum in hac vita.

8. Inter has sententias media via tenenda est, non est enim negandum quin supernaturalis cognitio perfecta, qualis in hac vita haberi potest, sit propter se necessaria, atque adeo de essentia beatitudinis hujus vitæ, quia hæc beatitudo consistit in divina contemplatione, ut omnes Patres supra citati docent : contemplatio autem essentialiter includit cognitionem. Item, quia licet cognitio fidei ad amorem deserviat, tamen etiam per se est magna perfectio humanæ naturæ, quam speciali modo conjungit suo fini ultimo, quo non unit amor : et ex parte etiam ipsius Dei pertinet ad specialem gratiam, et honorem ejus, ut per fidem cognoscatur et manifestetur : ergo est in hoc actu propria, et intrinseca ratio, propter quam per se, et essentialiter necessarius est ad hanc beatitudinem. Item hoc saltem probant fundamenta primæ sententiæ, præsertim duo priora : alia vero, quæ pro secunda afferebamus, non obstant, quia, ut supra dixi, actus, in quibus beatitudo consistit, licet in suo genere unusquisque sit ultimus et optimus, tamen se possunt mutuo juvare et invicem referri, et ita fides recte ordinatur ad amorem : tamen etiam amor non male referri potest ad fidem : potest enim aliquis recte intendere perfectionem amoris, ut melius de rebus divinis sentiat, et constantius credat. Reliqua

vero argumenta potius convincunt contrarium, illi enim effectus tribuuntur amori, quia est veluti ultima forma, quæ supponit fidem, quæ sine amore ad illos effectus non sufficit, sicut nec ad beatificandum: nihilominus tamen ad omnes illos intrinsece concurrit etiam fides, ut constat ex materia de gratia.

9. Secundo vero addendum est principalius consistere hanc beatitudinem in amore. Ita colligitur ex Patribus citatis, præsertim ex Gregorio et Bernardo, et multum etiam favet Paulus in illo loco 1, ad Corinth. 13; favent etiam aliæ locutiones Scripturæ sacræ, quas adducit Cajetanus, in quibus beatitudo tribuitur observationi mandatorum: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*, Psalm. 118, et Eccles., ultim.: *Finem loquendi pariter audiamus, Deum time, et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo:* hæc enim observatio mandatorum in solo profecto actu dilectionis virtute continetur. Unde sumitur confirmatio, quia illa est præcipua forma, vel pars beatitudinis, quæ maxime rectificat hominem in ordine ad suum finem ultimum, magisque eum illi conjungit: sed hoc maxime facit in via dilectio: ergo. Denique, ut simul ad ultimam objectionem primæ sententiæ in num. 6 respondeamus, charitas est simpliciter perfectior fide, non solum in esse moris, aut meriti, sed simpliciter in suo esse entis: quæ sententia, quia pertinet ad 2, 2, non est hoc loco fuse tractanda, tamen sine dubio est magis consentanea Paulo, qui absolute loquitur: solus autem excessus secundum quid non esset sufficiens, ut charitas absolute diceretur *amor:* et ita exponunt ibi omnes antiqui interpretes, et hinc Sancti sæpissime asserunt, inter dona Dei, quæ in hac vita nobis dantur maximum esse charitatis: et scholastici antiqui fere ita sentiunt. Sed præsertim est hæc sententia expresse D. Thomæ, quæst. 23, art. 6, et 1 part., quæst. 82, art. 2, et 1, 2, quæst. 66, art. 2, ubi dicit: *Una virtus est major alia secundum rationem speciei, sicut charitas fide, et spe:* et art. 3, subdit illam virtutem esse simpliciter perfectiorem alia in suo esse, et entitate, quæ excedit secundum rationem speciei, quamvis secundum quid in ordine ad amorem sit minus perfecta: et statim art. 6, ex professo probat charitatem ita superare fidem et spem.

10. Ratione ita potest declarari, quia, vel censetur fides superare charitatem in esse entis, solum quia continetur sub genere actus, vel virtutis intellectualis, quod est perfectius, quia nobilissima species ejus excedit omnem virtutem voluntatis, et hoc fundamentum (quod dialecticum est) nullius est momenti, quia non est necesse omnes species contentas sub quocumque genere altiori superare omnes contentas sub inferiori genere, ut constat manifestis exemplis: quis enim dicat actum fidei humanæ esse perfectiorem actu charitatis, hoc solo, quod est actus intellectus: imo etiam sequitur actum visionis, vel phantasiæ esse perfectiorem omni actu voluntatis, quia continetur sub aliquo altiori genere, actus enim cognoscendi, et appetendi tanquam duo genera distingui possunt, et inter illa primum est sine dubio perfectius. Item in ipso intellectu scientia, et fides distingui possunt tanquam duo genera, inter quæ scientia est perfectior: et tamen fides supernaturalis excellentior est etiam in genere entis, quam naturalis scientia: quia fides innititur in ratione formali simpliciter perfectiori, vel altiori, scilicet in prima veritate. Inter substantias etiam afferri posset exemplum, nam substantia incorruptibilis abstrahi potest ut quoddam genus sub se complectens nobilissimas species substantiæ, et tamen inde non sequitur quamcumque speciem contentam sub illo genere esse simpliciter nobiliorem omni substantia corruptibili.

11. Denique ratione declaratur dupliciter primo, quia hæc abstractio generum, vel specierum solum fundatur in aliqua convenientia et similitudine, quæ inter res ipsas reperitur: fieri autem potest, ut res nobilissima et ignobilis inter se habeant aliquam similitudinem et convenientiam, ratione cujus conveniant in aliquo genere, sub quo non comprehenditur res aliqua alterius generis, quæ in specie, et perfectione sua habeat medium locum inter illas, quia licet sit minus perfecta quam una, et perfectior quam alia, fieri potest, ut cum neutra habeat illam similitudinem, vel convenientiam, quam ipsæ haberent inter se. Secundo, quia genus comparatur ad differentiam, sicut potentia ad actum: fieri autem potest, ut eadem potentia, quæ est capax nobilissimi actus, sit etiam capax ignobilioris, si in modo actuandi conveniant: quomodo etiam materia est capax animæ rationalis et inferiorum formarum. Unde fit ut quamvis in entitate sua hæc materia fortasse sit minus perfecta quam materia cœli, nihilominus sit capax alicujus formæ nobilioris, quam sit forma cœli, quamvis etiam sit capax aliarum minus nobilium. Ex hoc ergo capite nullum potest sumi argumentum efficax, ut fides in genere entis anteponatur charitati. Neque etiam sumi potest ex

nobilitate potentiæ quatenus est principium activum sui actus : nam ut omittam potentias nostras in his actibus supernaturalibus concurrere ut instrumenta, ex quibus per se non potest sumi efficax argumentum : tamen etiam respectu eorum actuum, quorum sunt propriæ causæ, procedit ratio : quia in causis æquivocis, et universalibus non est necesse, ut omnes effectus causæ nobilioris superent omnes effectus causæ minus perfectæ, quia universalis causa multa complectitur, et non semper operatur secundum ultimum potentiæ suæ : intellectus autem et voluntas sunt causæ æquivocæ suorum actuum, et universalia principia: et ideo non oportet ut quandocumque intellectus operatur, aliquid perfectius faciat, quam sit omne illud quod potest efficere voluntas : hoc igitur argumentum nullum etiam est.

12. *Excluditur a beatitudine supernaturali viæ omnis actus intellectus præter fidem. — Excluditur etiam delectatio ab essentiali beatitudine.* — Tandem nec ex objectis formalibus potest id colligi, scilicet, quia ratio *veri* est altior, quam ratio *boni*, nam istæ duæ rationes ita simpliciter et generatim sumptæ, comparantur ad intellectum, et voluntatem tanquam rationes adæquatæ specificantes ipsas potentias, et ideo ex nobilitate illarum rationum præcise consideratarum, recte potest colligi excessus unius potentiæ ad aliam : tamen ad habitus, seu actus, aut habitus intellectus, et voluntatis non comparantur, ut rationes adæquatæ, et specificantes, sed ut rationes genericæ, sub quibus comprehenduntur, verbi gratia, ratio veritatis evidentis, aut ratio veritatis obscuræ, et ratio boni increati, vel creati, etc. Ex quibus sumi possunt variæ species actuum, vel habituum, quæ inter se differant in perfectione, atque hoc modo fieri potest, ut aliqua ratio boni sit perfectior, quam aliqua ratio veri. Unde ex hoc eodem principio recte colligit D. Thomas suam sententiam, quia licet ratio veri et boni divini, prout in seipso est, ita se habeant, ut ratio veri excedat aliquo modo : tamen ratio veri non ut in se, sed quatenus ab illo ad nos dimanat, aliquid verum per testificationem et revelationem obscuram, illa, inquam, ratio veri inferior est, quam ratio boni simpliciter : et ideo charitas, quæ respicit Deum sub illa ratione boni, est simpliciter perfectior, quam fides, quæ sub ratione talis veri in illum tendit.

Tertium dubium.

13. Tertio dubitari potest, an præter hos duos actus cognitionis et amoris, sit alius de intrinseca ratione, et essentia hujus beatitudinis : et de intellectu quidem nulla est difficultas, quia sicut in eo nulla est alia virtus theologica præter fidem, ita nullus est alius actus quo attingamus Deum in se, et ideo nullus alius potest esse de essentia beatitudinis, etiam imperfectæ. Rursus in voluntate certum est reperiri in via actum delectationis, seu fruitionis, quæ oritur ex charitate, et divina contemplatione : nam primus fructus charitatis est gaudium, 2, 2, quæst. 23, propter quod dixit Gregorius, hom. 14, in Ezechiel: *Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est*, quod recte explicat et confirmat D. Thomas, 2, 2, q. 180, art. 7, tamen hic actus non est censendus de essentia hujus beatitudinis, sed tanquam proprietas consequens ipsam propter rationes adductas in præcedente sectione, quæ eadem proportione applicari possunt. Difficultas vero solum superesse potest de actu spei, quia theologicus est, et attingit Deum in se, et inter tria omnino necessaria ad essentialem perfectionem et justitiam hujus vitæ numeratur a Paulo 1, Corinth. 13, et a Tridentino, sess. 6, cap. 7, can. 3, ut ibi notat Vega, lib. 7, c. 3, qui ex Patribus confirmat hunc actum esse de essentia justitiæ : erit ergo de essentia beatitudinis hujus vitæ ; nam hæc maxime videtur consistere in actuali justitia, ergo Deum. Accedit quod Augustinus, Epistola 52, et 11, de Civitate, cap. 12, et lib. 19, cap. 4, beatitudinem hujus vitæ constituit in spe, et D. Thomas, 1, 2, quæst. 5, art. 3, ad primum sub disjunctione dicit nos vocari beatos in hac vita, vel propter spem, vel propter fruitionis participationem. In contrarium autem esse videtur, quia hic actus consistit in motu et tendentia, et directe repugnat consecutioni. Item beatitudo imperfecta debet habere proportionem cum perfecta, sed beatitudo perfecta est tantum in duobus actibus : ergo.

14. *Auctoris decisio satisfaciens utrique parti.*—Mihi videtur hominem in hac vita dupliciter posse considerari, primo, ut existentem in quodam statu, in quo potest aliquo modo consequi, et tenere suum finem, quem statum posset habere homo etiamsi illi non esset: promissa beatitudo alia perfecta, et hoc modo hominis beatitudo nullum actum essentialem requirit, præter cognitionem et amorem: et hoc probant rationes posteriori loco factæ. Secundo potest homo considerari, ut viator tendens ad perfectam beatitudinem sibi promissam consequendam; et hoc modo spes dici

potest essentialis huic homini viatori, ut possit aliquo modo esse beatus, quia per spem aliquo modo consequitur, si non in re saltem in spe, et quia sine spe nullum progressum facere posset ad illum terminum. Denique perfectio viatoris, ut sic, in motu consistit, et ita loquitur Augustinus.

Quartum dubium.

15. *Quomodo 8 beatitudines tales dicantur a Christo.* — Ultimo dubitari potest de aliis virtutibus moralibus maxime propter verba Christi, Matth., quia videtur in eis ponere beatitudinem: dicendum vero est hæc omnia non esse de essentia cum non attingant Deum in se, auferre tamen impedimenta charitatis, et disponere hominem ad perfectionem ejus, et hac ratione illis tribui aliquo modo beatitudinem, ut omnes exponunt. De qua re legi potest divus Thomas, 2, 2, quæst. 180.

DISPUTATIO VIII.

DE PERFECTIONIBUS INTELLECTUS BEATI EXTRA VISIONEM BEATAM.

Tres diximus esse actus præcipuos beatitudinis, visionem, amorem et gaudium: ad complementum ergo hujus materiæ necessarium est singula nosse. Ac primum de actu visionis, cum primus sit omnium, quatuor occurrebant disputanda. Unum de objecto illius: alterum de ipso actu. Tertium de principiis, sive causis a quibus manat. Quartum de effectibus. Sed quoniam de tribus prioribus in secundo libro de attributis Dei negativis abunde est dictum, pro explicanda incomprehensibilitate divina (quod etiam 1 part., quæst. 12, divus Thomas enucleate præstitit) supervacaneum existimamus in præsenti repetere, quia quod Dei visio beatitudo hominis sit, non propterea diversam tractationem postulat. Quare id quod quarto loco proposuimus discutiendum restat, cum ad præsentem materiam de beatitudine proprie ac præcise attineat.

Perfectiones ergo, de quibus nunc agimus, effectus sunt beatæ visionis, quo nomine comprehendimus perfectiones omnes, quæ Beatis dantur, et debentur ratione illius status, cujus prima radix, et quasi essentialis forma est visio beata, ut dixi, neque enim habet illa visio alios effectus proprios, et physicos, est enim actus immanens, et perfecto modo procedens ab habitu perfecto, et ideo nihil ultra se producit: inter hos vero effectus, propinquiores sunt, qui ad intellectum pertinent, de quibus primo videndum est, quam perfectionem potissimum includant præter visionem beatam: deinde quomodo excludant omnem imperfectionem ad intellectum pertinentem.

SECTIO I.

Utrum præter beatam visionem detur Beatis alia cognitio, vel supernaturalis scientia.

In hoc dubio occurrunt multa tractanda, quæ per occasionem disputant doctores variis locis, et ideo illa attingam breviter, et remittam.

1. *In beatis non manet fidei actus.—De hoc latius in tractatu de fide, disput. 7, sect. ult.* —Primum est, an in Beatis simul cum visione sit cognitio fidei supernaturalis. Quod D. Thomas disputat ex professo 1, 2, quæst. 67, a. 3, et 2, 2, quæstione 1, articulis 4 et 5, et in 3, dist. 31, ubi Capreolus latissime, et in particulari de Christo Domino divus Thomas, 3 part., quæst. 7, art. 3, ubi nonnulla notavi, quæ huic loco possunt sufficere : resolutio enim est fidem, quatenus virtus intellectualis est, non manere in Beatis.

2. *Manent dona Spiritus sancti.*—Secundum est, an maneant in Beatis dona Spiritus sancti, quæ ad intellectum pertinent, scilicet scientia, sapientia et consilium : quod disputat divus Thomas 1, 2, quæst. 68, artic. 6, et definit, manere quia non includunt essentialiter obscuritatem : quod etiam attingit idem divus Thomas, 3 part., quæst. 7, artic. 5 et 6. Ubi de hac integram edidi disputationem, quæ omnibus Beatis potest esse communis.

3. *Prophetiæ donum quo sensu maneat, aut non maneat in Beatis. — De quo puncto latius in libr. 2, de Attributis, cap. 28.*—Tertium est, utrum sit in Beatis cognitio Prophetica, quod tractat D. Thomas, 2, 2, quæst. 174, art. 5, et negat : addit vero in solutione ad secundum, conferri Beatis revelationes supernaturales, eas vero respectu illorum non habere prophetiæ rationem ratione status beatifici. Et est breviter advertendum Prophetiam, ut sic, non dicere specialem rationem cognitionis claræ, vel obscuræ, sed solum quod sit supernaturalis cognitio eorum, quæ sunt procul, per divinam revelationem comparata : esse autem procul dicuntur ea, quæ sunt abdita, et extra beatitudinem cognitionis, quæ debetur homini in eo statu, in quo existit, unde D. Thomas, dicto art. 5, ad primum, dicit eamdem visionem

beatificam, quæ in Beatis non est Prophetica cognitio, in Moyse et Paulo habuisse rationem Prophetiæ : et solutione ad tertium indicat aliquam supernaturalem cognitionem habuisse rationem Prophetiæ in Christo viatore, quæ jam non habet illam rationem, quamvis in se non sit substantialiter diversa, in quantum illa denominatio Prophetiæ dicit specialem habitudinem ad subjectum et statum ejus : sic igitur quantum ad hanc rigorosam denominationem negatur esse Prophetia in Beatis, qui juxta suum statum nihil agnoscunt, quod procul ab eis esse censeatur, nam sive in verbo formaliter, sive extra verbum, connaturale, et debitum illis est, ut sciant quidquid eos scire oportet, ut Gregorius dixit : *Quid non vident, qui videntem omnia vident?* At vero prætermissa hac rigorosa denominatione, et considerando substantiam ipsam revelationis fieri potest, ut aliqua cognitio, seu revelatio sit in Beatis ejusdem rationis cum illa, quæ solet dari Prophetis, hæc enim interdum est obscura, et hæc non habet locum in Beatis, interdum vero evidens et supernaturalis, et hæc non repugnat illorum statui, ut magis ex dicendis patebit. Alia poterunt videri tom. 1, in 3 part., disput. 21, sect. 1, nam illa possunt accommodari omnibus Beatis.

4. *Theologiam nostram manere in patria quidam putant.*—Quarto inquiritur, an scientia Theologiæ, quam hic acquirimus, maneat in Beatis. Quam quæstionem non invenio in D. Thoma in terminis disputatam : eam vero tractant expositores ejusdem in 1 part., q. 1, artic. 2, et ideo breviter attingam. Et quidem juxta opinionem eorum, qui existimant fidem manere in patria, non habet locum hæc quæstio, quia consequenter idem est affirmandum de Theologia : nos vero hoc disputamus supponendo fidem non manere, quia etiam hac suppositione facta, multi Thomistæ existimant, manere Theologiam in patria : et differentiam assignant, quia de ratione fidei est obscuritas, non vero de ratione Theologiæ, sed accidit illi ratione subjecti, seu status, quatenus in fide fundatur : et afferunt exemplum de scientia subalternata acquisita ante subalternantem ex principiis creditis, quæ durat etiam post acquisitam subalternantem. Sic Cajetanus, a. 2, et Cano, lib. 12, de Locis, cap. 2, qui asserunt illud Hieronymi in Epist. ad Paulinum, de omnibus Scripturæ sacræ libris, dicentis, *discamus in terris quorum scientia nobis perseveret in cœlis.*

5. Tamen hæc doctrina et differentia assignata est falsa, et mere voluntaria, parumque probabilis mihi semper visa est : unde tam certum existimo non manere theologiam hic acquisitam in Beatis, sicut neque fidem, quod vidit postea Cajetanus in id Pauli ad Corinth. 13, *sive scientia destruetur :* idem etiam Capreolus licet varius sit, quæst. 1, prolog. art. 1, ad argumenta Aureoli et Durandi, et Scoti, contra 1 et 2 concl., idem etiam Medina, quæst. 67, art. 2. Ratio est, quia hæc theologia, quam hic acquirimus, tota nititur auctoritate divina obscure revelante, tanquam in objecto formali, sicut nititur fides, solum differt ab illa, quia minus perfecte attingit illam rationem, scilicet per discursum : nam fides assentitur iis, quæ formaliter, et in se revelata sunt : theologia vero iis, quæ in revelatis implicite continentur, et per evidentem consequentiam deducuntur : tam ergo est de essentia hujus cognitionis obscuritas, sicut est de ratione fidei : ergo illa differentia est gratis ficta, aliud enim est loqui de Theologia in communi prout dicit scientiam supernaturalem rerum divinarum, aliud vero de hac theologia in specie, quæ ex fide generatur : priori enim modo accidit theologiæ esse obscuram eo modo, quo accidit generi differentia contrahens : at vero huic theologiæ in specie hoc non accidit, cum conveniat illi ratione sui objecti formalis, et causarum per se, a quibus generatur : seclusis enim nominibus eadem distinctio habet locum in cognitione supernaturali principiorum fidei, nam illi ut sic, id est, ex vi generis sui accidit, quod sit obscura, tamen illi in tali specie non accidit, imo in universum repugnat eumdem assensum, vel habitum, qui aliquando fuit obscurus, in solaque auctoritate fundatus, postea fiat evidens, et clarus : tum quia necesse est mutari formalem rationem assentiendi; nam qui cognoscit obscure, necesse est cognoscat ex auctoritate, vel ex ratione incerta et probabili : qui autem clare, et evidenter cognoscit, necesse est ut in evidentia luminis, et in aliquibus principiis ex re ipsa notis nitatur : tum etiam, quia inductione facta in omni alia cognitione obscura nunquam reperietur ut eadem manens fiat clara, ut patet in opinione, et in fide humana et divina : et idem est in illo exemplo de cognitione conclusionum scientiæ subalternatæ, quæ non fundatur in principiis scitis, sed creditis ex magistri auctoritate, illa enim non transcendit rationem fidei humanæ, et ideo non potest ipsamet fieri scientia : ac tandem, quia cognitio non fit clara per illuminationem aliquam accidentalem, seu addi-

tionem alicujus qualitatis, sicut illuminatur aer, id enim fictitium est, et intelligibile, sed fit clara ex mutatione medii, et ratione assentiendi : ergo quando homo mutatur ab obscura in claram cognitionem, non fit mutatio in eodem actu, vel habitu, sed fit relinquendo unam cognitionem, et acquirendo aliam : idem ergo contingit in mutatione theologiæ viæ, et patriæ: nec Hieronymus, citato loco, docet aliquid in contrarium, quia nec dicit manere eamdem scientiam, sed earumdem rerum scientiam, id est, divinarum : neque etiam loquitur de propria theologiæ scientia, sed de intelligentia Scripturarum, quæ vel ad fidem, vel ad interpretationem sermonum pertinet.

6. *Quid ex nostra theologia maneat in patria.* — Addo vero, quamvis in patria non maneat proprius assensus theologicus, et habitus eliciens illam, manere tamen in memoria species earum rerum, quas homo cognoscebat in via, et ita posse recordari Scripturarum divinarum et sensuum, vel interpretationum earum, quas in via comparavit, licet tunc non obscure, neque incerte, sed clare intelligat quis fuerit vetus Scripturæ sensus : et idem dici potest de mysteriis, et aliis opinionibus theologicis.

7. *An scientia per se infusa ultra visionem detur in Beatis. — Prima sententia improbabilis.* — Hinc vero potest quinto dubitari an præter visionem Dei, habeat beatus aliam scientiam supernaturalem, ac per se infusam: de quo pauca scripta invenio : possunt tamen excogitari tres dicendi modi, primus est, absolute negans esse in beatis hujusmodi scientiam, quia non est fundamentum ad ponendam illam, sufficit enim eis visio beata, et naturalis scientia, imo nec in sanctis Angelis videntur Augustinus, aliique theologi agnoscere aliud genus scientiæ, præter eam, quæ est in Verbo, quæ est visio beata, et aliam connaturalem ipsis, quæ vocatur in proprio genere : sed hæc opinio videtur mihi falsa, et parum probabilis, propter ea, quæ statim dicam.

8. *Secunda sententia.* — Secundus modus est, beatos non habere scientiam aliquam per se infusam præter visionem beatam, nihilominus tamen habere extra Verbum theologicam quamdam scientiam de divinis rebus sua industria acquisitam, quam eliciunt ex his, quæ vident in Verbo adjuncta connaturali cognitione et discursu, sicut nos ex creditis, et naturaliter cognitis elicimus scientiam nostram theologicam. Sed quidam moderni, 1 part., quæst. 1, art. 2, sed hæc sententia mihi non probatur. Primo ergo vix potest intelligi hujusmodi genus scientiæ quod sit possibile, primo quia illa visio beata est simplicissima, et abstrahens ab omni discursu, unde quidquid per eam cognitionem cognosci potest, ex discursu unico simplici intuitu cognoscitur : non ergo apparet quomodo possit cum alia naturali cognitione conjungi ad efficiendum novum actum, et cognoscendum per discursum. Item quia admissio hoc genere scientiæ, posset in hujusmodi scientiis intermediis in infinitum procedi : nam anima Christi, verbi gratia, ex his, quæ cognoscit per scientiam infusam adjuncta aliqua cognitione naturali posset aliud genus scientiæ acquirere : rursus ex scientia infusa, et beata posset etiam discurrere, et elicere aliud genus cognitionis : et rursus ex hujusmodi scientia intermedia cognitione naturali possent etiam alii varii discursus cognosci : et semper etiam variaretur cognitio, variata scientia principiorum, a qua per se pendet, quod est plane falsum : signum ergo est, quamlibet scientiam ex his in suo genere esse, ut ita dicam ultimum consummatum, et sub lumine suo manifestare omnia, quæ ex suis principiis, vel in suis principiis ostendere conatur : et ideo ex natura sua non posse conjungi cum alia inferiori scientia ad inferendum novum genus cognitionis, in quo multum differt hæc scientia, seu visio beata a fide, quia fides ut sic non manifestat conclusionem in principiis, neque ex principiis, quia non est discursiva, nec penetrat rem in se ipsam, sed tantum assentitur dictis. Deinde, quidquid sit de possibilitate talis scientiæ, non est necessaria beatis non solum propter dicta, sed etiam quia cognitio conclusionis sic elicita, non potest esse supernaturalis in se, quia ex uno principio supernaturalis cognito, et alio naturaliter potest elici supernaturalis cognitio, si illa duo principia per se, et tanquam propria causa cognitionis concurrant: si vero alterum eorum non ita concurrat, sed solum ut applicans, seu proponens, sicut fortasse contingit in nostra theologia, licet illa cognitio possit esse supernaturalis, non tamen evidens, et clara quatenus talis est : hoc autem repugnat scientiæ, quæ est in beatis : ergo necesse est ut talis cognitio sit naturalis, vel si supernaturalis est, debet esse per se infusa, et habita ex sola evidentia supernaturali. Tandem si hæc scientia admitteretur in beatis, non esset illa sola sufficiens, ut jam dicam.

9. *Secunda sententia vera.* — Tertius modus seu opinio, quæ mihi probatur, est, extra visionem infundi beatis aliam scientiam rerum

divinarum, quæ potest dici theologia evidens, ac per se infusa in proprio genere, seu abstractiva. Quam opinionem indicant Gabriel, in 3, dist. 14, quæst. unica, art. 1, notab. 2, et Ocham, in 4, quæst. 13, et eam necesse est doceant omnes, qui negant, beatos videre in Verbo formaliter mysteria gratiæ, sed tantum causaliter : nam hoc est dicere cognoscere illa per scientiam distinctam infusam ratione visionis. Favet etiam D. Thomas, in 4, dist. 45, quæst. 2, art. 5, ad 12, ubi ait, beatos visuros omnia, quæ Deus videt scientia visionis, non in Verbo, sicut anima Christi, sed extra Verbum : necesse est ergo fieri per novam scientiam infusam, atque adeo hoc modo referri possunt Patres, qui affirmant beatos scire omnia, quia non oportet, ut id sit de omnibus verum ratione solius visionis : loquuntur ergo saltem in communi, scilicet, quod per visionem, vel per aliam scientiam infusam ea cognoscunt. Præter eos autem, quos hac de re citavi, lib. 2, de Attributis, cap. 27, sic etiam Athanasius, quæst. 11, ad Antiochum Presbyterum, *de Vita contemplativa*, cap. 14, Anselmus, in illucidario, versus finem, Bernardus, serm. de triplici Genere bonorum, circa finem, et Beda, libro variar. quæst., quæst. 12, in tom. 8. Ratio adjungi potest, quia licet Beati videant creaturas in Verbo scientia matutina, tamen expedit ut habeant scientiam earum in proprio genere, quæ vespertina dicitur : ergo sicut de rebus naturalibus habent hanc scientiam, ita et eamdem habere debent de rebus ac mysteriis supernaturalibus, ut de gratia, et de omnibus aliis, quæ ad illum ordinem pertinent : hæc autem scientia necessario debet esse per se infusa, et supernaturalis ordinis. Confirmatur, quia Beati non vident in Verbo omnia mysteria gratiæ quoad omnes circumstantias, et particulares rationes eorum, neque omnia futura contingentia, neque omnes cordium cogitationes : ergo ut hoc possint interdum cognoscere extra Verbum, necesse est ut habeant aliud genus supernaturalis cognitionis hujusmodi rerum, et hanc vocamus nos scientiam infusam extra visionem, ad quam pertinent novæ revelationes, vel illuminationes, quæ fiunt Beatis tam Angelis, quam hominibus, in quibus non semper necesse est infundi novum lumen, nam hoc a principio factum est, quando scientia hæc est illis infusa, sed augeri vel in se, vel, quod probabilius est, per solam additionem specierum intelligibilium. Tandem hujusmodi scientia est consentanea statui beatorum, et nullam involvit repugnantiam, neque difficultatem : cur ergo neganda est.

10. Sed ultimo inquiri potest, an ejusmodi scientia sit ejusdem rationis et perfectionis in omnibus beatis, vel quam habeat diversitatem, et unde illam habeat. In quo breviter dicendum est, hanc scientiam ejusdem rationis essentialis esse in omnibus Beatis, præsertim hominibus, quia est quasi proprietas manans ex essentiali beatitudine, et alioqui modus intelligendi omnium hominum est ejusdem rationis : at vero quoad individualem, seu accidentalem perfectionem, non est ejusdem perfectionis in omnibus, quia accidentalia dona beatitudinis tam animæ, quam corporis, servabunt proportionem cum essentiali beatitudine : potest autem hæc inæqualitas intelligi aut in claritate, et intensione luminis, aut in perfectione specierum intelligibilium, aut in multitudine earum, seu rerum cognitarum, et forte in his omnibus erit varietas : præsertim tamen in intentione luminis, et perfectione specierum, et in rebus cognitis quoad res individuas, et particulares circumstantias, nam quoad specificas essentias rerum, vel mysteriorum supernaturalium credibile est quemcumque beatum omnes illas cognoscere : unde offerebat se occasio disputandi late de objecto hujus scientiæ, utrum comprehendat omnes res possibiles simpliciter, et an res naturales, vel tantum supernaturales. Rursus de lumine illius quale sit : sed hæc fere ejusdem rationis in hac scientia sunt, et in scientia per se infusa animæ Christi : unde sufficiant quæ de illa disputavi, 3 part., quæst. 11, a disput. 27. Tandem probabile videtur inæqualitatem hujus scientiæ in patria, non respondere scientiæ acquisitæ in via, sed inæqualitati meritorum, quia hæc est ut proprietas consequens essentialem beatitudinem : ergo quo essentialis beatitudo fuerit major, eo erit perfectior hæc scientia : sed mensura illius inæqualitatis sunt merita : ergo et istius, quod quidem intelligendum est de majori perfectione simpliciter, nam secundum quid, seu circa aliquod particulare factum, aut alias similes circumstantias, potest interdum excedere qui est inferior in meritis, quia illius cognitio magis pertinet ad suum statum, quomodo sæpe aliquid revelatur inferiori beato, quod non innotescit superiori.

12. Dices : ergo sapientia, vel Theologia acquisita in via, nihil confert ad majorem sapientiam, vel theologiam patriæ, etiam extra Verbum. Respondetur per se : ac præcise as-

sumptam nihil conferre, nisi quatenus confert ad meritum, vel quatenus ad statum alicujus potest pertinere ratione illius muneris, quod in via exercuit ut plures circumstantiæ de aliquibus mysteriis revelentur : vel denique quatenus hujusmodi scientiæ respondet aureola, quæ non datur propter sapientiam per se, sed propter doctrinam, et aliorum illuminationem, ut iterum fortasse infra dicemus.

SECTIO II.

Utrum in beatitudine perseverent, vel denuo infundantur scientiæ naturales et acquisibiles.

1. Duo attinguntur in hac quæstione, unum est, an scientiæ hic acquisitæ naturales perseverent in patria, in qua re Albertus, in 3, dist. 33, sentit non manere, sed alias scientias loco illarum infundi, ita intelligens illud 1 ad Corinth. 13, *sive scientia destruetur*. Ratio est, quia hujusmodi scientiæ habent multas imperfectiones admixtas, quæ repugnant perfectioni beatitudinis. Propter quam causam videtur in simili dixisse Hieronymus explicans illud Isaiæ 65 : *Oblivioni datæ sunt angustiæ priores*, non manere in beatis memoriam præteritorum malorum, nec peccatorum, quæ in via commissa sunt.

2. Contraria sententia communior est, quam significat D. Thomas 1, 2, quæst. 67, Capreolus, in 3, dist. 3, quæst. unica, art. 3, in princ., Paludanus, quæst. 1, art. 3, Durandus, q. 7, et dist. 33, quæst. 4. Et hæc sententia est simpliciter vera : ut tamen recte explicetur, distinguenda sunt tria, quæ in his scientiis reperiuntur, species intelligibiles, actus cum habitibus, qui illis respondent, et opiniones variæ, quæ in omnibus scientiis miscentur. Primo ergo quod maneant species intelligibiles, non potest dubitari : constat enim ex materia de Anima, et ex D. Thoma, 1 part., quæst. 89, animam separatam ex natura sua posse conservare species intelligibiles, quas in via acquisivit, et per eas etiam posse intelligere, sunt enim spirituales, et non habent contrarium, unde de se sunt perpetuæ, et quamvis in fieri pendeant a phantasmatibus, non tamen in conservari. Atque eadem ratione, quamvis dum anima est conjuncta corpori, per eas non intelligat sine conversione ad phantasmata, tamen id non est propter essentialem dependentiam in essendo, vel operando, sed propter concomitantiam quamdam ortam ex conjunctione ad corpus : at vero beatitudo non destruit naturæ perfectionem : ergo hoc quod naturale est, perseverabit in patria, quia in hoc præcise nulla est imperfectio, quæ repugnet perfectioni beatitudinis : unde est constans theologorum sententia, conservari in patria memoriam eorum, quæ in via gesta sunt. Quod recte etiam docuit Gregorius 4, Moral., cap. 42, ubi interpretatur citata verba Isaiæ, quod erit oblivio præteritorum malorum, non ut non cognoscantur, sed ut non contristent.

3. Secundo de actibus et habitibus evidentibus certum etiam videtur manere in patria, quia pertinent ad perfectionem naturæ, et non includunt imperfectionem repugnantem illi statui : neque etiam erit superfluum, aut difficile simul variis modis cognoscere res easdem, quia cognitiones illæ erunt diversarum rationum, et a diversis virtutibus et perfectionibus procedent.

4. Tertio de opinionibus variis, quæ in scientiis acquisitis adjunguntur, dicendum est, eas proprie quoad actus et habitus non manere in beatitudine, quia hæc imperfectio repugnat perfectioni illius status, ut ex sectione sequenti magis constabit. Item, quia si fides divina illi statui repugnat, multo magis humana : ergo et opinio : nam est eadem ratio : nec vero necesse est, ablata hac imperfectione, auferri humanam scientiam, quia talis imperfectio non est intrinseca tali scientiæ, sed ex accidenti est conjuncta cum illa. Quo sensu possent intelligi illa verba Pauli, *sive scientia destruetur*, scilicet, quantum ad imperfectionem, quam in hac vita habet adjunctam : unde D. Thomas ibi ea interpretatur quantum ad imperfectionem dependentiæ a phantasmatibus, hæc enim imperfectio tolletur, seu destruetur in patria, quamvis probabilius fortasse sit Paulum ibi non loqui de scientia humana, sed de divina, quæ in hac vita acquiritur, et in fide fundatur, hæç enim simpliciter destruitur in patria, ut jam diximus. Addendum vero est, quamvis judicium opinativum non maneat in patria, manere tamen memoriam omnium opinionum, quæ in hac vita fuerunt, et rationum probabilium, quibus nitebantur : nam hæc memoria non includit aliquam imperfectionem, nec de se est exposita periculo falsitatis seu erroris : nec repugnabit etiam ex hujusmodi rationibus seu conjecturis judicare, quid ex vi eorum sit probabilius et verisimilius, quia hoc judicium evidens esse potest.

5. Superest etiam ut nonnihil dicamus de

secundo puncto quæstionis, erunt enim in beatitudine multi homines, qui hujusmodi scientias non acquisierunt in via, habebunt ne illas in patria saltem per accidens infusas ? et similis quæstio est de his, qui imperfecte illas acquisierunt, an sit eis adjicienda omnis perfectio, quæ illis defuit? in qua videtur mihi dicendum, futurum esse in beatitudine, ut omnes habeant scientias naturales cum omni perfectione connaturali, et proportionata intellectui uniuscujusque, sicut omnes Angeli habent naturalem scientiam cum perfectione sibi accommodata : est enim eadem ratio, nam homines erunt similes Angelis in patria cum proportione. Unde argumentor secundo, quia status beatitudinis esse debet omnium bonorum aggregatione perfectus, bonorum scilicet tam gratiæ, quam naturæ, quia unum ex maximis bonis naturalibus est scientia, et non habet aliquam repugnantiam cum aliqua supernaturali perfectione : ergo. Quod aliter explicatur tertio, quia illa beatitudo, vel formaliter, vel radicaliter satiabit omne rationabile desiderium Beati : sed unusquisque merito appetit naturalem perfectionem sui intellectus, integram et adæquatam : ergo. Tandem propter hanc causam futura sunt corpora beatorum perfecta quoad omnes facultates, et quoad omnia organa, imo et quoad omnia accidentia connaturalia corpori humano : ergo multo magis idem credendum est de perfectionibus animæ. Et hæc resolutio est consentanea divo Thomæ 1, 2, quæst. 3, art. 6 et 7, nec video difficultatem, quæ solutionem postulet.

SECTIO III.

Utrum in Beatis possit error, vel ignorantia reperiri?

Omnis imperfectio intellectus videtur comprehendi sub hoc duplici capite, ignorantiæ quam vocant negationis et erroris, qui appellatur etiam ignorantia pravæ dispositionis : et de utroque dicendum est.

1. Circa ignorantiam, sive illa consideretur in actu, quæ proprie dicitur inconsideratio, sive in habitu, quæ proprie retinet nomen ignorantiæ, advertendum est, utramque posse reperiri in aliquo vel per modum negationis, vel per modum privationis. Priori modo solum dicit carentiam illius cognitionis, quæ alicui non debetur, vel quæ necessaria illi non est ad convenientiam ejus status et perfectionem : posteriori modo dicit carentiam debitæ cognitionis, vel quæ necessaria censetur ad convenientem ejus statum. Priori ergo modo constat reperiri in Beatis negationem scientiæ multarum rerum, quia, ut supra vidimus, non omnia sciunt : posteriori autem modo dicendum est, simpliciter eos nullam pati ignorantiam, et hoc modo dicuntur a Patribus omnia scire, scilicet quæ illis sunt opportuna, quæque expedit illos scire : et ratio utriusque est, quia hujusmodi ignorantia habet rationem mali : abest autem ab illa beatitudine omne malum. Item quia merito homo desiderat carere tali ignorantia : ibi autem completur omne hujusmodi desiderium : at vero prior nescientia (non enim illa proprie dicitur ignorantia) non habet malum, quia malum dicit carentiam boni debiti inesse : sicut quod unus Beatus careat perfectionis beatitudine, quam alius habet, non est illi malum : et hæc de primo.

2. Circa alteram partem de errore oritur difficultas ex priori, quia Beati non omnia sunt: aliqua ergo conjectant, et solum ex signis probabiliter assequuntur : ergo in judicio ferendo de hujusmodi rebus possunt errare ; possunt autem hujusmodi res esse in duplici genere, scilicet in futuris contingentibus, quæ pendent ex libera voluntate Dei et creaturæ, et in universum in mentium cogitationibus, quas in seipsis non semper intuentur, vel etiam in aliquibus proprietatibus naturalibus rerum, si fortasse eas non omnino comprehendunt : nec dici potest beatus non ferre judicium de hujusmodi rebus propter conjecturas solum probabiles, quia nihil repugnat eos considerare omnes hujusmodi conjecturas et probabiles rationes : at vero sicut consideratis principiis evidentibus non est in potestate hominis non ferre judicium certum de conclusione, ita consideratis probabilioribus conjecturis non est in potestate hominis suspendere illud judicium, quod ex conjecturis apparet probabilius.

3. Propter hanc difficultatem Holcot in suis determinationibus, q. 9, art. 2, docet in Beatis posse esse deceptionem : videtur autem loqui de potentia tantum absoluta, et in ordine ad res illas, quas neque beatus videt in Verbo, nec alia via scit evidenter : quo sensu est illius sententia probabilis, quia nulla apparet aperta implicatio contradictionis. At vero loquendo de facto, atque adeo secundum legem ordinariam, debitam illi beatitudini et statui, dicendum est nullo modo esse posse in Beatis errorem seu falsum judicium. Quam sententiam indicavit D. Thomas 1, 2, q. 5, art. 4, latius

opusc. 72, in princ. *Omnes enim*, inquit, *cognoscunt Deum plena luce, quæ nihil erroneum patitur: unde propter hujus luminis virtutem nulla opinio locum habebit.* Eadem est aperta sententia Augustini, lib. 12, de Genes. ad lit., cap. 26 : *In statu beatitudinis omnia erunt evidentia sine ulla falsitate, sine ulla ignorantia*, etc., et in Enchirid., cap. 25, dicit, errores et falsas opiniones, licet non sint peccata, inter tamen mala hujus miseriæ vitæ numerari : et subdit : *Nullo enim modo falleremur in aliquo vel animi vel corporis sensu, si jam vera illa atque perfecta felicitate frueremur :* et hinc 9, de Civit., cap. 22, dicit, malos Angelos sæpe falli, bonos nunquam : Hinc etiam Prosper 1, de Vita contempl., c. 4 : *In beatitudine*, inquit, *omnia bona, quæ naturaliter accepta, peccatum corruperat, reparabuntur in melius, intellectus sine errore, memoria sine oblivione*, etc.

4. Ratio vero est, quia error est malum quoddam rationalis naturæ : certum est autem in illo beatitudinis statu nullum malum esse futurum : est enim in hoc magna differentia inter carentiam scientiæ, et positivum errorem : quia carentia alicujus scientiæ non semper habet rationem mali, quia interdum potest esse mera negatio, quia non omnis scientia est debita rationali naturæ : at vero error positivus semper est quoddam malum, quia est prava affectio contraria rationali naturæ, cui propterea semper debitum est, ut careat tali forma ad hoc, quod sit bene disposita juxta exigentiam suæ naturæ. Confirmatur, ac declaratur : nam sicut dolor semper est malum appetitus, quamvis carentia cujuslibet gaudii non semper habeat rationem mali, quia potest esse mera negatio : ita prorsus dicendum est de errore, qui minus contrarius est intellectui, quam sit dolor perfectioni appetitus. Confirmatur secundo, nam propter hanc causam docent theologi, propriam ignorantiam et errorem per peccatum esse introducta, nam sunt mala pœnæ, quæ durante innocentia non haberent locum etiam in statu originalis justitiæ : multo ergo minus possunt habere locum in statu beatitudinis : unde fit consequens non esse in beatis actus incertos et opinativos, quia de se sunt imperfecti et falsitati expositi : et hoc etiam confirmat conclusionem positam : nam si in illo statu essent hujusmodi opiniones, possent esse inter beatos contraria judicia et opinionum diversitas, quæ maxime repugnat cum felici pace et tranquillitate illius status : posset item timeri, ne beatus in dictis suis alium deciperet, si non ex malitia, saltem ex falsa opinione, quæ est maxima imperfectio.

5. Ad rationem dubitandi respondetur, ex solis conjecturis probabilibus seu probabilioribus, non ferre beatos judicium absolutum de rei veritate, vel falsitate, neque enim verum est ex harum rationum et conjecturarum consideratione necessitati intellectum ad hujusmodi assensum, quia sola evidentia veritatis potest absolutam necessitatem intellectui inferre : pendet ergo talis assensus quoad exercitium ex voluntate : loquor autem de absoluto judicio veritatis, quia aliud est loqui de judicio probabilitatis, nam hæc potest esse evidens : unde positis et consideratis principiis, ex quibus tale judicium elicitur, potest ad illud necessitari intellectus : tamen illa propria principia non sunt rationes probabiles, sed demonstratio sumpta ex definitione ejus, quod est probabile, in qua omnes rationes probabiles habent rationem unius extremi, ut probatur in hoc syllogismo: *Quidquid talibus rationibus ostenditur, est probabile : hoc ita ostenditur : ergo est probabile :* atque hujusmodi judicium non repugnat beatis, quia non est opinativum, sed scientificum, unde in illo decipi non possunt : quantumcumque autem judicent aliquid esse probabile, non est necesse ut absolute ita judicent esse in re, quia unum non sequitur necessario ex alio, et unum est certum et aliud incertum.

6. Dices : Quamvis non necessario sequatur, cur non potest beatus sua voluntate id facere, cum non sit peccatum, præsertim quia interdum beatus potest alio medio scire in tali judicio non esse periculum falsitatis, ut si de eadem re, de qua habet probabiles conjecturas per inferiorem cognitionem, habeat per superiorem scientiam evidentem cognitionem, quod ita sit futura. Respondetur, cum hoc pendeat a voluntate beati, ex rectitudine et perfectione status ejus oriri, ut non velit assentire cum periculo erroris, quia videt hanc esse magnam imperfectionem alienam a statu suo, præsertim cum tale judicium illi non sit necessarium ad res agendas, neque ad cognitionem rerum assequendam. Primum constat, tum quia ad res agendas sufficit judicium speculativum de probabilitate rei : tum maxime, quia si beato expediat hujusmodi cognitio, nunquam illi deerit certa et evidens, vel per scientiam beatam formaliter, vel saltem causaliter ex ratione illius, per divinam revelationem, quia hoc providentiæ genus debetur statui beatorum. Unde fit, hanc rectitudinem

et perfectionem fundari quidem in visione Dei, non ut præcise est visio, id est, manifestatio talium objectorum, sed ut est essentialis beatitudo, radicaliter constituens talem statum. Secundum vero patet, quia supposita tota cognitione ac probabilitate rei, judicium illud absolutum de veritate non addit perfectioni aliquam cognitionem. Ex quo patet responsio ad ultimam partem positæ instantiæ, nam quidquid sit, an tale judicium ex natura rei sit compossibile cum judicio evidenti, tamen certum est, esse inutile, et non pertinere ad perfectionem simpliciter intellectus : et ideo verisimilius est voluntatem beati, quæ rectissima est, nunquam applicaturam intellectum ad exercenda hujusmodi judicia.

SECTIO IV.

Utrum ad Beatitudinem requiratur comprehensio.

1. *Comprehensionis duplex acceptio.*—Hoc dubium S. Thomas in terminis tractat 1, 2, quæst. 4, art. 3, de quo ejus discipuli inter se dissentiunt. Supponenda est ergo illa distinctio comprehensionis, quam D. Thomas, in solut., ad 1, nam interdum comprehensio significat adæquatam et exactam cognitionem rei, et hoc modo non sumitur hoc loco, quia certum est, hanc comprehensionem Dei, nec necessariam esse ad beatitudinem, nec possibilem, ut ostendimus, lib. 2, de Attribut. Dei negativis, cap. 29, et 3 part., tom. 1, disp. 26, sect. 1 et 2. Alio modo, quem libr. 2, de Attribut., cap. 5, n. 1, attuli, sumitur comprehensio prout opponitur inquisitioni, et est terminus ejus, quo modo dixit Paulus : *Sequor, si quomodo comprehendam :* et hoc modo hic sumitur, et dicitur ad beatitudinem necessaria.

2. *Triplex difficultas tractanda.* — *Circa primam difficultatem quid sentiat.*—*Rejicitur.* — Sed est multiplex difficultas. Prima, quid sit hæc comprehensio, an sit operatio aliqua, vel modus operationis, vel relatio. Secunda, cujus sit facultatis. Tertia, quomodo requiri dicatur beatitudinem, an ut essentia, vel proprietas ejus, nam D. Thomas, citato art. 3, hoc non explicuit. Circa quod Paludanus, d. 49, quæst. 8, art. 3, dicit, comprehensionem esse perpetuitatem actus beatifici, unde infert, esse tam in actu intellectus, quam voluntatis, et requiri ad beatitudinem eodem modo, quo inamissibilitatem, de qua infra dicendum est. Hæc sententia non habet fundamentum, neque in D. Thoma, neque in ipsa vocis significatione et usu : quia licet concedamus de ratione comprehensionis beatificæ esse æternitatem, sicut infra dicemus agentes de inamissibilitate, tamen non proprietas, sed ipsa possessio, seu satietas perpetua habet rationem comprehensionis. Adde illam conditionem, seu durationem communem esse comprehensioni et non comprehensioni, nimirum delectationi, et aliis rebus.

3. *Quid sentiat.* — *Ejus motivum unum ex variis locis D. Thomæ.* — *Motivum alterum ratione.* — Est ergo secunda sententia Cajetani, in illo art. 3, dicentis, comprehensionem esse relationem resultantem ex præsentia objecti beatifici, quam dicit esse in voluntate, et consequenter non pertinere ad formalem beatitudinem, sed ex illa resultare. Pro hac sententia citatur Antonius, 4 part., titul. 7, c. 7, § 4, tamen ibi nihil aliud dicit, quam D. Thomas citatus : Cajetanus ergo movetur verbis D. Thomæ, in solutione ad 3, ubi dicit, comprehensionem esse habitudinem quamdam ad finem jam habitum : si ergo est habitudo : ergo et relatio, nam idem sunt : item, si est ad finem jam habitum : ergo supponit præsentiam, et possessionem finis : non ergo formaliter facit illam, neque est ipsa possessio. Rursus ibidem subdit, visionem, seu rem visam, quæ præsentialiter adest, esse objectum comprehensionis : ergo est quid distinctum a visione et præsentia rei : nec refert quod divus Thomas apellet objectum, quia sicut comprehensio, licet sit relatio, significatur per modum operationis, ad quam consequitur, ita terminus relationis hujus significatur per modum objecti. Tandem, solutione ad 2, sentit D. Thomas comprehensionem pertinere ad voluntatem, quia ejusdem est consequi, cujus est sequi : sed voluntas est quæ prosequitur finem : illa ergo etiam est quæ consequitur. Item comprehensio respondet spei, ut ibidem. D. Thomas docet, in corpore articuli : ergo sicut spes est in voluntate, ita et comprehensio : sed nulla operatio voluntatis habet rationem comprehensionis, ut ostensum est : ergo non potest esse nisi aliqua relatio. Et hoc est quod dixit D. Thomas, solutione ad tertium, comprehensionem non esse aliquam operationem a visione distinctam, sed relationem ex illa resultantem. Declaratur ultimo, quia interdum voluntas comprehendit objectum concupitum per actus ulterius suppositi, ut quando desiderabat, et inquirebat bonum alterius ut sic, et tamen ipsa voluntas dicitur comprehendere

quod inquirebat : ergo necesse est ut in ea aliquid resultet, a quo denominetur comprehendere : nam ab actione alterius, ut sic, non potest denominari: nihil autem intelligi potest in ea resultans, nisi relatio.

4. *Impugnatur primo ex usu.—Secundo per dilemma.—Altera pars dilemmatis.*—Hæc sententia nunquam mihi probari potuit, quia nec ex vi significationis, et usu hujus vocis *comprehensio,* relatio significatur, ut constat ex communi usu : neque etiam in re ipsa intelligo, quæ, vel qualis sit ista relatio : primo enim inquiro, an sit rationis, vel realis? Primum dici non potest, quia relatio rationis nihil est nisi fingatur, seu mente concipiatur : comprehensio vero boni consecuti re ipsa fit, et ideo ad beatitudinem postulatur. Nec dici potest secundum, quia in voluntate nihil est, quod fundet hanc relationem realem : quid enim illud est? aut enim est amor : et hoc non, quia amor, ut sic, solum dicit habitudinem ad amatum ut sic, et idem est de delectatione, et alia quacumque operatione voluntatis : nec etiam fingi potest ad quod genus relationis hæc pertineat, quia nec fundatur in actione, neque in unitate, neque in ratione mensuræ. Præterea, quia si aliquid resultans in voluntate ex visione, posset habere rationem comprehensionis, magis hoc esset tribuendum delectationi, quam ulli relationi, cum tamen divus Thomas semper excludat delectationem a ratione comprehensionis. Assumptum declaro, quia si delectatio non est comprehensio, maxime quia supponit bonum præsens, et possessum, sed hoc ipsum convenit illi relationi, nam resultare dicitur ex præsentia, seu possessione boni acquisiti : ergo in hoc pares sunt : alioqui vero excedit delectatio quamcumque relationem, quia est satietas, et quies appetitus, et est majus bonum, magisque per se intentum : ergo vel nihil in voluntate inhærens per se sumptum habet rationem comprehensionis, vel si aliquid, potius delectatio quam relatio.

5. *Aliorum sententia vera. — Prima ejus pars probatur primo. — Secundo.* — Tertia opinio imprimis affirmat comprehensionem esse operationem, quam tenet Soto, in 4, distinct. 49, quæst. 4, art. 2, et Richardus, art. 3, quæst. 5 et 7, et Bonaventura, art. 1, quæst. 5, ibidem. Medina ad citatum art. 3, et mihi etiam placet. Probatur primo ex dictis a sufficienti divisione, quia si non est relatio, nihil superest quod esse possit nisi operatio, nam comprehensio manifeste dicit actum ultimum, præsertim cum sermo sit de beatifica comprehensione. Verum est D. Thomam interdum significare comprehensionem esse habitum, vel dispositionem ad operationem, ut patet in 4, distinct. 49, quæst. 4, a. 2, in corpore, et ad 2, ubi agit de dotibus in communi : sed illa est minus propria locutio, ut infra dicam cum agam de dotibus. Secundo probatur, quia comprehensio beatifica idem est quod consecutio, tentio, adeptio, seu possessio finis ultimi, sed hæc etiam omnia nominant operationem, ut ex ipsis vocibus, et ex supra tractatis constat, et ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 3, art. 4, dicente, beatitudinem consistere in consecutione, per quam finis est adeptus, et jam præsens inquirenti, et eadem quæstione, art. 1, hanc consecutionem adeptionem vocat : idem quæst. 1, art. 8, et quæst. 2, art. 7, ubi etiam vocat possessionem boni concupiti : in omnibus autem his locis non est usus voce comprehensionis usque ad dictum art. 4. Quod autem idem significaverit per illam, patet imprimis ratione sumpta ex distinctione posita in principio citati articuli, et a D. Thoma posita in solutione ad 1, nam hæc comprehensio est terminus insecutionis : sed hic terminus est adeptio, sive consecutio boni inquisiti : ergo hæc omnia idem sunt. Quod D. Thomas sensibili exemplo declarat : nam quando aliquis cursu, et motu alium persequitur, tunc dicit eum comprehendere, quando tenet eum : ipsa ergo tentio est comprehensio : tentio autem non est relatio, sed illa actio, qua alius tenetur. Et idem colligitur ex illo Pauli, quod D. Thomas adducit ibi in argumento, sed contra, *Sic currite, ut comprehendatis :* et ideo D. Thomas ait, comprehensionem esse coronam justitiæ, et terminum cursus spiritualis, et præsentiam finis, et tentionem ejus, ut dicit, solut. ad 1. Tertio comprehensio numeratur a theologis inter dotes animæ beatæ, ut patet ex D. Thoma, 1 part., quæst. 12, art. 7, ad 1, et in 4, distinct. 49, quæst. 4, art. 2, et omnes theologi conveniunt, omnes dotes vel esse operationes, vel habitus, et loquendo de illis secundum ultimam et propriam perfectionem earum, melius dicuntur operationes, et saltem sunt perfectiones quædam, quæ donantur a Deo animæ beatæ ad ejus ornatum et pulchritudinem : hoc autem recte accommodatur operationi, relationi autem minime : ergo comprehensio est operatio.

6. Secundo explicandum est, quænam sit operatio intellectus ne, an voluntatis. D. Bonaventura supra dicit, esse specialem actum voluntatis, ut habet rationem irascibilis, quo

tenebit Deum continue, et certe : quem actum distinguit ab amore et gaudio, quæ pertinent ad voluntatem, ut habet rationem concupiscibilis. Sed neque ipse declarat, qui sit iste actus, nec explicari potest, quia circa Deum ut in se est, summum bonum (quomodo a voluntate attingitur) nullus actus voluntatis intelligitur nisi vel amoris, vel gaudii, supposita præsentia talis boni : nam alii actus desiderii, vel spei supponunt absentiam. Item in eo statu nullus potest esse actus irascibilis circa Deum, quia jam non proponitur ut bonum arduum ad consequendum : neque ibi est aliquod malum tali bono contrarium, quod per irascibilem sit fugandum. Quocirca omnes alii doctores conveniunt comprehensionem non esse operationem distinctam ab illa in qua consistit formalis beatitudo : unde Richardus supra dicit esse visionem et amorem : Scotus vero principaliter eum tribuit amori, ut supra dixi, quia idem est de comprehensione, quod de consecutione.

7. Alii vero dicunt comprehensionem esse visionem ipsam : quæ sententia, simpliciter loquendo, mihi probatur, licet explicanda sit juxta dicta, disp. 7, sect. 1, de essentia beatitudinis : nam licet amor beatificus pertinet ad perfectam conjunctionem cum ultimo fine, quem inquirimus, possit dici ad comprehensionem pertinere : tamen quia visio est quæ primo facit præsentem ultimum finem, et quæ primario constituit statum comprehensorum, et ab illa habet amor omnem perfectionem propriam illius status, simpliciter dici potest ipsa visio comprehensio : in quo sensu accipienda sunt verba D. Thomæ, solut. ad 3, citati, art. 4, dicentis, comprehensionem non esse aliam operationem præter visionem : nam si docere voluisset comprehensionem non esse operationem, nec diceret non esse aliam, nec adderet illam particulam, *præter visionem*, sed simpliciter negaret esse operationem : cum ergo ita loquitur, significat esse quidem operationem, non tamen aliam a visione : addit vero comprehensionem dicere beatitudinem ad finem jam habitum, non quia comprehensio sit relatio, sed quia ratione distinguitur a visione secundum quamdam habitudinem, ut ipse etiam declaravit, 1 part., quæst. 12, a. 7, ad 1, nam visio, ut sic, solum dicit notitiam, seu manifestationem objecti intelligibilis, comprehensio vero addit, quod sit possessio summi boni concupiti, aut quod inquiri, vel cupi potest. Unde cum comprehensio dicitur importare habitudinem ad finem jam habitum, non est intelligendum quod finis obtentus supponatur comprehensionis, sed quod per ipsam veluti formaliter denominetur obtentus et habitus.

8. Tertium quod explicandum erat, ex nunc dictis constat : comprehensionem scilicet proprie sumptam, et in actu secundo, non pertinere ad beatitudinem ut quid consequens ipsam, sed tanquam formalem ipsam beatitudinem : quod patet ex dictis supra de consecutione, et ideo comprehensio dicitur respondere spei tanquam primarius terminus ejus, nam quod primario speramus non est relatio aliqua, vel proprietas ulla beatitudinis, sed ipsa beatitudo essentialis tam objectiva, quam formalis, id est, ultimus finis et comprehensio ejus.

9. *Quomodo comprehensio spectet ad voluntatem.*— Ultimo constat quomodo comprehensio dici possit pertinere ad voluntatem, nam ut est realiter ipsa visio constat esse subjective in intellectu : ad voluntatem vero pertinet objective, quodammodoque causaliter, nam illa visio est, quam voluntas maxime cupit, et inquirit, et ideo per illam, quatenus sibi voluntaria est, dicetur tenere quod cupit, et ex illa resultat in voluntate cessatio desideriorum, et spei, juxta illud, *Quod videt, quis quid sperat :* Rom. 8, et consequenter sequitur quies, seu gaudium in bono adepto.

10. Per hæc autem responsum est ad fundamenta contrariæ sententiæ prioris : nam verba D. Thomæ, in illa solutione ad 3, declarata sunt : quod vero ibi dicit objectum comprehensionis esse visionem, vel rem visam, cum sub disjunctione ponatur, satis est quod verificetur quoad alteram partem : itaque res visa est proprie objectum directum comprehensionis, ipsa autem visio non potest proprie dici objectum, nisi fortasse secundum quamdam reflexionem, in quantum etiam ipsa visio possidetur et habetur, et beatus videns se videre Deum, quodammodo tenet non solum Deum, sed etiam ipsam visionem, qua etiam fruitur. Quod vero dicit, in solutione ad 2, comprehensionem pertinere ad voluntatem, jam dictum est, non esse intelligendum, quod ad illam pertineat tanquam actus formalis ejus, sed tanquam terminus desideriorum ejus : neque oportet quod spes, et id quod respondet spei, sit in eadem potentia subjective, quia spes dicit affectum quemdam comprehensionis, seu tentionis boni sperati : non oportet autem ut per eamdem facultatem in re ipsa obtineamus bonum, per quam ad illud afficitur : ut in bonis etiam sensibilibus videre licet, in quibus etiam constat inquisitionem et comprehensionem non semper fieri eodem organo, vel fa-

cultate. Et per hoc responsum est ad alias conjecturas : atque ita nihil aliud de comprehensione dicendum relinquitur præter supra dicta, de essentiali beatitudine, et nonnihil infra dicemus agentes de dotibus : superest ergo ut ad explicandas perfectiones beatæ voluntatis accedamus.

DISPUTATIO IX.

DE PERFECTIONE VOLUNTATIS BEATI, UT VERSATUR CIRCA DEUM.

Hactenus explicuimus quid ponat beatitudo in essentia animæ, et quid in intellectu : nunc dicendum quid ponat in voluntate : quod potest numerari inter effectus visionis beatæ, ut nuper dixi : potest autem voluntas beati operari aut circa Deum, aut circa alia objecta, et in utroque explicandum quantam perfectionem habeat. De priori dicemus in hac disputatione, quia pertinet ad primariam perfectionem beatitudinis : de reliquo in sequenti.

SECTIO I.

Utrum voluntas Beati videntis Deum, necessario amet illum amore charitatis et benevolentiæ.

1. De hoc actu, quamvis essentialis sit beatitudini, pauciora dicenda sunt, quam de visione beata dictum est suo loco, quia non est tam proprius beatitudinis sicut visio, quia est communis etiam statui viæ secundum substantiam et speciem, et intensionem suam, ut nunc suppono ex materia de charitate, ex qua sumo idem esse objectum proprium ac per se amoris viæ et patriæ, scilicet Deus ut in se est summum bonum et objectum supernaturalis beatitudinis, seu finis ultimus supernaturalis, nam voluntas fertur in bonum sibi propositum prout in se est, quamvis propositio et cognitio non sit ejusdem rationis. Deinde suppono habitum charitatis viæ manere in patria, juxta illud 1 Corinth., 13 : *Charitas nunquam excidit.* Deinde de perfectione intensiva hujusmodi amoris idem judicandum, quod de perfectione intensiva gratiæ, de qua supra nonnulla attigimus : latius vero dicendum est in propriis materiis. Solum ergo dicendum est de illa perfectione amoris hujus, quæ propria est status beatifici, quæ solum est immutabilitas et necessitas talis amoris : quæ duplex distingui solet, una quoad specificationem, alia quoad exercitium : supponimus autem de facto beatos necessario diligere Deum, quia illa beatitudo perpetua est : quæstio vero est, an hoc solum sit ex sola intrinseca providentia Dei, an ex intrinseca rei natura.

2. *Prima sententia.* — Prima sententia est beatum tanta necessitate diligere Deum, ut etiam de potentia absoluta fieri non possit quin videns Deum actu ipsum diligat. Sic Ægydius, quodl. 5, quæst. 6, Henricus, quodl. 5, quæst. 6, et libr. 12, quæst. 5, qui in hoc fundatur quod visio et dilectio ex natura sua tam intime uniuntur in eodem objecto, ut separari nullo modo possit dilectio a visione : sed nec percipio satis vim hujus fundamenti, neque aliud probabile invenio pro hac sententia.

3. *Secunda sententia.* — Secunda sententia est, beatum videntem Deum de potentia absoluta neque quoad exercitium, neque quoad specificationem necessitari ad amandum, sed posse in aliquo casu Deum habere odio. Sic Holcot, in suis determinationibus, quæst. 9, artic. 2, et idem Gabriel infra, citandus, quæ sententia ita est explicanda : nam si beatus in Deo nil aliud videat quam id, quod est Deo intrinsecum, fieri non potest ut illum odio habeat, quia in Deo, ut sic, nihil videt nisi summam bonitatem : bonum autem ut bonum non potest odio haberi, ut nunc supponimus : potest tamen fingi casus, in quo is, qui videt Deum, videat fore ab ipso privandum visione et perpetuo damnandum, et maximis ac æternis cruciatibus afficiendum, tunc enim potest iste homo Deum odisse sub ratione malefactoris, nam posset odisse malum illud, quod sibi videret imminere : ergo posset etiam odio habere auctorem illius mali, nam jam apprehenderet illum sub aliqua ratione mali, saltem extrinsece : neque alio titulo habetur odio a dæmonibus.

4. Responderi solet communiter, hujusmodi videntem Deum, necessario videre illammet pœnam esse æquissimam; et ex summa bonitate procedentem, et ideo non posse eum ad odium excitari. Sed hæc responsio non videtur satisfacere, primo quidem, quia fingi potest ut non videatur illa pœna infligenda propter culpam, sed ex Dei absoluta voluntate, et tunc non esset actio justitiæ, sed absoluti dominii, et quamvis non esset contraria honestati, esset tamen contraria voluptati et commodo naturæ : ergo hæc est sufficiens ratio ut odio habeatur et actio propter se, et agens propter actionem. Secundo, etiamsi actio appareat æquissima, si aliunde in ea appareat ratio incommodi, potest

voluntas, pro libertate sua, illam detestari, et consequenter etiam auctorem ejus, quia tota radix libertatis quoad specificationem est cognitio alicujus boni, vel mali in eodem objecto. Denique, ut major sit difficultas, fingere possumus ut is, qui videt Deum, non solum videat futuras pœnas, sed actu etiam jam experiatur præsentes, ita ut actu sit in pœnis inferni, et ibi videat Deum, et privetur omni gaudio, et delectatione beatifica, et spe evadendi illas pœnas, tunc enim posset eligere carere visione et pœnis simul potius quam in illo statu esse : ergo potest etiam desiderare ut Deus non sit, ut ipse possit eis pœnis liberari; ergo visio præcise sumpta non necessitat quoad specificationem.

5. Tertia sententia ejusdem Holcot est de necessitate quoad exercitium, aliquando scilicet posse sequi ex visione non tamen semper: quod ipse ita declarat : nam imprimis ex parte objecti requirit, ut nihil videatur, quod possit impedire amorem : deinde ut ex parte videntis tanta intensione videat, quæ possit vincere resistentiam voluntatis ex libertate ejus pervenientem, nam si interdum causatur hac necessitas, illa est ex efficacia visionis : sed hæc efficacia est finita : ergo quæ visio fuerit magis, vel minus intensa, habebit ad hoc majorem, vel minorem efficaciam. Rursus resistentia voluntatis est finita, imo est major, vel minor, quo voluntas est perfectior, vel liberior : ergo fieri potest ut tanta sit efficacia visionis, quæ vincat resistentiam voluntatis, et tunc necessitatibus quoad exercitium : et e contrario tam remissa potest esse visio, et debilis ad movendum, ut non inferat necessitatem, unde infert, aliquam visionem posse sufficere ad necessitandam voluntatem hominis, quæ non sufficit ad necessitandam voluntatem Angeli, quia est perfectior et liberior.

6. Sed discursus hic multa falsa supponit, quia fortasse visio illa nullam habet efficaciam circa voluntatem ut inde oriatur necessitas, et voluntas in hoc non habet resistentiam, sed maximam propensionem : apparentior distinctio esse posset de ipsa visione, nam interdum esse potest mere speculativa absque ullo judicio practico formali, vel virtuali, quia nihil repugnat beatum videre Deum prout in se est præcise, nihil judicando de aliqua re creata, etiam de actu diligendi Deum : ergo per talem visionem non judicabitur practice esse conveniens, vel necessarium diligere Deum : ergo ex tali visione non necessario sequitur amor Dei, quia ad amandum non satis est judicare objectum esse bonum, sed etiam oportet judicare bonum esse diligere illud, quia qui diligit, non solum amat objectum, sed etiam actum qui intrinsece voluntarius est. Unde multi ex Thomistis, ut Paludanus, Ferrariensis et alii, necessitatem illius amoris probant ex necessitate hujus judicii, Deus est summe diligendus : si ergo hoc judicium non est necessario conjunctum cum visione, neque amor etiam erit, nisi fortasse tunc quando visio fuerit tam perfecta ut utrumque comprehendat.

7. Quarta sententia est quæ simpliciter negat ex visione beatifica, quæcumque illa sit, necessario oriri in voluntate amorem Dei necessitate quoad exercitium intrinseca, et ex natura rei. Sic Scotus, in 1, d. 1, q. 4, § *Negativa istius articuli*, et Gabriel, ibi quæst. 6, et Supplementum Gabrielis, in 4, d. 49, q. 2, art. 3, dub. 5, Ocham in 4, quæst. ult., art. 3, et est expressa sententia D. Thomæ, quæst. 21, de Veritate, art 6, et q. 2, quæst. 10, art. 2, generaliter, ac sine limitatione negat, voluntatem necessitari quoad exercitium. Quæ sententiæ probantur primo, quia neque in intellectu, neque in voluntate videntis Deum est aliqua causa sufficiens ad inferendam necessitatem amoris quoad exercitium ; ergo cum alias voluntas est se sit potentia libera, nullo fundamento affirmari potest necessario moveri. Assumptum declaratur discurrendo per principia quæ cogitari possunt afferre necessitatem illam voluntati : nam primo in intellectu est objectum visum, scilicet Deus, et hoc non sufficit ad inferendam necessitatem, quia non movet voluntatem quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem, neque movet illam effective, sed tantum metaphorice, seu finaliter. Et confirmatur, quia in via idem objectum amoris proponitur, scilicet Deus summe bonus, et tamen non necessitat : ergo objectum ex se non est sufficiens causa hujus necessitatis : nam si est sola diversitas cognitionis, seu modi repræsentandi aut applicandi tale objectum, non efficeret ad tam diversum modum operandi, qualis est liber, et necessarius. Secundo est in intellectu visio ipsa, et hæc multo minus videtur posse inferre necessitatem propter easdem fere rationes, quia nec movet quoad exercitium, neque est effectiva in voluntate, sed est tantum conditio necessaria, seu approximatio ex parte objecti. Præterea, quia illa visio præcise ut est visio Dei, et mere speculativa ex se non sufficit ad movendam voluntatem, quia oportet, ut numer. prædict. dicebam, judicare de ipsomet actu amoris quod sit mihi

conveniens hic et nunc : hac enim ratione in via, posito judicio in intellectu quod Deus est summum bonum maxime amabile, non sequitur necessario amor in voluntate, quia cum illo judicio non necessario conjungitur judicium de ipsa actuali dilectione quod hic et nunc sit necessaria, vel conveniens : sed simili modo non est necesse hoc actuale judicium aut intrinsece includi in ipsa visione Dei, aut cum illa necessario conjungi, quia non est de ratione summi boni ut actu diligatur : ergo in intellectu nullum est principium sufficiens hujus necessitatis, quia præter illa duo nullum aliud fingi potest.

8. Rursus ex parte voluntatis possunt illa duo principia excogitari, primum ipsa voluntas, quæ naturali impetu videtur tendere in Deum : sed hoc non sufficit, tum quia voluntas ex se non est principium sufficiens dilectionis, de qua agimus, neque ad eam habet naturalem propensionem : tum etiam, quia ex illa propensione ad summum colligi potest necessitas quoad specificationem, quia voluntas etiam inclinatur in bonum in communi, seu in bonum honestum ut sic, et tamen non necessitatur ad diligendum illud, etiamsi per intellectum actu, et evidenter proponatur, quia in illo exercitio reperitur bonum particulare, in quod non necessario fertur voluntas, et quia illa naturalis propensio non prodit in actum, nisi per propriam efficaciam, et applicationem ipsius voluntatis, et in hac re est libera voluntas, et domina sui actus.

Aliud principium necessitans voluntatem esse potest charitas infusa : et de hac fieri potest idem argumentum supra factum, nam in via non infert necessitatem, etiamsi objectum sit sufficienter propositum : ergo neque in patria, quia solus modus applicandi objectum non sufficit ad tantam diversitatem : item, quia charitas est habitus voluntatis : hæc autem est habitus naturæ ut in suo usu subjiciat potentiæ, cui inest et sese accommodet modo operandi illius : et ideo dixit Aristoteles quod habitibus utimur cum volumus : ergo si ex voluntate non oritur necessitas, multo minus oriri potest ex habitu illius.

9. *Quinta sententia probabilior.* — Quinta sententia est, posita Dei visione, ex natura rei necessario sequi in voluntate actum dilectionis ejus perfectum, et ex charitate. Ita Capreolus, in 2, d. 1, quæst. 3, art. 1, Paludanus, in quarta, d. 49, quæst. 7, num. 22, Cajetanus, 1 part., quæst. 82, art. 1 et 2, et 1, 2, q. 10, art. 2, Ferrariensis, 3, cont. Gent., cap. 62, Soto, in 4, quæst. 3, art. 4, conclus. 4, et alii discipuli divi Thomæ, qui uno ore censent, hanc esse D. Thomæ sententiam, quam colligunt ex dict. quæst. 82, art. 1 et 2, et quæst. 83, a. 4, et magis insinuat in quæst. 6, art. 5, et ad 5, et quæst. 62, art. 2, ad 2, et ex 1, 2, quæst. 5, art. 4, et ex 3, contra Gent., cap. 62. Sed, ut verum fatear, licet hæc loca sint probabilia, tamen in multis eorum solum loquitur divus Thomas de necessitate visionis, omnia autem quæ dicit de voluntate, possunt explicari de necessitate quoad specificationem : neque etiam invenio rationem, quæ sufficienter demonstret hanc sententiam : eam tamen existimo esse probabiliorem, quam ut explicem :

10. *Ejus prima assertio.* — Dicendum est primo, Deum clare visum et visionem ejus esse in suo genere sufficiens principium ad movendam et excitandam voluntatem ad amorem ipsius Dei. Probatur, quia non potest videri Deus, quin videatur ut summum bonum, et summe amabilis : ergo necesse est ut Deus sic visus sit sufficiens ad trahendam voluntatem ad sui amorem quantum est ex se. Probatur consequentia, quia bonum cognitum movet et trahit voluntatem : ergo infinitum bonum prout in se est cognitum, maxime movebit voluntatem, quantum necesse est ex parte objecti. Antecedens patet ex supra dictis, disput. 5, sect. 3, quia non potest videri clare Deus, quin videatur secundum omnia sua attributa, quæ in eo sunt formaliter : unum autem ex præcipuis est quod est, summum bonum, et fons totius bonitatis, et finis ultimus rerum omnium.

11. Unde probabiliter colligo etiam de potentia absoluta non esse possibilem aliquam Dei visionem, quæ sola ac præcise sumpta absque alia cognitione, vel judicio non sufficiat ex parte intellectus et objecti, ad excitandum Dei amorem in voluntate. Probatur, quia si perfecta Dei visio, qualis nunc est, ad hoc sufficit, et aliqua fingitur ex se insufficiens, necesse est ut hoc habeat propter imperfectionem aliquam : vel ergo illa imperfectio est sola remissio visionis ex parte videntis, vel est limitatio aliqua ex parte objecti, nihil enim aliud fingi potest, cum libro secundo de Attributis, capite decimo nono, ostensum sit visiones esse ejusdem speciei : primum autem dici non potest, tum quia, quantumvis sit remissa visio, est clara et evidens : ergo facit voluntati præsens objectum, prout in se est, sed hoc sufficit voluntati : tum etiam, quia sicut visio potest esse remissa, ita etiam et amor : ergo visio re-

missa saltem sufficit movere ad amorem remissum. Secundum etiam dici non potest, quin ab illo objecto visio præscindi non potest, quin videatur sub ratione summi boni et finis ultimi: sicut præscindi non potest quin videatur sub ratione omnipotentiæ, et primi principii: hoc autem satis est ad movendam voluntatem.

12. Dices, non esse satis, quia ex hoc præcise non videtur quod exercitium ipsius actus amoris hic et nunc conveniat. Respondetur, imo in ipso objecto indicato et summo bono, et summe diligibili hoc virtute contineri, et ideo hoc satis esse ad movendam voluntatem in suo genere, præsertim si in intellectu nullum sit aliud judicium huic repugnans motioni, qualis esset, si intellectus judicaret solum hic et nunc non esse conveniens occupari in exercendo actu amoris circa tale objectum, quod judicium non est in beato, neque esse potest, ut dicam, præsertim nulla facta extrinseca suppositione. Confirmatur, et declaratur, nam licet is, qui amat, voluntarie amet, et ideo dicatur consequenter amare ipsum amorem: tamen non est necesse ut hoc faciat per actum formaliter reflexum, tendendo proprie in ipsum actum amoris ut in objectum, sed satis est ut in actu exercito per quamdam reflexionem virtualem velit ipsum actum per modum actus: ergo similiter ut voluntas moveatur et sufficienter excitetur ad hujusmodi actum, satis est ut ita proponatur objectum, et judicetur bonum, ut in ipso judicio virtute contineatur continentia actus, et exercitii ejus: hoc autem in præsenti fit eo ipso quod Deus clare visus judicatur summum bonum, et ultimus finis simpliciter, et absolute super omnia diligendus.

13. *Secunda assertio duplici via probabilis de necessitate physica amoris beatifici quoad exercitium. — Prima via probatur primo.* — Dicendum secundo, posita Dei visione ex natura rei voluntas necessario sequitur motionem illius objecti amando illud super omnia quantum potest. Hæc conclusio dupliciter probari potest, primo ostendendo in illo actu physicam et naturalem necessitatem, quæ probari potest primo a simili a divina voluntate, quæ ad amorem sui ipsius omnino est definite determinata, ut ille amor omnino ac physice necessarius sit, idem ergo dicendum est de voluntate creata respectu amoris Dei visi clare. Probatur hæc consequentia primo, quia voluntas divina perfectior voluntas est omni voluntate creata, et non obstante hac perfectione, natura sua determinatur ad amandum summum bonum clare propositum, et cum hac determinatione retinet omnem libertatem necessariam ad essentiam et perfectionem simpliciter rationalis voluntatis : ergo dicendum est idem de voluntate creata. Probatur consequentia, quia si hæc voluntas ponitur libera respectu illius objecti, vel hoc est ex perfectione : et hoc non, quia perfectior est divina voluntas, unde signum est hoc non pertinere ad perfectionem : vel est ex imperfectione, et hoc imprimis non affirmant auctores contrariæ opinionis, quia habere dominium sui actus convenit voluntati ex perfectione sui. Deinde nulla est ratio cur hæc imperfectio tribuatur voluntati creatæ, præsertim supposita in intellectu clara Dei visione, quæ sufficit ex parte intellectus tollere omnem imperfectionem , quæ modum illum operandi imperfectum posset impedire, et posito in voluntate habitu charitatis elevante voluntatem ad divinum ordinem cum concursu sibi connaturali et debito. Unde confirmatur, nam creata charitas est participatio divinæ charitatis per essentiam quodammodo ejusdem ordinis: sicut ergo charitas per essentiam determinata est natura sua ad amandum summum bonum, quod est objectum ejus : ita etiam charitas participata natura est elevata ad amandum idem summum bonum sufficienter propositum, quod etiam respicit ut primarium objectum. Nec circa fundamentum hujus discursus hærendum est circa opinionem Scoti, Durandi et aliorum, qui affirmant Deum se libere amare et Patrem, ac Filium libere producere Spiritum sanctum, nam isti auctores non loquuntur in sensu nobis contrario, id est, de libertate necessitati opposita, quia nec negant, nec negare possunt Deum tanta necessitate se amare, ut non possit se non amare, et tam necessario produci Filium, ac Spiritum sanctum, alias non necessario existeret, et consequenter non esset Deus : sed loquuntur de necessitate opposita coactioni, aut naturali actione, ut Scotus loquitur, in qua re, quamvis de nomine disputent, tamen male loquuntur, ut in 1 part., quæst. 41, latius disputatur, nam ad præsentem quæstionem nihil refert.

14. Ultimo respondendo simul ad fundamentum Scoti, ostendo esse in actu omnia principia, quæ ad necessitatem sufficiunt : nam imprimis objectum cum sit infinitum bonum per essentiam ex se habet vim ad movendum in suo genere summo et perfectissimo modo : ergo quantum est ex se trahit voluntatem ne-

cessario ad sui amorem. Nec refert quod non moveat efficienter, quia in suo genere potest habere motionem accommodatam tali modo operandi : unde quamvis objectum dicatur movere voluntatem quoad specificationem, quia determinat illam ad talem speciem actus: non video tamen cur etiam in suo genere non possit dici movere et excitare etiam quoad exercitium, quia revera ad hoc allicit voluntatem ut exerceat talem actum: et ideo quamvis Cajetanus, prima secundæ, quæstio. decima, articul. secundo: neget hanc necessitatem oriri ex objecto, sed solum ex parte potentiæ, neque ita ibi explicet D. Thomas, verum censeo non minus tribuendam esse hanc necessitatem objecto in suo genere, quam potentiæ in suo, quia revera summa bonitas Dei est, quæ in genere finis trahit voluntatem ad se; trahit autem modo accommodato et actui, et eximiæ bonitati. Neque D. Thomas ibi aliud sentit, quia tantum loquitur de homine viatore in genere, ut ibi Conradus explicuit, et Capreolus, in 1, d. 1, quæst. 3, art. 3. Deinde ex parte cognitionis, seu applicationis illius objecti est maxima applicatio; quæ esse potest, aut requiri : tum quia per illam fit præsens bonitas objecti prout in se est : tum etiam quia tanta necessitate fit præsens, ut non possit voluntas intellectum ab eo judicio divertere, ut patet ex materia de visione agendo de necessitate illius : tum tertio, quia ex vi illius visionis constituitur homo in statu beatifico, in quo excluditur omne judicium, omnisque existimatio contraria illi amori, ut statim explicabo; et in his omnibus differt visio illius objecti a cognitione, quæ habetur in via, et ideo potest ex illa oriri diversus modus operandi et diligendi, quam in via reperiatur. Rursus ex parte potentiæ reperitur inclinatio charitatis, quæ omnino est determinata natura sua ad summum bonum, ut declaratum est, quæ inclinatio quamvis prout terminatur ad Deum clare visum, et ut est supernaturale bonum, non sit connaturalis voluntati, tamen non est illi repugnans, sed potius est proportionata et consentanea, et supposita charitate, etiam est suo modo connaturale, ut voluntas elevetur ad talem modum operandi. Quod ita confirmatur ac declaratur, nam libertas per se non tendit ad ultimum finem, sed ad media, nam connexio cum ultimo fine potius esse debet determinata ut ex intentione illius procedatur ad electionem mediorum, et quia in ultimo fine, ut sic, non est indifferentia, sed potius necessitas, cum illo constat beatitudo : ergo quando voluntas elevatur ad finem ultimum supernaturalem, si ex parte finis sit sufficiens motio et applicatio, consentaneum est ipsi voluntati, ut ex parte sua etiam elevetur ad amandum modo consentaneo fini ultimo : Ex his ergo principiis sufficienter videtur explicari hæc physica necessitas.

15. *Secunda via probandi eamdem secundam assertionem ostendendo physicam necessitatem amoris beatifici.* — Secundo principaliter probari explicarique potest conclusio ex ipsa ratione actus, vel omissionis voluntatis, quia proposito sufficienter objecto bono movente et excitante voluntatem ad amandum ipsum cum perfecta scientia et cognitione, non videtur voluntas posse suspendere actum, nisi illamet suspensio sub aliqua ratione boni et commodi proponatur; sed Deus clare visus sufficienter moveat voluntatem ex se, et stante illa visione, non potest suspensio actus amoris repræsentari sub aliqua ratione commodi : ergo non est possibilis voluntati : ergo necessitatur quoad exercitium. Totus hic discursus fundari potest in doctrina D. Thomæ, 1, 2, quæst. 5, art. 4 et 3, contr. Gent., cap. 62, ubi multis rationibus, quæ in summa in hoc discursu continentur, probat non posse voluntatem beati avertere intellectum a visione Dei, quia eadem est prorsus ratio de voluntate avertente se ipsam, ut ita dicam, ab amore Dei actuali; solum potest cogitari differentia, nam voluntas ut averteret actum intellectus, indigeret actu positivo, quo vellet non videre Deum; et ideo opus est ut illud objectum ei proponatur sub ratione boni; ad cessandum autem ab amore, non indiget actu, sed sola negatione actus, et ideo non videtur tam necessarium ut illa negatio proponatur per modum objecti convenientis. Sed hæc differentia non obstat, quia voluntarium virtuale, seu indirectum æquivalet voluntario directo, quod fit per actum positivum, et ideo si ad volendum directe per actum positivum carentiam alterius actus, necesse est ut ille proponatur sub aliqua ratione convenientis, ad suspendendum voluntarie actum idem erit necessarium.

16. *Ostenditur amplius dicta necessitas.* — Addo judicium quod beatus habet de divina bonitate, quam apprehendit ut maxime diligibilem, et conjunctionem cum illa maxime necessariam ad suam felicitatem, hoc, inquam, judicium ita excitare, et movere voluntatem, ut sine judicio contrario quo contineatur, ne in actum exeat, non videatur illum posse suspendere, quod maxime procedit per se, et ex

natura rei loquendo, nullam addendo extrinsecam suppositionem, quia in tali amore, nec lassatur voluntas, neque impeditur ab aliis actionibus, neque aliam rationem incommodi in eo reperit.

17. *Excluditur unus casus in quo hæc necessitas cessare videtur.* — At vero facta aliqua suppositione, videtur esse aliqua difficultas, quæ tangitur in fundamentis aliarum opinionum : triplex autem suppositio hactenus cogitata est. Prima, quam fingit Holcot supra, scilicet, si videns Deum simul habeat hanc falsam existimationem, quod nisi cesset ab amore Dei, erit perpetuo miser, aut aliquid simile. Sed respondetur impossibile esse habere hoc judicium videntem Deum, aut similem errorem; sicut fingi non potest quod beatus judicet se peccare amando Deum : quia tale judicium ex ipsis terminis est manifeste falsum, et ideo non potest cadere in intellectum, præsertim ita illustratum, ut clare videat Deum.

18. *Excluditur alter casus.* — Secunda suppositio est quod Deus præcipiat beato ut cesset ab amore sui, vel omnino ab omni actu voluntatis, de quo dicendum est suppositis quæ in prima ratione diximus, tale præceptum esse impossibile, quia necessitas hujus actus est naturalis et physica, et ideo non est in potestate voluntatis cessare ab illa, et ideo non est hæc materia præcepti. Deinde esto admittamus hoc esse in potestate voluntatis, in eo casu tale præceptum esset extra ordinem naturæ, et ita non esset ille casus contra conclusionem positam. Ac denique tunc cessare ab illo actu ex tali motivo, esset quidam amor Dei, vel formalis, vel virtualis, cum propter implendam ejus voluntatem homo se privaret voluntarie tanto bono.

19. *Excluditur tertius casus.* — Tertia suppositio est quod videns Deum patiatur ab ipso aliquod maximum detrimentum, vel videat ita aliquando futurum : et hoc imprimis etiam est præter ordinem illius visionis : deinde etiam posito illo casu, non posset voluntas aliquid præter rectam rationem, aut inordinatum efficere, quia, ut disp. sequenti, sect. 1, ostendemus, illa visio ex vi sua efficit voluntatem rectam, et ideo in tali casu fieri non posset ut voluntas exiret in actum odii, vel alium similem, quia evidenter videret illum actum esse inordinatum, et Deum non esse dignum tali odio, cum quidquid faciat, summa bonitate facere ipse beatus videat, et ita ab ea movetur ut non possit habere aliam regulam suæ voluntatis, præsertim, si verum est physice necessitari ad ejus amorem, quia semper efficacia illius bonitatis est infinite major, quam cujuscumque incommodi. Denique, etiam in eo casu videret beatus pro eo tempore quo videt, nullam esse rationem ad cessandum ab amore Dei, quia etiamsi aliam pœnam tunc patiatur, vel postea passurus sit, nihil conferre potest ad vitandam, vel minuendam illam quod cesset ab amore Dei et alioqui videt non obstante illa pœna, quæ justissime a Deo procederet, ipsum esse æque dignum amore : ergo nullus casus fingi potest, in quo (ut ita dicam), ab intrinseco et voluntarie videns Deum, cesset ab actuali amore illius.

20. *Quæstiuncula suborta expeditur.* — *Illatum ex hactenus dictis, de necesitate quoad speciem.* — Quæres, de quo amore sit hoc intelligendum de affectivo ne tantum, an etiam de amore, quem vocant obedientialem? Respondetur de utroque esse intelligendum, sive intelligantur hi amores tanquam duo actus, sive tanquam unus perfectus, quo beatus ita unitur Deo ut efficaciter et absolute velit illi omne bonum, atque adeo non tantum velit Deum esse et frui omnibus bonis suis, sed etiam velit voluntatem suam in omnibus implere : quia, ut recte D. Thomas 4, contra Gentiles, capit. 92, perfecta amicitia efficit conformitatem voluntatum : amicitia autem ad Deum est perfecta, et est ad ipsum tanquam ad superiorem, et ultimum finem, ad quem amans debet se, et omnia sua referre : et ideo efficit, ut qui sic amat, habeat voluntatem suam conformem divinæ, sine qua conformitate ille amor stabilis esse non posset; atque ex his a fortiori sequitur voluntatem videntis Deum necessitari quoad specificationem, ad amorem Dei, quia necessitas quoad exercitium alteram necessitatem includit; imo in ordine ad divinam potentiam multo major est hæc necessitas, ut jam dicam.

21. *Tertia assertio posse amorem beatificum cessare de potentia absoluta.* — Ultimo ergo dicendum, de potentia absoluta fieri posse ut videns Deum ipsum actu non amet; probatur facile, quia hic amor est actus realiter distinctus a visione, et per novam efficientiam fit, quæ a Dei influxu pendet : ergo potest Deus non obstante visione, non dare voluntati concursum necessarium ad efficiendum illum actum : ergo tunc manebit visio sine amore : neque potest in hoc aliqua repugnantia cogitari. Dices : ergo posset Deus in eo casu facere, ut videns ipsum, cum odio habeat. Respondetur negando consequentiam, quia carentia,

seu cessatio actus non est mala moraliter, et ideo potest Deus esse auctor illius, vel positive volendo illam, vel per modum causæ privativæ, seu negativæ non influentis. At vero odium est intrinsece malum, cujus Deus non potest esse causa : et ideo si ex natura rei esse non potest, ut ab ipsa voluntate creata tanquam a prima radice prodiret, non potest Deus speciali modo esse auctor illius actus in vidente ipsum, et ideo in ordine ad ipsum Deum major est necessitas amoris ipsius Dei quoad specificationem, quam quoad exercitium.

22. Sed quid si Deus videnti seipsum denegat habitum charitatis, et supernaturale auxilium ad diligendum ipsum amore supernaturali, quidnam faceret voluntas sic videntis Deum : et supponendum est illam non privari naturali concursu necessario ad operandum ea, quæ per vires naturæ suæ potest : nam si hoc etiam privaretur, omnino maneret suspensa sine actu. In hoc casu dicunt quidam, voluntatem nullum actum delectionis habituram circa Deum clare visum, quia supernaturalis visio non potest ad naturalem amorem excitare, quia voluntas per vires naturæ non potest ferri in objectum supernaturale, quale est Deus clare visus. Sed hoc mihi non probatur, suppono enim Deum non negare concursum naturæ debitum, ut voluntas operetur quantum naturaliter potest : nam si hoc denegaret, manifestum est illam nihil fore operaturam : tamen illo posito non repugnat voluntatem aliquid operari naturaliter circa objectum supernaturale cognitum, ut etiam in via videmur experiri. Et ratio est, quia cum cognitio tantum requiratur ut objectum fiat præsens voluntati, et alioqui potentia intellectiva, et anima per eam vere intelligat, et faciat præsens objectum, licet illud supernaturaliter cognoscat, fieri recte potest ut voluntas moveatur circa objectum supernaturaliter cognitum, si in ipso objecto sit aliquid, quod naturaliter diligi possit : ita vero est in Deo clare viso, nam licet aliqua ratione sit supernaturale objectum, tamen etiam in eo apparet bonitas naturaliter diligibilis, et ipsum etiam objectum supernaturale sub aliqua ratione habet convenientiam cum objecto naturali, sub qua diligi potest aliquo actu imperfecto et naturali.

23. Dicendum ergo est in eo casu voluntatem tanto impetu naturæ suæ amaturam Deum actu naturali perfectissimo, quem per vires naturæ habere potest, sive ille sit amor concupiscentiæ, ut quidam existimant, sive benevolentiæ, ut longe verius esse censeo. Quomodo autem talis amor differat ab amore infuso charitatis, non spectat ad hunc locum, sed in materia de gratia, et charitate explicandum est : breviter dico, in entitate sua differre, quia unus est actus supernaturalis quoad substantiam, alius vero non : ex parte vero principii activi, quia unus natura sua postulat naturale principium et non alius : ex parte denique objecti, quia unus respicit Deum prout habet necessariam connexionem cum natura ut sic, alius respicit Deum prout est finis et principium altioris rationis, quam natura secundum se postulet. Ad fundamentum jam responsum est.

SECTIO II.

Utrum beatus necessario amet suam beatitudinem supernaturalem, quam possidet, et qua fruitur.

Diximus de amore amicitiæ Dei, pauca addenda sunt de amore concupiscentiæ, cujus præcipuum objectum est beatitudo, vel objectiva, vel formalis : nam, ut Anselmus, Dialogo de lib. arbit., dixit, amor beatitudinis est amor proprii commodi; hic autem amor potest intelligi necessarius in beatitudine, vel quoad specificationem tantum, vel etiam quoad exercitium : et de utroque breviter dicendum est.

1. *Prima assertio de necessitate quoad speciem.* — Primo certum est, beatum necessitate quoad specificationem necessario amare visionem Dei, et Deum visum, ut est objectum, quatenus illa visione redditur beatus. Ita sumitur ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 5, art. 4, et 3, cont. Gent., cap. 62, et nullus theologus de hoc dubitat : quia qui videt Deum, non potest absolute velle carere tali visione, quia sensu composito, id est, supposito quod illam semel recipiat, non est in potestate ejus illam dimittere. Deinde nec simplici affectu, seu desiderio potest optare carere illa, per se loquendo : tum quia, ut supra dicebamus, nulla ratio mali, aut incommodi in ea visione apparere potest, neque e contrario aliqua ratio commodi in carentia ejus : tum etiam, quia nullus potest desiderare non esse beatus, per se loquendo : qui autem videt Deum, videt felicitatem suam ex illa visione pendere, seu in illa consistere.

2. Dixi autem, *per se loquendo,* quia si fingatur aliqua extrinseca suppositio, non erit inconveniens quod voluntas velit carere illa visione vel perpetuo, vel ad tempus : perpetuo

quidem, si Deus homini revelet hanc esse suam voluntatem, et præsertim si velit, seu præcipiat hominem hoc velle : tunc enim licet non posset voluntas avertere intellectum a visione, seu movere illum ut suspendat actum visionis, quia, ut supra dixi, non est hoc in potestate ejus : unde non est materia præcepti : posset tamen habere voluntarium consensum et affectum, seu desiderium ut in se impleretur divina voluntas, quia actus iste honestus est, et non involvit aliquam repugnantiam, ob quam non possit esse in potestate voluntatis, et consequenter possit illi præcipi. Dices : repugnat quod aliquis velit non esse beatus. Respondetur, nulla facta extrinseca suppositione, ita est; tamen si ex suppositione, divina charitas hoc postulet, nulla est repugnantia : quia licet propria beatitudo sit maximum hominis bonum, non tamen est simpliciter maximum bonum super omnia diligendum, majori enim pretio amandus est Deus secundum se, et propter se, atque ita propter ipsum Deum, et ut voluntas ejus impleatur, posset aliquis velle carere beatitudine sua, atque hoc modo amor charitatis vincit amorem concupiscentiæ, quia est altioris ordinis, et in eum referri debet amor concupiscentiæ, ut rectus sit.

3. Alio modo posset intelligi eum, qui videt Deum, posse carere tali visione ad tempus, non solum ob Dei voluntatem et amorem amicitiæ ejus, sed etiam ex amore commodi, ut postea perfectius videat, verbi gratia, si Paulus vidit in raptu divinam essentiam, et intellexit oportere eum privari tali visione aliquo tempore, in quo multa pro Christo pateretur, per quæ postea altiorem beatitudinem consequeretur, posset velle tunc carere tali visione propter majus commodum : neque enim tunc suam nollet beatitudinem simpliciter loquendo, sed vellet temporalem carentiam ejus propter majorem perfectionem simpliciter ejusdem beatitudinis obtinendam.

4. Si quis vero recte consideret in his casibus et similibus, talis visio Dei non haberetur per modum beatitudinis, seu non haberet beatitudinis statum : quia, ut infra, disp. 14, sect. 3, videbimus, de ratione beatitudinis est perpetuitas non tantum aptitudinalis ex natura ipsius visionis; sed etiam actualis ex absoluto decreto divinæ voluntatis : in prædictis autem casibus semper supponitur visionem non dari ut perpetuo duratura ex tali decreto : non ergo sumitur sub propria ratione, seu perfectione beatitudinis : et ideo loquendo de beatitudine ut sic, simpliciter affirmari potest, voluntatem quoad specificationem necessitari ad amandum illam, nec posse in aliquo casu velle privari illa semel habita; neque in hac necessitate est alia difficultas.

5. Major esse videtur circa necessitatem quoad exercitium, nam hic amor concupiscentiæ est imperfectus; ergo non est necesse ut beati illum exerceant in beatitudine, quidquid enim per illum velle possunt, amare etiam possunt per amorem charitatis, nam ex motivo hujus virtutis possunt sibi velle beatitudinem : ergo nulla est necessitas quod semper actu exerceant illum amorem. Confirmatur, quia hic est quidam amor sui, non autem necesse est ut beatus semper se amet, quia non respicit se ipsum ut summum bonum, vel ultimum finem sui : ergo.

6. *Secunda assertio contraria, per triplex pronuntiatum.* — Nihilominus communis sententia est beatum semper ac necessario esse in hoc actuali amore suæ beatitudinis. Ita Durandus, in 4, d. 49, q. 8, Paludanus, quæst. 7, Major, quæst. 8, Capreolus, in 1, dist. 1, q. 3, ad argumenta Adæ contra quartam conclusionem, Conradus, 1, 2, quæst. 5, art. 4, Ferrariensis 4, cont. Gent., cap. 62, circa quintam rationem, quibus locis D. Thomas favet huic sententiæ, quæ mihi etiam probatur. In ejus vero explicatione tria breviter dicenda sunt. Primum, hunc amorem proprii commodi, et beatitudinis propriæ sub hac ratione habere locum in beatis, quod facile patet ex supra dictis, disp. 7, sect. 1, tractando de essentia beatitudinis, et quomodo amor ad illam requiratur, ubi ex Augustino nonnulla adduximus. Et ratio est, quia hic amor est valde consentaneus inclinationi naturæ, et ex se, et objecto suo est honestus, nullamque imperfectionem includit statui beatorum repugnantem, quia licet comparatus ad amorem charitatis dicatur imperfectus negative, seu minus perfectus quam ille : tamen non est imperfectus privative, neque in se, neque respectu subjecti, quia neque in se privatur aliqua perfectione sibi debita in ratione actus honesti et consentanei rationi : neque etiam subjectum privat aliqua majori perfectione : neque in hoc invenio difficultatem alicujus momenti.

7. Secundum est hunc amorem in beatis esse supernaturalem prout terminatur ad supernaturalem beatitudinem, et ad Deum ut objectum ejus, et bonum supernaturale ipsius beati. Probatur, quia talis amor supernaturalis est possibilis, ut colligetur ex D. Thoma, 2, 2, q. 17, a. 6, ad 3 et 8, ubi sentit, in via hu-

jusmodi amorem concupiscentiæ Dei, et beatitudinis supernaturalis esse actum elicitum a virtute spei, quæ est virtus theologalis per se infusa, quæ non elicit actum nisi per se infusum et supernaturalem : et ab effectu probari potest ex ipso actu spei, seu efficacia desiderii, et intentione obtinendi supernaturalem beatitudinem; hic enim actus per se, et intrinsece sequitur ex illo amore : sed hic actus est supernaturalis : ergo et ille amor. Deinde, ille amor si in suo genere sit perfectus et efficax, et sufficiens est ad determinandam voluntatem ut absolute velit media necessaria ad illam beatitudinem obtinendam, unde vim quamdam et efficaciam habet movendi voluntatem ad servanda præcepta etiam supernaturalia, juxta illud psalm. 118 : *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas, propter retributionem :* ergo necesse est ut talis amor sit divini ordinis et supernaturalis. Denique objectum hujus amoris supernaturale est : ergo ut efficaciter ametur condigno, et proportionato amore, necessarius est amor supernaturalis. Si autem ille actus secundum se possibilis est, dubitari non potest quin in beatis locum habeat, nam eis non repugnat ratione status, seu præsentiæ boni consecuti, quia amor ex se abstrahit ab essentia et præsentia : unde non minus perfecte haberi potest in præsentia boni amati, quam in absentia, et alioqui amor propriæ beatitudinis maxime conveniens est ad statum perfectum beatificum; quia non potest censeri beatus qui non amat, quod habet, ut præter Augustinum supra citatum dixit Anselmus, in lib. de Lib. arb. Ac denique ad perfectionem ejusdem status pertinet, ut unaquæque res in suo genere ametur amore proportionato et perfecto : amor ergo illius beatitudinis in illo statu supernaturalis est, sicut ipsa beatitudo, quia licet hic amor videatur esse amor propriæ naturæ, tamen per illum amatur natura in ordine ad supernaturalia, et quatenus apta est conjungi supernaturali fini, et ideo talis amor, si sit proportionatus, excedit limites naturæ.

8. Tertium est, probabilius videri hunc amorem ex natura rei esse necessarium et connaturalem visioni beatæ. Quæ assertio probari potest duplici discursu facto, sect. præced., quia etiam Deus sub hac ratione est summum bonum beatis, in quo nulla ratio mali, vel disconvenientiæ apparere potest, et ipsemet amor perpetuo exerceri potest sine ullo fastidio, vel incommodo, et necessarius est ad completam beatitudinis perfectionem : unde in carentia illius nulla ratio commodi apparere potest. Sed hoc melius confirmatur ex dicendis, sequenti sectione, nam quoad hoc eadem fere ratio est de illo amore, et de delectatione beata.

SECTIO III.

Quale sit gaudium, quod beati habent in Deo, et de Deo clare viso; qualisve sit fruitio.

1. *Prima notatio quod fruitio non distinguitur a visione, vel amore.*—De fruitione in genere, seu in communi tractat D. Thomas 1, 2, q. 11, ex professoque dicendum est, tract. 2, disp. 7, quid sit, et quod objectum et causas habeat, nunc tanquam certum supponitur primo loco fruitionem beatificam non esse actum, vel rem distinctam a visione, amore et gaudio, quia in beatis nullus alius actus excogitari potest in intellectu et voluntate, qui ad Deum ipsum terminetur, et ad beatificandum hominem pertineat, et in hoc omnes doctores conveniunt; disputant tamen qualis illorum sit fruitio, quod ad quæstionem de nomine spectat. Ego vero nunc ut probabilius sumo fruitionem proprio et communiori usu significare gaudium beatificum : qua significatione supposita, certum de fide est futuram in beatis fruitionem, seu spiritualem delectationem de Deo, seu de beatitudine sua. De hoc gaudio loquitur Christus, Matth. 25 : *Intra in gaudium Domini tui :* et Joan. 15 : *Hæc locutus sum vobis ut gaudium meum*, etc., et infra : *Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum*, c. 16, ubi est illud, *gaudium vestrum nemo tollet a vobis*, 1, Petri 4, *communicantes Christi passionibus gaudete*, etc. In Psalmis sunt multa similia verba : *Exultabunt sancti in gloria :* et, *torrente voluptatis tuæ potabis eos :* et, *in æternum exultabunt.* De qua re sunt etiam optima testimonia in Apocalypsi, præsertim ultimis capitibus, et ratione etiam naturali hoc ostenditur, quia delectatio oritur ex consecutione boni amati; sed beati possident summum bonum summe amatum : ergo necesse est ut illo summe delectentur.

2. *Secunda notatio quod amor beatorum amicitiæ est.*—Secundo loco supponendum, hoc beatificum gaudium duplex intelligi posse, aliud amicitiæ de bonis Dei in se; aliud concupiscentiæ de propria beatitudine tanquam de proprio commodo; de priori recte intelliguntur verba illa beatorum in Apoc. 19 : *Quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipo-*

tens, gaudeamus et exultemus. Item de hoc gaudio docet D. Thomas 2, 2, quæst. 28, per totam, esse proprium actum et fructum charitatis, nam ejusdem est amare alicui bonum, et gaudere quod tale bonum possideat; sed ex charitate diligimus bonum Deo propter se, et hic amor est in beatis summe perfectus, et ipsi beati vident aperte Deum fruentem infinitis bonis suis : ergo ex eadem charitate Dei maxime de hoc objecto delectantur, nec solum de bonis ipsius Dei in se, sed etiam de illius præsentia fruuntur hoc gaudio, quia delectari de præsentia amici fructus est amicitiæ.

3. *Dari etiam ibi amorem concupiscentiæ suadetur primo auctoris.*—Aliud gaudium, scilicet de propria beatitudine, ut est proprium bonum, fundari etiam potest in prædictis Scripturæ sacræ locis, qui absolute loquuntur de gaudio pleno et perfecto : item facit illud ps. 15 : *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua, usque in finem ;* et similia frequenter. Probari etiam potest ex his, quæ, sect. 1, dicta sunt de amore, nam amor et gaudium boni possessi vel sunt idem re, et ratione distinguuntur, vel unum ex alio naturaliter consequitur, et ita utrumque æque conjunctum esse in beatitudine, docet Augustinus 14, de Civ., c. 9, et lib. de Symb. ad Catech., c. 11, et hoc sensu 10, Confess., c. 23, beatitudinem vocat gaudium de veritate. Secundo potest suaderi, quia in via spes beatitudinis parit gaudium, juxta illud Pauli, *Spe gaudentes,* quod gaudium ad amorem concupiscentiæ spectat, sicut spes ipsa : ergo multo magis beatitudo re ipsa obtenta pariet simile, seu proportionale gaudium. Tandem ratione, quia delectatio, seu gaudium consequitur operationem tanto perfectius, quanto operatio ipsa perfectior est, unde Aristoteles 10, Eth., c. 4, 7 et 10, dicit operationem sapientiæ esse maxime delectabilem, et delectationem ipsam esse decorem et perfectionem sapientiæ; sed visio beatifica est perfectissima operatio, et contemplatio sapientiæ : ergo ex illa præcise sumpta ut est maxima perfectio operantis, sequitur velut propria passio ejus gaudium et delectatio. Atque eadem ratio formari potest considerando illam visionem sub ratione tentionis summi boni, nam delectatio sequitur ex consecutione boni amati. Et hoc modo dixit D. Thomas 4, cont. Gent., cap. 92, et in 4, d. 48, q. 1, art. 3, impossibile esse videre essentiam bonitatis quin sequatur delectatio. Quod adeo certum theologis visum est, ut quidam ex eis dixerint, etiam de potentia absoluta impossibile esse hujusmodi delectationem a visione separari, ut Goffredus, quodl. 7, quæst. 5, Henricus, quodl. 1, q. 1, et quodl. 12, quæst. 5, Ægydius, quodl. 5, quæst. 6, quam rem dubiam reliquit Capreolus, in 1, d. 1, q. 1, ad 4, contra 6 concl., et in 4, d. 49, q. 2, ad 5, contra 1 conclusionem. Sed hoc nec necessarium, nec verum est, ut probari potest ex dictis, sect. 1, de amore; quia, ut nunc suppono, delectatio non est in ipsa operatio, quæ delectat, sed res, seu qualitas ab illa distincta, sive sit passio, sive actio ejus, qui delectatur : requirit ergo efficientiam distinctam ab operatione, ergo et concursum distinctum Dei : potest ergo Deus illum suspendere, et ita impedire delectationem; præsertim quia delectatio vel est amor, vel quid posterius amore : si ergo amor impediri potest, multo magis delectatio : satis ergo est quod ex natura rei sit conjuncta cum tali operatione : sicut dolor ex natura rei conjunctus est necessario cum tali alteratione, et tamen Deus potest facile efficere ut stante illa alteratione impediatur dolor.

4. Tertio loco de hoc duplici gaudio multa quæri possunt, quæ communia sunt omni delectationi, ut an sit passio, vel actio appetitus, an supponat amorem, aut quomodo ab illo distinguatur, et similia, quæ D. Thomas, 1, 2, quæst. 31 et sequentibus, tractat. de Delectatione sensibili, quæ est passio sensus, et attingit quæst. 11, et nos fortasse inferius, tract. 4, disp. 1, sect. 6, ex professo de delectatione disputabimus, et videri potest in tract. 2, disput. 7, sect. 1, nunc tria illa, quæ de visione dixi, et de amore, insinuari hic possunt de hac delectatione, inquiri scilicet potest de objecto ejus, de substantia ejus et principio, a quo procedit : quæ tria in priori delectatione charitatis difficultatem non habent, nam constat objectum ejus, bonum esse divinum, prout in se est, et prout jam inest, et convenit ipsi Deo, respectu cujus gaudii, visio, seu repræsentatio illius boni est conditio necessaria, sicut est cognitio respectu omnis actus voluntatis; propria vero ratio objectiva talis gaudii est quod Deus sit tantum, ac tale bonum, quale est. Solum est advertendum, sicut charitas primario amat Deum, secundario vero creaturas propter Deum ; ita etiam primario gaudet de bono, et felicitate increata ipsius Dei, seu de bonis intrinsecis ejus ; secundario vero gaudere potest de bonis creatis quatenus extrinsece pertinent ad ipsum Deum; gaudium autem beatificum ut sic proprie est de bono

increato, quia illud est proprium objectum beatitudinis, et ita illud gaudium per se est necessarium in beatitudine: gaudium vero de aliis objectis creatis non est ita necessarium, sicut dicendum est etiam de amore. Atque hinc constat hoc gaudium esse ejusdem ordinis et substantiæ cum amore charitatis Dei, et ab eodem habitu seu principio manare.

5. *De gaudio seu delectatione ex amore concupiscentiæ, quæstiunc.* 1. — De alio gaudio, quod est maxime proprium beatitudinis, inquiri potest primo, quod objectum habeat, an ipsum Deum, vel visionem Dei, vel utrumque simul : quæ eadem quæstio fuse in tractatis de Spe, disp. 1, ubi habet proprium locum, videri potest, et ideo brevissime illam expediam. Durandus, in 1, d. 1, q. 2, et in 4, d. 49, q. 5, dicit, fruitionem et delectationem hanc nullo modo esse de Deo immediate, ut de objecto Quod, sed de visione Dei, et immediate de Deo ut objecto Cui, seu circa quod, et idem dixerat de Spe in 3, d. 29, q. 2. Fundamentum ejus est, quia delectatio est de bono inhærente, Deus autem est bonum extrinsecum solum tanquam objectum, et causa visionis : item delectatio formaliter est de bono consecuto ut sic, et ideo sequitur operationem : ergo immediate versatur circa consecutionem ipsam : circa rem autem consecutam solum mediate, quatenus circa illam versatur operatio, quæ est consecutio.

6. Secunda opinio est, delectationem hanc habere pro objecto Deum ipsum solum, ut est bonum summum in se, visionem autem solum esse conditionem necessariam sine qua illud bonum non posset delectationi objici. Pro hac opinione citari possunt Scotus, in 1, dist. 1, quæst. 1, art. 2, Gabriel, quæst. 4, art. 2, sed hi auctores loquuntur de fruitione, per quam intelligunt delectationem Dei super omnia ex charitate: atque in re ipsa fere eodem modo loquitur Paludanus, in 4, d. 49, q. 4, art. 2, licet ex instituto Durandum impugnet: magis indicat hanc sententiam Cajetanus, 2, 2, q. 17, art. 5, quamvis explicationem admittat, ut dicam num. seq. Fundari potest hæc opinio, quia delectatio, de qua agimus, est proprie beatifica, si non ut essentia, saltem ut intrinseca passio ex natura rei inseparabilis ab illa, quantumvis præcise considerata : ergo versatur solum circa objectum proprium beatificum : hoc autem objectum est Deus solus, ut supra dictum est in disp. 5, sect. 2, et sic explicatur, nam si mente concipiamus aliquem videre Deum solum, et nullam rem creatam, etiam ipsam visionem, ita ut non videat se videre, ille esset beatus essentialiter, et ex natura rei haberet hanc delectationem beatificam, et tunc non posset delectari de visione, sed solum de Deo ipso, quia, cum delectatio sit actus appetitus, non potest versari circa aliquam rem ut objectum, nisi illa supponatur cognita : in eo autem casu solus Deus cognoscitur, et non visio ipsa : ergo solus ipse est objectum talis delectationis beatificæ.

7. Tertia et vera sententia est objectum hujus delectationis esse Deum ipsum, et visionem Dei, ita ut delectatio sit immediate de utroque per modum unius objecti adæquati. Hanc sententiam significat Capreolus, in 1, d. 1, q. 1, art. 7, concl. 5, et ad argumenta contra illam, et ibi Gregorius, quæst. 3, art. 1, Marsilius, in 1, quæst. 4, art. 2, quamvis hi auctores non satis distincte explicent hoc objectum, neque propriam rationem hujus delectationis. Idem sentit Conradus agens de delectatione in communi 1, 2, q. 32, art. 1, circa 5. D. Thomas aperte in 4, d. 49, q. 4, art. 1, q. 1, ubi sic inquit : *Visio est delectabilis dupliciter, uno modo ex parte objecti, in quantum id, quod videtur, delectabile est, alio modo ex parte visionis, in quantum ipsum videre delectabile est, delectamur enim cognoscendo mala, quamvis ipsa mala nos non delectent : quia ergo visio beatifica est perfectissima, ideo utroque modo delectabilis est : ad hoc autem quod visio sit delectabilis ex parte visionis requiritur quod sit facta connaturalis videnti : ut vero sit delectabilis ex parte rei visæ, oportet ut ipsum visibile sit conveniens, et quod sit conjunctum.* In quibus verbis imprimis considerari potest, quod licet delectatio hæc sit objecto visionis, tamen ut ipsum delectet tali modo, necessaria est ipsa visio : et hoc sensu dixit Cajetanus, visionem esse conditionem necessariam, ut Deus sit objectum delectationis. Quod duplici ratione verum est, primo quia est cognitio : secundo quia est consecutio, et bonum non delectat nisi sit obtentum, cum hoc tamen stat (quod Cajetanus non negavit) quod ipsa visio sit etiam veluti pars objecti : circa quod versatur hæc delectatio : nam hæc duo convenire possunt eidem rei, quia et per se bona est, et conveniens, et præterea est conjunctio, seu unio alterius rei convenientis : sicut ut sanitas delectet, necesse est nobis inhæreat, et tunc delectamur, et de sanitate ipsa, et de inhæsione ejus, quæ unio et est necessaria ut sanitas delectet, et est ipsa pars quædam objecti delectationis : et hoc sensu dixit divus

Thomas 1, 2, q. 32, art. 1, in corp., et ad 1, nulla bona esse delectabilia nisi quatenus apprehenduntur ut habita.

8. Deinde ex prædictis verbis D. Thomæ colligitur ratio hujus assertionis, nam imprimis visio ipsa est magna beati perfectio, et actu illi inhæret, atque est præsens : ergo est objectum delectationis : sicut in reliquis operationibus delectatio, quæ ex illis consequitur, circa ipsas versatur. Denique id consecutum delectat, quod desideratur futurum : in hac autem vita desideramus visionem : ergo ipsa etiam habita delectat : et idem est de amore. Rursus, Deus ipse est etiam summum bonum beati : ergo illud bonum consecutum delectat ratione sui et non tantum ratione operationis : imo talis operatio delectat maxime ratione sui objecti. Confirmatur eodem argumento, quia illud delectat obtentum, quod speramus obtinendum : speramus autem non quia solum visionem Dei, sed etiam Deum ipsum, est *merces magna nostra nimis :* hac enim ratione spes est virtus theologica et superat religionem : ergo.

9. Neque est verum quod Durandus sumit, rem supposito distinctam non posse esse objectum delectationis, quia talis res potest esse bonum quoddam, et commodum appetentis, et ideo amari potest amore concupiscentiæ : ergo eadem ratione potest esse objectum delectationis, licet ad hoc requirat ut conditionem necessariam unionem aliquam, seu tentationem : sicut divitiæ possessæ delectant avarum ubi non solum delectat possessio, sed res possessa : et Verbum divinum unitum humanitati Christi est maximum bonum ejus, et maxime delectat ipsam animam, in qua delectatione non est sola unio objectum, sed etiam ipsum Verbum divinum unitum : et ita patet responsio ad fundamentum Durandi. Aliud vero quod ipse urget, est, quia Deus non potest esse objectum tristitiæ, sed solum ratione suorum effectuum, et quamvis a Marsilio, Cajetano et aliis latius solvatur aliter, facile tamen potest expediri negando paritatem rationis : nam Deus per se est pulcherrimum objectum, et maxime conveniens, unde ex se habet ut delectare possit : tamen ex se non habet aliquod disconveniens, et ideo non potest esse secundum se objectum tristitiæ, sed solum ut causa efficiens aliquod malum disconveniens.

10. Ad fundamentum secundæ sententiæ respondetur, quod sicut visio Dei simul est directa visio Dei, et reflexa sui, et proprie est beatitudo sub priori ratione : ita etiam delectatio quamvis per modum unius terminetur ad Deum visum, tamen proprie dicitur beatifica : quatenus terminatur ad Deum, quem respicit tanquam primarium objectum : consequenter vero habet, ut etiam attingat visionem. Neque hoc repugnat actui beatifico : posset autem, quod in illo argumento insinuatur, metaphorice inquiri, an possit hæc delectatio terminari præcise ad visionem, et non ad Deum, vel e contrario. Sed hæc speculatio nunc non est necessaria, quia ad summum tractari potest de potentia absoluta, quia ex natura rei certum existimo non posse : quia, sicut illa duo, Visio et Deus, constituunt unum finem ultimum, ita et unum objectum illius delectationis, quæ immediate consequitur ex illa operatione ratione sui, et objecti ejus, et ad hoc satis est, quod beatus videndo Deum, necessario videat se videre illa virtuali reflexione, quæ in ipsa visione includuntur : de qua re legatur Scotus in 2, dist. 42, quæst. unica.

11. Secundo inquiri potest, an hæc delectatio sit quoad substantiam suam supernaturalis. Respondetur ita esse juxta supra dicta de amore, in sect. 1, quia est eadem ratio, et juxta doctrinam divi Thomæ 2, 2, quæst. 17, art. 6 et 8, ubi sentit, gaudium spei esse supernaturale ; ergo multo magis gaudium de consecutione rei. Tandem adjungo rationem, quia delectatio consequitur operationem, et maxime contemplationem, teste Aristotele, citato n. 3, ergo necesse est, ut delectatio sit ejusdem ordinis, cujus est operatio, ad quam consequitur : et ideo ad operationem sensibilem sequitur delectatio sensibilis, ad operationem spiritualem delectatio spiritualis : ergo ad operationem maxime supernaturalem delectatio supernaturalis : esset enim valde imperfecta, seu inefficax illa suprema contemplatio, si non posset parere delectationem sibi proportionatam, et sui ordinis, præsertim quia objectum hujus delectationis non est minus supernaturale, quam objectum visionis : neque contra hoc invenio rationem alicujus momenti.

12. Solum superest, requiri tertio, a quo principio seu habitu oriatur illa delectatio, quia nullus videtur esse habitus infusus, seu supernaturalis, a quo sit : in quo quatuor excogitari possunt modi dicendi. Primus est, non esse necessarium habitum, quia posita visione cum summa facilitate fit, quod non placet, quia visio non est principium eliciens ipsam delectationem, sed objectum, vel conditio objecti ; actus autem supernaturalis absque alia difficultate requirit principium infu-

sum, ut connaturaliter efficiatur quod maxime necessarium est in delectatione : ut ait D. Thomas. Secundus modus est elici a charitate, quod insinuant multi Thomistæ : sed non placet, quia ille actus est specie distinctus, et habet objectum valde diversum, ob quam rationem gaudium beatitudinis in spe non elicitur a charitate, sed ab spe ipsa, quamvis possit a charitate imperari, et in finem suum referri. Tertius modus est, hunc actum elici ab speciali habitu, qui beatis infunditur in voluntate, quod significant Bonaventura et Richardus, contra quos agam, disp. sequenti, sect. 2, num. 9, quia revera hic habitus non est necessarius, et ideo verum existimo eumdem habitum, qui in via est spes, manere in patria ad eliciendum hunc actum, quia ejusdem principii est amare bonum, et desiderare si absit, et delectari, si sit consecutum, de qua plura in citata materia de spe, et legi possunt, quæ attigi 3 p., quæst. 7, art. 4.

DISPUTATIO X.

DE ALIIS PERFECTIONIBUS VOLUNTATIS BEATI.

Duplex intelligi potest perfectio voluntatis Beati, una formalis, seu inhærens, quæ in actibus seu habitibus consistit : altera dici potest objectiva : nam quia voluntas est appetitus totius suppositi, ideo omnis perfectio suppositi potest dici complementum voluntatis, seu desideriorum ejus, et ideo utraque ex his perfectionibus potest explicari aut per ipsam positivam perfectionem, aut per exclusionem mali contrarii, quæ potest esse malum culpæ, aut quæcumque imperfectio, seu incommoditas naturæ, de quibus dicam.

SECTIO I.

Utrum voluntas Beati ex vi beatitudinis ita sit in bono confirmata, ut facta sit impeccabilis?

1. Primo est error Origenis, qui censuit, voluntates Beatorum esse mutabiles de bono in malum, ut patet ex 2, lib. de Princip., capite tertio, unde de sanctis Angelis etiam dixit, interdum esse negligentes, et culpam incurrere in suis ministeriis peragendis, ut in homil. 13, in Lucam, et 24, in Numer., qui afferebat illud Job. 4 : *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem*, et cap. 15 : *Cœli non sunt mundi in conspectu ejus*, id est habitatores cœli. Fundamentum est, quia in beatis manet liberum arbitrium creatum, quod est radix omnis culpæ.

2. Sed in hac re conclusio Catholica est, in beatis secundum legem a Deo statutam non posse esse aliquam maculam culpæ. Dupliciter enim contrarius error intelligi potest : primo, quod manente in Beatis beatitudine, possit in eis simul esse culpa. Secundo, quod possint quidem Beati peccare, ita tamen ut statim peccando beatitudinem amitterent : et in hoc posteriori sensu videtur errasse Origenes : sed hic error est contra perpetuitatem et securitatem illius beatitudinis, de qua infra : in primo vero sensu nullum invenio id asseruisse, nam, ut dixit Augustinus, Beatus est, qui nihil mali vult : unde necesse est, ut si aliquid mali vult, hoc ipso desinat esse beatus. Præterea hoc constat ex illis Scripturæ sacræ locis, in quibus requiritur innocentia, et puritas ad illum statum, in quo nihil potest esse inquinatum, Sapient. 7, unde psalmo 139 : *Habitabunt recti cum vultu tuo*, et ad Hebr. 12 : *Pacem sectamini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum* : unde Matth. 5 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, et alia hujusmodi. Alia vero testimonia ex Patribus afferemus *in quæst. de amissibilitate beatitudinis*. Ratio est, quia beatitudo consummata est status omnium bonorum aggregatione perfectus, et ideo ab illo excluditur omne malum, et præcipue culpæ. Tandem culpa, si sit mortalis, privat amicitia divina : si vero venialis, privat perfecta dilectione actuali, efficitque dignum pœna : hæc autem omnia repugnant statui beatitudinis.

3. Neque contra hoc obstant illa testimonia Job, nam habent facilem sensum ; quia cum servi Dei dicuntur non esse *stabiles*, intelligi potest quantum est ex parte naturæ creatæ, nisi aliquando dono Dei ita firmentur, ut sint impeccabiles : quod vero dicitur de Angelis peccantibus, recte intelligitur de malis angelis, qui in via peccarunt, ut exponunt Gregorius, lib. 5, Moral., capit. 28, et Anselmus, lib. Annotat. in Job, et Hieronymus, in Isaiæ 24, circa finem, quamvis ibi nos legimus, *in Angelis suis reperit pravitatem*, aliæ versiones habeant, *reperit inconstantiam*, quod potest in eodem sensu exponi, quantum est ex conditione naturæ. Sic etiam intelligi possunt alia verba, quod *cœli non sunt mundi*, etc. ; licet non sit necesse id intelligi de munditia a culpa, sed a quacumque imperfectione naturæ, quomodo dixit Dionysius, Angelos *purgari non a*

culpa, sed a nescientia. Quo sensu etiam de ipsis cœlis materialiter possunt illa verba intelligi, quia non carent multis imperfectionibus, præsertim ad divinam perfectionem comparati, quomodo Job 29 : *Et stellæ non sunt mundæ in conspectu ejus.*

4. Præcipua vero difficultas hujus quæstionis consistit in assignanda causa et modo hujus impeccabilitatis Beatorum, an sit intrinseca, vel omnino extrinseca : est enim multorum theologorum sententia, Beatos ex vi visionis Dei non fieri impeccabiles, sed solum ex extrinseca providentia, seu manutenentia Dei, qui statuit vel nunquam cum eis concurrere ad peccatum, vel ita necessitari illos ad amandum Deum super omnia, ut nunquam possint ab illo amore cessare. Ita Scotus, in 1, d. 1, quæst. 4, et in 4, d. 43, quæst. 9 et 10, et dist. 49, quæst. 6 ; Gabriel, in 1, d. 1, quæst. 9, et in 2, d. 7, quæst. 1 ; Ocham, in 1, d. 1, q. 1 ; Gregorius, in 1, dist. 7, quæst. 2, art. 2, circa finem ; Supplementum Gabrielis, in 4, d. 19, quæst. 2, art. 3, dub. 6. Potest autem hæc opinio dupliciter explicari, uno modo, quod Beatus non necessitetur ad videndum Deum, et ideo possit ab illa visione cessare, et eo tempore, quo cessaverit peccare. Sed neque hic sensus est ad mentem dictorum auctorum neque ad rem, tum quia supra, disp. 7, probatum est, illam visionem esse necessariam : tum maxime quia admisso illo modo mutationis, non vere diceretur beatus, seu videns Deum peccare, quia prius ponitur privatus visione et beatitudine : et ita ille modus dicendi magis est contra perpetuitatem illius beatitudinis, quam contra impeccabilitatem. Secundus sensus est, quod stante visione, simul esse possit peccatum actuale, nisi Deus impediat : et ratio hujus est, quia voluntas Beati ex vi suæ libertatis naturalis peccare potest : sed nihil est intrinsecum in ipso beato, quod auferat vel impediat hanc libertatem aut inferat necessitatem ad non peccandum : ergo. Probatur minor, quia vel illud est visio, vel amor : non amor, quia ipse amor non est necessarius, neque habet formalem contrarietatem cum quocumque peccato : non visio, quia illa multo minorem contrarietatem habet, cum sit in intellectu, et peccatum in voluntate, quam rationem amplius urgebimus explicando contrariam sententiam.

5. Verior tamen sententia est, beatos intrinsece et ex rei natura fieri impeccabiles ex vi illorum actuum, quibus constituuntur essentialiter beati. Hæc est sententia D. Thomæ, 1, 2, quæst. 4, art. 4, et 1 p., quæst. 62, art. 8, et 3, contra Gentes, cap. 62, et lib. 4, cap. 92, et quæst. 22, de Veritat., art. 6, et quæst. 2, art. 8, Capreoli et Scoti, locis citatis, Durandi, in 2, dist. 7, quæst. 1, et dist. 23, quæst. 1, et in 4, dist. 49, quæst. 8, Richardi, in 2, d. 7, art. 1, quæst. 1, Majoris, in 1, d. 49, quæst. 8, Paludani, ibi quæst. 7, art. 2. Fundamentum generale esse potest, quia visio Dei natura sua est perfectissima beatitudo : ergo natura sua secum affert perfectionem maxime necessariam beatitudini, qualis est immutabilitas in bono, seu in rectitudine voluntatis. Quam rationem late explicat D. Thomas, in illo cap. 92, 4, cont. Gentes, præsertim ratione 1 et 8, sed satisfieri posset dicendo, hinc solum colligi illi visioni debitum esse illum providentiæ modum, quo Deus protegit ita beatum, ut illum peccare non sinat, sic enim multæ aliæ perfectiones illius status dicuntur connaturales beatis : oportet ergo in particulari exponere, an et quomodo ipsa visio vi sua intrinseca et connaturali habeat hanc efficaciam ut liberum arbitrium natura sua mutabile ita contineat in officio, ut illud non relinquat declinare ad malum : in qua re explicanda tres sunt diversi modi.

6. Primus modus explicandi est, solam visionem per se et præcise sumptam esse sufficientem, non tamen ut est visio solius Dei, sed quatenus per illam videt beatus in Verbo omnes res et actiones ad se pertinentes, et omnes circumstantias, quæ possunt voluntatem rectam efficere, et ad malum inclinare : est enim principium Philosophiæ moralis, non posse voluntatem peccare, nisi præcedente aliquo defectu in intellectu practico, vel speculativo errore, vel inconsideratione, juxta id quod dicit Aristoteles, 3, Ethic., cap. 1 : *omnis peccans est ignorans :* quia ergo illa visio excludit ab intellectu omnem defectum tam erroris quam inconsiderationis circa res agendas, ideo facit voluntatem impeccabilem : ita supra Durandus et D. Thomas, 4, contra Gentes, c. 92, art. 5, et illum approbant cæteri Thomistæ.

7. Sed in hac sententia duo dici possunt : unum est, hunc modum unionis esse sufficientem ad hanc rectitudinem, et hoc est valde probabile, tamen incertum quantum ad duo : primo, quia illud principium morale, quod præsupponitur, est valde dubium, intellectum de impotentia, seu de necessitate simpliciter : nam licet verum sit, quod, moraliter ac regulariter loquendo, nunquam accidat, voluntatem labi absque defectu intellectus, et ideo

posset hoc dici moraliter impossibile, tamen quod voluntas ex absoluta potentia et libertate sua non possit eligere malum sub aliqua ratione boni delectabilis stante omni consideratione intellectus de quacumque malitia et turpitudine actus, quamvis probabile sit : est tamen dubium, et ad probandum difficile : ut infra, tract. 5, disp. 5, sect. 1, dicetur, et l. 7, de Angelis tractans latius a cap. 4, at vero impeccabilitas beatorum non tantum debet esse moraliter, sed absolute, ita ut nullo modo possit contrarium accidere. Secundo, quia supponit hic modus aliam rem dubiam, scilicet quod Beati videant in Verbo omnes suas actiones et omnes circumstantias earum : quia, ut alias dixi, in tract. de Att. neg., l. 2, c. 28, id non sequitur necessario ex vi visionis, neque videtur debitum statui eorum, si intelligatur formaliter per ipsammet visionem beatificam : nam si intelligeretur tantum causaliter, revera esset incidere in opinione Scoti; quia nihil aliud esset quam dicere, deberi beato ratione visionis ut in singulis actionibus illuminetur et dirigatur ex parte intellectus, ut voluntas non possit deficere.

8. Alterum quod dici potest in hac sententia, est, hunc modum esse necessarium ad hanc impeccabilitatem, ita tamen ut visio Dei, quatenus præcise intelligitur terminata ad Deum, non sit sufficiens ad hanc rectitudinem : et quoad hoc existimo hanc sententiam esse contrariam D. Thomæ, unde quoad hanc partem non sequuntur eam discipuli ejus, quia, citato art. 5, totam rationem hujus impeccabilitatis constituit in hoc, quod per illam visionem videtur Deus, qui est ipsa essentia bonitatis. Censeo etiam esse falsam hanc partem : tum quia ex illa sequitur cum præcisa visione Dei ut sic, absque visione creaturarum ex natura rei posse esse peccatum : tum etiam, quia sequitur illam visionem non rectificare voluntatem quatenus beatificat, cum non beatificet ut visio creaturarum, sed ut visio Dei; hæc autem esse falsa ostendam in discursu quæstionis.

9. Secundus modus explicandi est, visionem quidem Dei præcise quatenus summum bonum est, esse sufficientem ad hanc impeccabilitatem, non tamen immediate per seipsam, sed mediante amore : itaque visio necessitat ad amandum, et amor ad non peccandum, et hoc modo visio est tota radix hujus impeccabilitatis. Ita Capreolus, in 1, d. 1, q. 1, conclus. 4, Sotus, in 4, d. 49, quæst. 3, art. 4, concl. 4, et eadem fuit sententia Victoriæ, ut refert Medina, 1, 2, quæst. 4, art. 4, quam ipse videtur interdum sequi, interdum relinquere.

10. In hac etiam sententia, sicut in præcedenti, duo continentur, unum est, hunc modum esse sufficientem ad hanc impeccabilitatem, et hoc existimo verissimum, et consentaneum imprimis D. Thomæ, 4, contra Gentil., capite 92, ubi in 6 ratione, inquit : *Quamdiu voluntas nostra finem ultimum non consequitur, et ad fruitionem illius pervenit, perverti potest;* et ratione 7, dicit, proprium esse amoris facere voluntates conformes se amantium, et ideo voluntates beatorum esse conformes Deo, et ita fieri rectas : expressius id explicat, q. 24, de Veritate, art. 8. Deinde est consentaneum sanctis Patribus, Gregorio 5, Moral., cap. 27, alias 29, juxta illud : *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles : Angelica,* inquit, *natura in semetipsa mutabilis est, quam mutabilitatem vincit per hoc, quod ei, qui semper idem est, vinculis amoris colligatur;* Augustino 2, de Gen. ad lit., cap. 36 : *Sancti Angeli illam incommutabilitatis substantiam ita concipiunt, ut visione, atque amore eam præponant omnibus, et secundum eam judicent de omnibus, et in eam dirigantur ut agantur, et ex ea dirigant quidquid agant;* et idem 14, de Civit., cap. 9, inter alia : *ubi amor boni immutabilis est, profecto si dici potest mali cavendi timor securus est :* idem 13, de Trinitate, cap. 5, et Isidoro 1, de Summo bono, cap. 12, Anselmo, lib. de Casu diaboli, cap. 6. Tandem ratione, quia supra, disp. 9, sect. 1, ostensum est, ex visione illa sequi necessario amorem perfectum, et super omnia; sed hic amor prorsus repugnat cum actuali peccato : ergo, etc.

11. Dices, quamvis peccatum virtualiter et interpretative repugnet amori, non tamen formaliter per directam oppositionem circa proximum objectum : hoc enim modo amori est contrarium odium, qui comparantur ut tendentia et fuga; conversio, formalis aversio respectu ejusdem ; non sic autem comparatur omne peccatum etiam mortale ad amorem, nam formaliter est tantum conversio quædam ad bonum creatum, in qua virtualiter includitur aversio a Deo : potest autem fieri ut etiamsi quis actu amet Deum, convertatur ad creaturam, non considerando, neque advertendo virtualem repugnantiam actuum illorum : atque hoc modo non videtur repugnare eum, qui amat, peccare per inconsiderationem, ut in intellectu repugnat esse duos actus formaliter contrarios respectu ejusdem ; tamen si quis assensum præbeat principio alicui, ex quo

necessario sequitur conclusio, et non consideret vim illationis, fieri potest ut cum assensu principii habeat assensum virtualiter oppositum circa contradictorium conclusionis, quod ex illo sequitur, et in voluntate possunt facile poni exempla, ut de illo, qui vult sanitatem, et similiter vult comedere rem contrariam saluti, non considerans esse contrariam.

12. Respondetur, ex vi amoris actualis perfecti Dei, et efficacis fieri ut homo in omnibus operibus suis advertat, ne aliquid illi amori admittat contrarium, quia hoc pertinet ad perfectionem illius amoris, quia per illum tendit homo in Deum ut in ultimum finem, et ad illum refert se, et omnia, et ideo ipsemet amor sollicitat hominem ut nihil operetur contrarium tali amori, et consequenter ut non se exponat periculo taliter operandi : ac denique ut in omni actione sua consideret, an repugnet, vel sit consentanea tali amori : et ideo cum tali amore repugnat esse peccatum, quia neque esse potest, considerando repugnantiam, quam habet cum amore, ut per se patet : nec non considerando : quia vel cum tali amore non erit inconsideratio, vel. si fuerit, non erit culpabilis, quia, ut dixi, ipse amor efficit ut homo adhibeat diligentiam necessariam et sufficientem ad tollendam inconsiderationem culpabilem. Et hæc tam procedunt de peccato veniali, quam de mortali, quia amor beatorum est perfectius, non tantum intrinsece, sed etiam objective, et excludit consequenter quidquid non potest referri in ipsum Deum, et quidquid actuali dilectioni perfecte repugnat, et utrumque horum convenit peccato veniali: et quoad hanc ultimam partem hæc sententia etiam ab Scoto, Gregorio, aliisque non negatur.

13. Alterum quod in eadem sententia continetur exclusivum est, nempe hunc modum ita esse necessarium ad impeccabilitatem beatorum, ut sine actuali amore non possit intelligi, unde fit, si contingat Deum suspendere concursum ad actum amoris manente visione, illam non satis esse ad necessario cavendum omne peccatum : et hoc sensu non tam expresse asseritur ab auctoribus citatis pro hac sententia, insinuatur tamen, quia alias non satis explicarent causam hujus impeccabilitatis. Et potest suaderi sic, quia visio sola ut sic formaliter, et ex parte actus non habet repugnantiam formalem, vel virtualem cum peccato, quia visio est in intellectu, peccatum in voluntate, et quia visio, ut sic, non dicit velle, neque nolle nec formaliter, nec virtute. Deinde, neque ex parte objecti habet quod necessario impediat peccatum, quia fieri potest ut objectum peccati nullo modo cadat sub visionem, neque etiam connexio, vel contrarietas inter illud objectum et objectum visionis. Nec tandem videtur illa visio habere hanc virtutem causaliter, nimirum efficicendo ut homo semper advertat repugnantiam, vel habitudinem, quæ esse potest inter objectum peccati et Deum ipsum visum, quia illa visio non est tendentia in finem sicut amor, neque habet vim impulsivam sicut habet amor, seu voluntas, cujus est applicare cæteras potentias ad suos actus, quia est inclinatio in finem.

14. Atque hinc oritur etiam difficultas circa rationem qua D. Thomas utitur in citato loco, 1, 2, quæstione quarta, art. 4, nimirum, quod voluntas videntis Deum ita se habet ad bonitatem divinam, sicut voluntas se habet absolute ad bonum in communi : unde colligitur quod sicut voluntas nihil potest velle nisi sub ratione boni, ita voluntas videntis Deum nihil potest velle nisi sub ratione divinæ bonitatis : unde tandem concludit, non posse peccare; videtur enim illa proportio non tenere in omnibus prout necessarium est ad vim illationis, nam bonum in communi est universale universalitate prædicationis, bonitas vero divina solum universalitate continentiæ et causalitatis : unde fit ut bonum in communi formaliter includatur in omnibus aliis bonis; bonitas autem divina non ita includitur, et ideo non videtur eadem ratio : nam voluntas quidquid amat, dicitur amare sub ratione boni in communi, non per modum intentionis, et electionis; neque quia feratur in rationem boni sub ratione abstracta, sed solum quia fertur in objectum sub aliqua ratione boni, in qua necesse est illam communem includi : at vero ut feratur in objectum creatum sub ratione divinæ bonitatis, necesse est ut fiat per modum electionis et intentionis, quia una bonitas non includitur in altera, et ideo potest una ad alteram referri ut ad finem: ergo, secluso amore, seu actu circa ipsum finem, nulla est necessitas volendi cætera omnia ut substant illi fini. Ergo vel ratio D. Thomæ est inefficax, vel accommodanda huic opinioni, ita ut sensus ejus sit, esse quidem aliquam proportionem inter illa duo quantum ad hoc, quod sicut voluntas operatur propter bonum, ita voluntas videntis Deum non impedita, nec privata aliqua perfectione sua, operatur propter Deum : quamvis modus et causa hujus proportionis non sit eadem in utroque.

15. Tandem potest specialiter confirmari

hæc sententia in peccato omissionis : nam licet demus quod voluntas videntis Deum, si vult, debeat velle in ordine ad Deum : tamen in cessatione actus, non videtur necessarium ut apponat hanc habitudinem, seu relationem, et alioqui est libera, et secluso amore, nihil est quod illam necessitet ad exercendum actum circa creaturam, quia suppono visionem nihil manifestare de tali creatura : ergo non obstante visione poterit continere actum eo tempore, quo præceptum urget.

16. *Sententia rectius explicans fundamentum conclusionis in num.* 5. — Sed quamvis hæc argumenta difficilia sint, placet tamen tertia sententia, quam, citato art. 4, docet Cajetanus, scilicet ipsam visionem per se ratione sui objecti, nempe summæ bonitatis divinæ, esse sufficiens principium ad excludendum omne peccatum, et potestatem peccandi : nam hæc videtur esse mens D. Thomæ ibi, ut patet ex ratione ejus; possumus autem id quadam experientia facere credibile, nam si quis sit in actuali Dei contemplatione, et præterea si consideret bonitatem ejus, et efficaciter judicet illi esse debitum ut in ipsum omnia referantur, vix potest intelligi quod tunc voluntas actu admittat peccatum aliquod, nisi prius intellectus cesset ab illa : ergo multo magis visio clara ipsius bonitatis Dei potens erit ad continendam in officio voluntatem. Deinde illud objectum sic visum ex se necessitat voluntatem quo ad exercitium ad amorem sui : ergo quamvis demus Deum suspendere concursum, et hac ratione deesse actum, adhuc intelligimus ipsam voluntatem quantum in se est toto impetu naturæ, et charitatis manere propensam ad illud objectum : ergo hoc satis est, ut intelligatur voluntas quoad specificationem necessitari ut nihil velle possit, quod non sit sub divina bonitate contentum, seu actu referri, et ordinari ad illam. Quod tertio sic explicatur ex D. Thoma, 4. contr. Gent., capit. 92, ratione 4, ubi sic argumentatur : Cuicumque sufficit quod habet, non quærit aliquid extra illud : sed videnti Deum sufficit Deus, et hoc videtur per ipsam visionem, alioqui per illam non fieret beatus : ergo nihil potest velle extra Deum, id est, quod non sit Deus, vel ad Deum non pertineat, ac sit referribile in ipsum. Ac fere in idem redit quod in tertia ratione ibidem ait, Deum necessario videri sub ratione boni completi, in quo appetitus conquiescit.

17. *Quarta probatio ac summaria.* — Tandem summa rationum omnium ad hæc duo principia reducitur. Unum est quod per illam visionem in tanta æstimatione et pretio habetur Deus, et bonitas ejus, ut judicetur esse bonum omnibus præferendum, nihilque esse amandum, quod ab illo faciat quoquo modo avertere voluntatem, quodque non sit conforme et consentaneum illi : et hoc significavit Anselmus supra, dicens Angelos beatos non posse peccare, quia vident nihil plus velle posse, quam id, quod sunt adepti. Alterum principium est, illud bonum adeptum divinum, et visionem ejus, tanta efficacia convertere ad se totam animam, et attentionem ejus, ut ex vi illius nunquam possint converti ad volendum aliquid, quod non sit prius regulatum ab eis cum divina bonitate, an sit illud consentaneum sibi, necne, quia ut dixit Augustinus, tractans illud psalm. 35 : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, cum accepta fuerit illa ineffabilis visio, perit quodammodo humana mens, et fit divina :* atque ita inebriatur ab ubertate domus Dei, et ideo in omnibus, quæ amat, respicit Deum ipsum, et confert quidquid amandum est cum bonitate ejus, ut illud tantum amet, quod est illi consentaneum.

18. Dices, ex his omnibus ad summum probari, durante visione non posse committi peccatum, ita ut illa duo simul in eodem instanti permaneant : non tamen probari, fieri non posse, ut is, qui videt Deum, peccet, et peccando amittat visionem, ita ut primum esse peccati sit primum non esse visionis : sicut etiam gratia ex natura rei est incompossibilis cum peccato, ita ut non possint esse simul, et nihilominus qui est in gratia, potest peccare amittendo gratiam in instanti, quo peccat. Item non est dubium quin possit aliquis videre Deum, aliquo tempore, et in ultimo instanti ejus privari visione, et in eodem peccare. Respondetur, rationes factas eadem proportione applicatas probare, cum, qui videt Deum, non posse amittere visionem ratione peccati, ita ut intelligatur prius natura peccare, quam amittat visionem, quod necessarium esset ad veritatem illius causalis, *Perdit visionem qui peccat,* nam hic fit visionem de se esse inefficacem, et insufficientem ad impediendum peccatum, et, ut ita dicam, posse vinci a peccato, quando quidem peccatum fuit causa excludendi illam, et prius natura intelligitur commissum, quam visio exclusa : ostensum est autem visionem de se talem esse, ut non det locum peccato : et ideo non est simile illud exemplum de gratia, sed potius confirmat quod dictum est, nam habitualis gratia secun-

dum se non est per se efficax ut omnino impediat peccatum ex necessitate, et confirmet in bonum : et ideo fieri potest ut per peccatum excludatur : neque etiam est eadem ratio in alio exemplo, quia si Deus prius natura tollat visionem, jam non vincitur visio per peccatum, et ideo si alioqui voluntas naturæ suæ relinquatur, non est repugnantia quod tunc peccet.

19. Ex his facile respondetur ad difficultates positas in confirmatione primæ sententiæ. Ad primam positam in numero 13, dicitur, quod licet actualis amor moveat, et impellat in genere causæ efficientis, tamen summa Dei bonitas clare visa movet sufficienter in suo genere, scilicet in genere finis, et voluntas ac tota anima saltem impetu naturæ est in illam propensa, et per visionem etiam excitatur ut nihil amet nisi in ordine ad illam bonitatem : et hoc satis est ut voluntas nunquam possit deficere. Ad secundam difficultatem, quæ est circa rationem D. Thomæ respondetur, proportionem in hoc consistere, quod sicut bonum in communi, vel secundum se, vel prout in singulis bonis inclusum sufficienter movet in genere finis, et supposito naturali impetu voluntatis, necessitat illam ut nihil velle possit nisi ut contentum sub ratione boni : ita etiam bonitas Dei clare visa in eodem genere finis habet eamdem efficaciam respectu voluntatis toto impetu naturæ propensæ in ipsum, licet hæc efficacia oriatur ex diversis principiis, quod nec D. Thomas negat, nec rationi ejus obstat. Ad tertiam de omissione respondetur eadem proportione, nam quando aliquid est voluntarie omittendum, ipsamet Dei visio necessitat, ut prudenter prius consideretur an omittendum sit, et consequenter an actus oppositus omissioni, qui efficiendus proponitur, habeat necessariam connexionem cum divina bonitate, necne, et tunc necessitatur voluntas ad id volendum quod judicatum est necessarium, juxta divinam voluntatem, seu bonitatem.

20. Hinc vero oriebatur illa difficilis quæstio, quomodo in beatis maneat libertas, præsertim respectu actuum præceptorum, et maxime posito actuali amore Dei necessario : quam tractat Anselmus, in dialogo de Libero arbitr., et Augustinus, in Enchirid., cap. 105, et 22, de Civitat., cap. ult., qui contenti sunt respondere, eo beatos magis liberos esse, quo sunt a peccato liberiores : sed hæc videtur æquivocatio verbi. Resolutio est, in eo casu vel non esse magis liberos ad obediendum, quam ad amandum, vel certe libertatem esse positam in hoc, quod possunt varios actus exercere, et sub diversis rationibus, et motivis operari ad præceptum implendum : unde fit ut liberum eis sit hunc vel illum actum elicere, quod satis est ut in re ipsa actus semper sit liber : quod latius tractavi, 3 part., quæst. 18, disput. 39, ad quod conducit etiam disputatio trigesima septima.

21. *An saltem de potentia absoluta possit esse actuale peccatum cum visione.*—Sed supersunt duo, quæ inquiri possunt. Primum est, an saltem de potentia absoluta fieri possit, ut beatus peccet : nam quæ hactenus dicta sunt ad summum probant ex natura rei, potest autem sæpe Deus facere, ut quæ natura sua repugnant in eodem subjecto, per suam potentiam simul in illo conjungantur. Respondetur, hoc nullo modo fieri posse, primo quia si adsit amor, est specialis repugnantia propter contrarietatem inter amorem et peccatum : et licet in aliis contrariis fieri possit ut interdum sint simul, tamen in actibus vitalibus existimo habere specialem repugnantiam, quia unus destruit objectum alterius, et ideo involvunt immediatam contradictionem, ut significavit D. Thomas, 4, contr. Gent., capite 92, ratione 2. Deinde etiam secluso actuali amore in aliis, quæ natura sua repugnant, ut per divinam virtutem conjungantur, necesse est ut ad illa Deus speciali modo operetur, vel conservando effectum, vel confortando, seu necessitando causam secundam ad agendum ; non potest autem Deus hoc præstare in peccato, quia non potest voluntatem speciali modo movere ad illud committendum, et aliunde non potest privare suam bonitatem clare visam illa efficacia, quam habet ad attrahendam ad se voluntatem : neque etiam potest privare voluntatem naturali impetu ad ipsum, et ideo non potest tollere principia unde oritur hæc repugnantia, neque aliquid efficere, quo impediatur.

22. Dices : Posset Deus impedire, seu non concurrere cum hujusmodi homine vidente ipsum ad considerandam repugnantiam, quæ est inter actum peccati et divinam bonitatem. Respondetur, hoc imprimis non esse consentaneum divinæ bonitati : deinde posito illo casu talem inconsiderationem non esse voluntatem, neque culpabilem, et ideo quamvis ratione illius esset materialis defectus in voluntate, non imputaretur ad culpam, quandoquidem non esset tali homini potestas ad perfecte deliberandum ea quæ necessaria sunt ad vi-

tandum talem defectum. Objiciunt alii, nam posset Deus hominem actualiter peccantem ad se videndum elevare, sed tunc simul esset peccatum cum visione : ergo. Respondetur negando minorem, in eo enim casu primum esse visionis, esset primum non esse peccati ; neque enim posset Deus necessitate voluntatem ad perseverandum in actu peccati ; vel certe si necessitaret, jam non esset peccatum ; neque etiam potest voluntas libertate sua magis conservare actuale peccatum simul cum visione, quam inchoare illud, eadem enim est utriusque ratio.

23. *An possit saltem habituale peccatum cum visione conservari.* — Hinc secundo et ultimo inquiri potest in hoc dubio, an de potentia absoluta possit Deus saltem efficere, ut simul cum visione maneat peccatum habituale : quibusdam enim videtur hoc etiam implicare contradictionem, vel quia visio ex se, et natura sua facit voluntatem rectam, vel quia repugnat Deo tantum donum tribuere homini iniquo, et sibi inimico, cum *odio sint Deo impius, et impietas ejus.* Sap. 14. Item, quia alias talis homo et esset beatus, quia haberet visionem Dei ; et non esset beatus, quia esset in peccato. Aliis vero videtur hoc fieri posse de potentia absoluta, Medinæ, citato articul. 4, concl. 3, significat, Durando, in 4, dist. 49, quæstione quarta, et mihi videtur probabilius, quia neque physice, neque moraliter invenio repugnantiam, seu contradictionem. Physice dicuntur ea repugnare, quæ in propriis, seu intrinsecis rationibus, et formalibus affectionibus contradictionem involvunt ; hoc autem non reperitur in præsenti, quia visio formaliter tantum est perfectio intellectus, et non redundat necessario in essentiam animæ, vel voluntatem, in quibus peccatum formaliter existit, quatenus includit privationem gratiæ et aversionem voluntatis.

24. Dices : licet non sit necessarium posita visione infundi gratiam in essentiam animæ, tamen necesse est, ut ex vi visionis sit debita talis gratia : ergo etiamsi maneat carentia gratiæ : ergo etiamsi maneat carentia gratiæ, tamen non poterit manere sub ratione privationis, sed tantum sub ratione puræ negationis : ergo non potest sub ratione culpæ manere. Respondetur imprimis, non proprie deberi gratiam ratione visionis ; sed potius visionem deberi ratione gratiæ : proprie vero dicendum visionem natura sua supponere gratiam ; non est autem repugnantia quod homo ratione culpæ sit dignus carentia gratiæ, et visionis, quæ ad illam ex natura rei debetur dignitate, seu debito morali, et tamen quod Deus non ablata ipsa culpa det aliquod donum homini, etiam si sit illo indignus, et tunc carentia gratiæ non tantum duraret in ratione negationis, sed etiam privationis, quia esset homini voluntaria per relationem ad actum præteritum, et esset debita debito morali ratione culpæ nondum remissæ : nec repugnant simul hæc duo, scilicet quod aliqua forma quodammodo sit debita naturaliter secundum proportionem ad naturam, vel ad aliquem actum, et tamen quod privatio ejus sit alio titulo debita debito morali ratione culpæ. Atque etiam hæc ratio procedit de voluntate, cujus obliquitas non necessario tollitur formaliter per visionem : neque obstat quod posita visione necessario constituitur voluntas in eo statu, in quo non potest peccare, quæ videtur summa ejus rectitudo, per quam tollitur omnis relatio, et moralis conversio ad peccatum, hoc, inquam, non obstat, quia illa rectitudo ex visione provenit quasi objective tantum ; et ex parte voluntatis solum est quædam inclinatio naturalis ad bonum : per hæc autem non destruitur formaliter moralis habitudo, seu conversio ad peccatum commissum non retractatum, neque remissum : maxime, quia ipsa actualis dilectio non habet formalem, et immediatam repugnantiam cum habituali culpa : ergo multo magis illa aptitudinalis, seu objectiva rectitudo voluntatis non est immediate repugnans cum culpa habituali physice : igitur nulla est in hoc implicatio contradictionis ; moraliter autem videtur illud repugnare, quia involvit aliquid turpe, seu honestati contrarium, quale est mentiri Deum, et hujusmodi etiam repugnantia non est in præsenti, quia licet Deus odio habeat peccatorem, ut peccator est, id est, culpam ejus detestando ; potest tamen amare eum, qui peccator est, eique benefacere non tantum naturalia dona, sed etiam supernaturalia conferendo ; sicut nunc dat peccatori fidem, et spem, et interdum donum prophetiæ, et alia similia, posset ergo similiter dare visionem, maxime pro aliquo tempore, in quo nec contra justitiam faceret, cum sit dominus donorum suorum, neque contra aliquam aliam virtutem, quia si id vellet facere, non deesset Deo honesta aliqua ratio, propter quam id faceret. An vero in eo casu dicendus esset ille homo beatus, necne, quæstio esse potest de modo loquendi : dici tamen posset fore tunc beatum quoad essentiam, non vero quoad statum et perfectionem beatitudinis, quæ requi-

rit omnium bonorum aggregationem, ut in suo statu perfecto constituta sit.

SECTIO II.

Quibus virtutibus ornetur voluntas Beatorum.

1. *Prima dubitandi ratio.—Secunda ratio.*— Ratio dubii oritur primo ex dictis præcedenti sectione, nam si voluntas illa peccare non potest, nulla indiget virtute, quia virtus circa difficile versatur : in illo autem statu nulla difficultas est in bono operando. Secundo, esto sit tibi necessaria aliqua virtus, sufficiet charitas, tum quia beati omnia operantur perfectissimo modo : ergo immediate referunt omnia in Deum, ut finem supernaturalem : ergo sufficit illis charitas ad supplenda omnia : tum etiam, quia in illis non est spes, neque virtutes morales, quia non exercent actus earum, præsertim temperantiæ et fortitudinis, quia neque habent pericula, in quibus fortiter se gerant, neque passiones alias quas vincant.

2. *Quæstio trimembris. — Durandi opinio quoad duo priora membra.* — In hac quæstione tria inquiri possunt. Primum an beatus retineat in patria omnes habitus virtutum, quos habuit in via. Secundum, an exerceat actus eorum. Tertium, an habeat virtutem aliquam, cujus non est capax in via. Circa primum et secundum multa dici possent, tamen quia aliis locis tractari solent, breviter expediam. Est ergo quorumdam opinio, in patria non manere virtutes omnes morales, quæ sunt in via : sic Durandus, in 3, d. 33, quæstion. 4, nam quædam ex his virtutibus (inquit) sunt in appetitu sensitivo, ut fortitudo et temperantia, et hæc non manent in anima separata, quia non manet subjectum earum : nec necessarium putat reparari in resurrectione, quia non existimat fieri posse, ut eadem numero restituantur, neque oportere, ut aliæ numero distinctæ infundantur, cum ibi non sint necessariæ ad exercendos actus, neque ad mortificandas passiones, quæ in corporibus gloriosis erunt pacatissimæ. De virtutibus autem voluntatis concedit quoad habitus manere in patria, si acquisitæ sunt in via, quia subjectum earum manet, et non habent a quo corrumpantur : negat tamen ibi exercere actus suos, sed manere solum ad ornatum : et in hoc ultimo cum Durando sentiunt aliqui Thomistæ.

3. *Communis opinio et vera. — Primum pronuntiatum pro habitibus virtutum.* — At vero communior sententia est, voluntates beatorum perfici omnibus virtutibus, et exercere aliquos actus earum : quod si quæ ex his virtutibus sunt in appetitu sensitivo, eas dicunt etiam futuras in beatis, quando in eis fuerit appetitus sensitivus, quod erit post resurrectionem. Hæc est sententia D. Thomæ, 1, 2, quæstion. 67, art. 1, ex Augustino, 14, de Civitate, cap. 9, idem D. Thomæ in 4, dist. 14, quæst. 1, art. 3, quæst. 3, Alensis, 4, part., quæst. 98, memb. 3, art. 3, § 1, qui adducit Augustinum, lib. 6, Musicæ : idem sentiunt alii tum in 4, dist. 14, et in 3, dist. 33, præsertim Bonaventura, quæst. 6, Richardus, art. 1, quæst. 6, Gabriel, quæst. 1, art. 3, dub. 3. Quæ sententia vera est, et sic explicanda. Nam primo dicendum est, omnes habitus virtutum qui sunt, vel esse possunt in voluntate viatorum, manere in voluntate quantum ad substantiam, seu entitatem eorum. Ratio est, quia omnes istæ sunt virtutes, et perfectiones simpliciter, neque beatitudo includit perfectionem aliquam quæ hanc excludat : nam potius beatitudo de se requirit omnem suppositi perfectionem ad suum complementum, neque hæ virtutes in formali et essentiali sua ratione includunt aliquam imperfectionem perfectioni beatitudinis repugnantem : et ideo dixit D. Thomas manere virtutes morales in beatis quoad formale earum. Quod sic probatur secundo, quia omnes hæ virtutes respiciunt bonum honestum ut sic, et inclinant, atque afficiunt voluntatem ad tale bonum, et de se augent virtutem operandi recte circa illud : hoc autem totum ad perfectionem spectat : atque hoc magis constabit ex sequentibus.

4. *Secundum pronuntiatum pro actibus.* — Secundo dicendum est, omnes has virtutes posse exercere aliquem actum in beatitudine, alioqui videri possent superfluæ, neque fere esset major ratio, ob quam illæ manerent potius quam fides, imo non essent censendæ virtutes, ac perfectiones simpliciter, si in opposito, ac perfectissimo statu nihil possent operari. Ratione sic declaratur, quia sicut voluntas essentialiter est appetitus tendens in bonum, cujus primarius actus est amor, ad quem alii consequuntur, ita virtutes voluntatis, quæ illam perficiunt modo illi accommodato, sunt veluti affectiones quædam optimi, quod est honestum : ergo primario inclinant illam ad amandum hujusmodi bonum, et consequenter ut illud desideret, si illo caret, et illud exequatur, saltem si potest, et oportet, vel illo gaudeat, si jam illud possidet : ex quibus actibus saltem amor et gaudium tales sunt, ut nullam

includant imperfectionem : possunt ergo haberi in quocumque statu perfectissimo circa quodcumque bonum sub quocumque honesto motivo : ergo nulla potest excogitari virtus in voluntate, quæ non possit habere actum perfectum in beatitudine. Quod posset inductione explicari, nam hoc supra explicatum reliquimus in virtute spei, quæ maxime videri posset repugnare statui beatorum. Atque idem est de fortitudine : nam martyr, verbi gratia, maxime gaudet quod se fortiter gesserit in tolerandis doloribus, et superandis periculis, qui actus si fiat ex motivo et honestate illius virtutis, ad fortitudinem spectat : sic etiam D. Thomas, in 4, ubi supra dixit, manere pœnitentiam in beatis, qui licet non doleant de peccatis commissis, gaudent tamen de satisfactione Deo facta et remissione consecuta.

5. *Tertium pronuntiatum limitans secundum.* — Tertio dicendum, has virtutes non posse in patria exercere omnes actus, quos efficiunt in via. Patet simili inductione in spe et pœnitentia : et idem est de temperantia et fortitudine, de quibus propterea dixit D. Thomas non manere, quia non manet omnino illa materia, circa quam possunt exercere aliquos actus. Et hæc est ratio hujus assertionis, scilicet quia hic aliqui sunt hujusmodi actus, qui includunt, vel supponunt imperfectionem ex parte objecti, scilicet vel absentiam alicujus boni, vel præsentiam alicujus mali.

6. *Primum corollarium ex dictis.* — Atque hinc intelligitur primo, quando aliquæ ex his virtutibus negantur esse in beatis, ut in aliquo sensu hoc verum sit, non esse intelligendum de ipsa virtute secundum se, et quoad entitatem ejus, sed ut connotat habitudinem ad aliquem actum imperfectum cum proxima aptitudine, et dispositione ad faciendum illum, sic enim non est spes in beatis, etc. Et eodem modo negari potest quod sit in eis continentia, quia hæc vox significat virtutem in statu imperfecto : sicut etiam simpliciter negari potest quod maneat in beatis potestas peccandi, etsi maneat voluntas creata, quia non manet jam ita disposita ut possit deficere. Quod si quis credat, habitum virtutis per diversum modum gradus, seu entitatis partialis esse principium diversorum actuum ; consequenter dicere posset manere secundum eum gradum, vel entitatem, quæ est principium actus perfecti, non vero quoad alium gradum, vel partialem entitatem, quæ est principium actus imperfecti, et repugnantis illi statui ; tamen quia communius est, eumdem habitum indivisibiliter esse principium omnium actuum, præsertin cum illi actus inter se sint ita connexi, et unus ex alio oriatur ; ideo verius est, habitum quidem in se eumdem omnino esse, et durare, et solum ob diversum statum, diversamque objecti applicationem, et repræsentationem diversos actus exercere, et in ordine ad illos diversas denominationes recipere.

7. *Secundum corollarium.* — Colligitur secundo, manere in beatis non tantum virtutes per se infusas, sed etiam acquisitas, quæ vel conservantur, si in via fuerunt acquisitæ, vel per accidens infunduntur, vel perficiuntur, si quid eis deerat, sicut supra dixi, disp. 8, sect. 2, de scientiis naturalibus, quia in eo statu debet esse natura omni ex parte perfecta, non solum gratuita, sed et connaturali perfectione. Atque eadem ratione idem dicendum censeo de habitibus appetitus, si qui in illo sint ; nam proprie, virtutes omnes etiam morales sunt primario in voluntate : quia ratio est eadem scilicet, quod appetitus, et omnes potentiæ sensitivæ debent in eo statu esse perfectæ omni perfectione sibi connaturali et proportionata. Item, quia ibi erunt perfectissimæ delectationes sensibiles, quibus beati utentur moderatissime, et secundum rectam rationem : neque refert quod ibi erunt omnes appetitus passiones moderatæ, et subordinatæ rectæ rationi, nam hoc ipsum fiet per intrinsecam virtutem et perfectionem, quia hic modus melior et perfectior est. Propter quam rationem dixi in materia de Incarnatione, disput. 19, has virtutes esse in Christi humanitate, sicut etiam fuerunt in Adamo in statu innocentiæ.

8. *Tertium corollarium.* — Tertio infertur, etiam esse futura in beatis illa tria Spiritus sancti dona, quæ ad voluntatem spectant : quod probari potest eadem ratione proportionaliter. Solum posset esse dubitatio de timore, de quo videri possunt quæ de Christo Domino dixi in citata materia, disp. 20, sect. 2, eadem enim est ratio de cæteris beatis.

9. *Circa tertium membrum quæstionis in num. 2, aliquorum opinio.* — Circa tertium punctum hujus quæstionis positum in n. 2, est opinio Richardi, in 4, d. 49, articulo 3, quæstione 7, qui tribuit beatis specialem virtutem, seu habitum voluntatis, quem ponit inter dotes animæ, quem dicit esse ad eliciendum actum securitatis : hunc enim existimat esse actum voluntatis, quatenus in ea est ratio irascibilis ; nam versatur, inquit, circa Deum ut est objectum summe bonum, et directe opponitur timori. Sic fere Bonaventura ibi a. 1,

quæst. 5, licet differat, quia non vocat illum actum securitatem, sed tensionem, seu comprehensionem. Ocham etiam et alii idem sentiunt: sed ego nullum video fundamentum.

10. Quare probabilius existimo nullum virtutis habitum infundi beatis in voluntate, qui non potuerit esse in eisdem in statu viæ quantum ad substantiam et entitatem ipsius habitus. Ratio est, quia omne honestum bonum, quod per visionem repræsentatur voluntati, potest etiam per fidem proponi, si non ad fruendum, saltem ad amandum et desiderandum, quia voluntas potest ferri in bonum secundum se, vel in bonum absens quacumque ratione cognitum: ergo voluntas in via est capax cujuscumque virtutis, quæ circa bonum honestum versetur: unde cum alias justitia, quæ per gratiam et cum gratia infunditur, sit essentialiter perfecta et integra, cum ea infunduntur voluntati omnes virtutes, quæ illam possunt perficere in ordine ad dilectionem cujuscumque boni honesti. In quo est magna differentia inter intellectum et voluntatem, quia status viæ, et status patriæ primo ac per se distinguuntur ex parte intellectus videntis, vel credentis, quia actus sunt essentialiter diversi, et requirunt omnino principia diversa, et ideo necesse est in intellectu aliquod lumen infundi in patria, quod non infunditur in via: in voluntate autem id non est necessarium, quia rectitudo voluntatis supponitur, et per se non differt essentialiter ab ea, quæ est in patria, sed solum perficitur vel accidentaliter, vel ex parte objecti consecuti; neque actus ille securitatis, vel consecutionis est proprie actus distinctus, qui requirat specialem virtutem in voluntate: nam tentio, vel comprehensio, ut supra, disputatione 8, sectione 4, dictum est, vel solum est actus intellectus, vel si aliquo modo ad voluntatem spectat, nihil aliud est, quam uniri Deo per amorem perfectum : securitas vero, ut infra, disp. 14, latius, ex parte intellectus est cognitio perpetuitatis beatitudinis, et divinæ voluntatis, ac promissionis, vel carentia timoris, quæ nullum specialem actum dicit, vel perfectus amor, ac delectatio, quia circa beatitudinem sic proportionatam voluntas fertur sub ratione boni, et non desiderando, nec sperando: ergo amando, vel gaudendo de bono divino, vel de proprio commodo, et ad hos actus sufficiunt virtutes, seu habitus supra explicati: omnis autem alius actus est excogitatus sine fundamento, nam cum voluntas sit essentialiter appetitus, non potest ferri in bonum, nisi per modum affectus, vel appetentis; ergo per amorem, vel gaudium.

SECTIO III.

Utrum voluntas Beati necessario habeat complementum omnium desideriorum suorum.

1. Ratio dubii est primo, quia in ipsamet essentiali Beatitudine non habet beatus quidquid perfectionis haberi potest : ergo semper habet quod amplius desideret, nec potest beatitudo ipsa omnino hoc desiderium excludere: quomodo posset intelligi illud 1, Petri 1 : *In quem desiderant Angeli prospicere :* quia semper desiderant magis, ac magis videre. Secundo in cæteris bonis non semper habent Beati perfectionem completam, nam imprimis deest illis corporis beatitudo, quam desiderant, ut colligitur ex Apocal. 6, et idem dici potest de aliis bonis externis, ut est societas aliquorum, et salus eorum, quos amant, etc., qua ratione in Angelis sanctis sicut interdum est oratio, quæ non impetrat, ita possunt esse desideria quæ non implentur: et anima Christi Domini, præsertim tempore viæ, fuerunt similia desideria, quamvis tunc fuerit beata : ergo beatitudo non omnino excludit hunc actum, neque omni ex parte satiat voluntatem. Et ratio adjungi potest, quia beatitudo non necessario secum affert aggregationem omnium bonorum, quæ voluntas appetere potest.

2. In contrarium est doctrina Augustini, 13, de Trinit., cap. 5, dicentis : *Omnes Beati habent quod volunt, quamvis non omnes, qui habent quod volunt, continuo sint Beati :* unde concludit illam sententiam : *Beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult*, et, cap. 7, subjungit : *In illa beatitudine perfecta quidquid ambitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit.* Eamdemque doctrinam habet D. Thomas, art. 4, quæst. 5, et sumitur ex Aristotele, 1 Ethic., cap. 7, dicente felicitatem esse *perfectum bonum sufficiens, et nullius rei indigens*, quod repetit libr. 10, cap. 6. Imo Scriptura sacra videtur hoc sæpe docere, psalm. 16 : *Satiabor cum apparuerit gloria tua*, et aliis locis, quæ supra, disp. 9, sect. 3, de gaudio et delectatione dicta sunt. Ratio est, quia desiderium, quod non impletur, affligit animam, et supponit imperfectionem, nam est de bono nondum habito, quod bonum vel est desideranti conveniens secundum præsentem statum, vel non : si est, quomodo deesse potest beato? Si non est, quomodo potest ab illo desiderari,

cum non possit nisi ordinatissimos actus habere? Tandem qui desiderat, adhuc est in via; beatitudo autem habet rationem ultimi termini : ergo necesse est secum afferat complementum omnium desideriorum.

3. In hac re id, quod probant rationes posteriori loco factæ, absolute, et simpliciter loquendo, verum est : indiget tamen explicatione et limitatione : unde est advertendum, sermonem esse posse vel de voluntate ut tendit in ipsum objectum beatificum, seu formalem consecutionem ejus, vel ut tendit in alia bona, vel sua, vel totius suppositi, vel aliorum, qui ad ipsum aliquo modo pertinent. Rursus dupliciter intelligi potest beatitudinem afferre complementum desideriorum, uno modo per se ipsam, alio modo radicaliter ut causa illorum : unde fit ut dupliciter possimus loqui de beatitudine, uno modo ratione essentiæ illius, alio modo ratione status, qui includit omnem perfectionem concomitantem essentiam.

4. Dicendum primo, beatitudinem per seipsam, ac formaliter satiare voluntatem quatenus tendere potest in ipsum objectum beatificum, seu consecutionem ejus. Hoc est per se manifestum, et maxime probatur argumentis secundo loco factis, neque contra hoc procedit prima ratio dubitandi proposita, quia licet secundum remotam capacitatem quilibet beatus sit capax majoris perfectionis, tamen secundum proximam unusquisque habet, quantum habere potest, quantumque sibi debetur, et ideo nihil amplius desiderat, præsertim cum habeat voluntatem suam omnino conformem divinæ voluntati, et videat secundum divinam ordinationem, et providentiæ rationem talem beatitudinis gradum sibi destinatum : est ergo illo contentus, neque amplius desiderat. Nec verba illa ex epistola Petri citata habent illum sensum, sed eis indicatur quanto gaudio et affectu beati semper videant Deum, ut ibi omnes exponunt, et optime Beda, t. 8, lib. Var., quæst. 9.

5. Secundo dicendum est, essentialem beatitudinem non implere per seipsam formaliter omnem appetitum seu desiderium beati. Ita Scotus, in 4, d. 49, quæst. 6, art. 1, existimat tamen id esse contra D. Thomam, sed sine causa, ut ait Cajetanus, 1, 2, quæst. 5, art. 4, quia nunquam divus Thomas oppositum docuit, ut patet in illo art., et in 4, d. 49, q. 1, art. 1, quæst. 4, et res est adeo clara, ut vix possit esse de illa controversia : quia, ut sæpe dictum est, formalis beatitudo non est aggregatio bonorum omnium, quæ inesse possunt beato, et quæ ab illo desiderari possunt : ergo præter illam formalem beatitudinem appetit beatus aliqua alia bona : ergo sola ipsa per se ac formaliter non satiat omnem appetitum beati.

6. Tertio dicendum, beatitudinem constituere hominem in eo statu, in quo habeat complementum omnium desideriorum suorum, atque ita radicaliter, et quasi fundamentaliter beatitudinem afferre hanc perfectionem, quamvis non simul, nec pro quovis tempore illam afferat, sed opportuno tempore juxta ordinem divinæ providentiæ. Priorem partem hujus assertionis probant argumenta quæ in n. 2 allata sunt, et facile probari potest ex dictis, disp. 6, sect. 3, de essentia beatitudinis : nam essentia rei est radix, et fons omnium proprietatum et perfectionum, quæ tali rei debentur : ergo similiter, etc. Posteriorem vero partem hujus assertionis probant rationes dubitandi in principio positæ.

7. Sed advertendum est, quod licet status beatitudinis, si omni ex parte completus sit et perfectus, requirat etiam hanc perfectionem omni ex parte consummatam : tamen interdum reperiri essentialem beatitudinem absque perfectione completa illius status, ut nunc est in animabus beatis, quibus adhuc deest illa perfectio, quæ ex conjunctione ad corpora in illas redundabit, quia secundum divinæ providentiæ ordinem non fuit expediens simul beatificari totum hominem corpore et animo constitutum : quamdiu ergo status ille non est completus in qualibet perfectione intrinseca, vel extrinseca, potest intelligi in animabus beatis aliquod desiderium nondum completum, quia hoc non est contra essentialem beatitudinem, neque includit imperfectionem ejus, sed accidentalis tantum beatitudinis, ut infra dicemus, disp. 13, sect. 1, n. 1.

8. *Desideria non sollicitant beatum.* — Est etiam advertendum, ut secundam rationem in contrarium factam obiter dissolvamus, hoc desiderium, quod interdum potest esse in beatis, etsi sit de bono nondum habito in reipsa, tamen si absolutum est desiderium et efficax, quantum est ex parte beati, semper esse de bono suo tempore opportuno infallibiliter obtinendo : pro quo tempore a beato desideratur, et non antea, nam semper habet hoc desiderium juxta mensuram divinæ voluntatis, et subordinatum illi. Unde fit, ut ex tali desiderio nulla anxietas oriri possit, quia dilatio illius non est involuntaria, neque etiam est aliquis timor, quod suo tempore implendum

non sit, ex quibus oriri solet, ut desiderium non impletum affligat animam : est ergo ille actus per modum simplicis affectus habendi tale bonum convenienti tempore, quod etiam quodammodo censetur præsens in radice, et infallibili spe : quod si quæ videntur esse desideria in beatis de rebus, quæ nunquam fient, verbi gratia, de salute amici, qui non salvabitur, illa non sunt absoluta, nec simpliciter efficacia ex parte beatorum, sed solum sunt simplices affectus subordinati divinæ voluntati et providentiæ, quam magis cupiunt in omnibus rebus impleri; et ita id, quod juxta divinam voluntatem absolutam in hujusmodi rebus fit, est etiam magis conforme voluntati beati. De qua re videri possunt quæ in simili materia dixi tractando de voluntate Christi, 3 part., quæst. 8, disput. 38, ubi multa, quæ dicta sunt de actibus voluntatis Christi, applicari possunt ad voluntatem beatorum.

9. *Nec malum præsens illum contristat.* — Atque ex his a fortiori sequitur beatos non esse capaces tristitiæ, loquendo ex natura rei, et seclusis miraculis : quia si non possunt carere aliquo bono sibi debito et proportionato, multo minus possunt habere aliquod malum præsens, quod est proprium objectum tristitiæ, præsertim quia ex vi visionis beatæ tanto gaudio afficiuntur, et in tanto pretio habent illud bonum, quod possident, ut cætera omnia, quæ illi bono contraria sunt, quasi pro nihilo ducant. Rursus si aliqua mala interdum commiserunt, jam nullo modo illa considerant ut præsentia, sed abolita, et ideo licet ea odio habeant, non tamen dolent de eis, sed potius gaudent de illis bonis, quæ occasione illorum malorum Deus in eis est operatus. Denique cum in omnibus habeant suam voluntatem conformem divinæ, et omnia considerent sub ordine divinæ providentiæ, nihil est, quod eos contristet, sed potius valde delectautur contemplantes divinam sapientiam, et admirabilem providentiam in ipsis etiam malis, quæ in aliis fieri contingunt. Sic igitur est voluntas beatorum in omnibus perfecta.

DISPUTATIO XI.

DE DOTIBUS, AUREOLIS, ET FRUCTIBUS ANIMÆ BEATÆ.

In hac disputatione nulla fere nova res explicanda occurrit, quæ ad essentialem beatitudinem spectet, tamen ad materiæ complementum, et intelligendos theologos, qui de hac re scribunt, oportet explicare quasdam metaphoricas locutiones, quibus hæc beatitudo animarum sanctarum explicata est, et nonnihil etiam addere de accidentali gloria earum.

SECTIO I.

Utrum sint aliquæ dotes in anima beata, et quid, et quot sint.

1. *Quid in præsenti significet Dos.* — Circa primum supponenda est metaphora hujus vocis, *Dos*, quia interdum habet generalem, et absolutam significationem, quomodo quælibet perfectio, et ornamentum viæ dicitur dos ejus : sic enim qui pollet ingenio, etc., dici solet ornatus magnis dotibus. Interdum vero sumitur hæc vox ex speciali metaphora matrimonii, id enim quod datur sponsæ in matrimonio ad sustentanda illius onera, solet dotis nomine appellari, et hinc translata est metaphora ad animam beatam, ut D. Thomas, in 4, dist. 49, art. 1, et ibi cæteri theologi, et habet fundamentum in Scriptura sacra, nam unio animæ cum Deo per charitatem, et justitiam desponsatio dicitur, 2, Cor. 11 : *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo*, et Ephes. 5 : *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia* : et idem dici potest de quacumque anima sancta : hoc autem spirituale matrimonium in statu viæ, quantum est ex vi ejus, non est omnino indissolubile, in patria vero fit omnino irrevocabile, et tunc proprie traducitur sponsa in domum sponsi. Et ideo theologi hanc metaphoram prosequentes addiderunt, tunc specialiter dotari, et ornari vel a Deo, ut a patre, vel a Christo, ut a sponso, non ad sustinenda onera illius matrimonii, quæ nulla sunt, sed ut condigne fruantur illo statu, de quo Apocal. 21, dicitur : *Vidi civitatem sanctam Jerusalem novam sicut sponsam ornatam viro suo.*

2. *Primum consectarium ex data explicatione, quando dentur dotes.* — *In anima Christi et Angelis cur non sint dotes proprie.* — Ex hac vocis explicatione facile intelligitur primo, dari dotes in animabus beatis quando dantur illis perfectiones, et dona illi statui, ac sponsationi spirituali accommodata. Solum est quod possit inquiri, quia sequitur etiam in anima Christi, et Angelis ponendas esse dotes, quod theologi non admittunt. Respondetur, quoad rem significatam non esse dubium quin tota illa perfectio, quæ in puris hominibus vocatur dos, sit in Christo et Angelis : metaphora au-

tem dotis non ita proprie illis accommodatur, ut D. Thomas docet, citato loco, art. 3 et 4, quia si in Christo consideretur unio naturarum, non habet proprie rationem desponsationis, quæ solet esse inter personas distinctas, et ejusdem naturæ specificæ : si vero consideretur unio inter Verbum et humanitatem, est etiam alterius ordinis, et non est etiam ibi similitudo in natura; atque eadem ratione non dicuntur Angeli proprie desponsari Deo ut Deo, neque Christo ut homini, quia non sunt ejusdem naturæ, et propterea cessat metaphora dotis, etsi facile etiam extendi possit, quia etiam anima interdum dicitur desponsari Deo, ut Deus est, quatenus *qui adhæret Deo, unus spiritus fit cum eo*, et hoc modo convenit Angelis, et suo modo animæ Christi.

3. *Secundum consectarium de quidditate dotium. — Dotem esse habitum probabile est.*— Colligitur secundo quid sint istæ dotes, sunt enim illæ perfectiones, quibus anima ornatur, ut uniatur Deo : solet autem a theologis inquiri an sit habitus vel actus : quod sint habitus, docet D. Thomas, d. dist. 49, quæst. 4, art. 2, et art. 5, quæst. 2, et sequitur ibi Richardus, art. 3, quæst. 7, Paludanus, quæst. 8, artic. 3, et alii : estque satis probabile si consideremus metaphoram : nam dos significat usum aliquem, seu facultatem ad utendum : ergo in anima beata dos non significat operationem, quæ est per modum usus, sed dispositionem, vel facultatem, quæ datur ad bonum usum : sicut etiam in corporibus gloriosis dicuntur futuræ dotes, quæ non sunt operationes, sed qualitates, vel facultates, quibus corpus illud est aptum ad operationem, vel in se est recte dispositum.

4. *Probabile esse operationem.* — Alii volunt esse operationes, quod sentit Bonaventura, d. 49, art. 1, q. 5, et Soto, quæst. 4, art. 3. Rationes ejus non sunt magni momenti, nam in eo, quod assumit, lumen gloriæ non posse vocari dotem, petit principium, et aperte est contra D. Thomam, supra ad 3, quod etiam ait, respectu fruitionis non dari habitum qui sit principium ejus, falsum est, nam juxta sententiam ipsius, qui ponit fruitionem in intellectu, lumen gloriæ est principium ejus : juxta veram autem sententiam jam nos supra, d. 9, sect. 3, assignavimus in voluntate habitum, a quo elicitur fruitio. Ratio esse potest, quia dos hic significat perfectionem omnino propriam beatitudinis : propria autem perfectio beatitudinis est actus secundus, non primus. Unde divus Thomas, hic, quamvis metaphoræ dotis non meminerit, tamen loquendo de perfectionibus, quæ sunt dotes, semper loquitur de operationibus, ut sunt visio, comprehensio, delectatio, et eodem modo, et sub nomine dotium loquitur in 1 p., quæst. 12, art. 7, ad 1, et super 6 ad Hebr., lectione 1, et hoc potest defendi : si tamen spectemus accommodationem metaphoræ, prior loquendi modus videtur aptior.

5. *Tertium consectarium de num. dotium.*— Tertio facile intelligitur quot sint istæ dotes, omnes enim theologi conveniunt in ternario numero solum propter quamdam perfectionem et analogiam, quia hæ dotes correspondent virtutibus Theologicis viæ, quæ sunt tres; tamen in enumerandis illis non conveniunt. Primo Richardus supra numerat visionem, amorem et securitatem, ut his dotibus perficiantur tres potentiæ, intellectus, voluntas concupiscibilis, et irascibilis : sed jam ostendi securitatem non esse habitum, neque actum irascibilis, unde nec proprie numeratur dos distincta, quia solum est conditio cujuscumque actus, et perfectionis perpetuæ. Secundo D. Bonaventura, supra, art. 1, quæst. 5, numerat visionem, comprehensionem et delectationem : quæ opinio est in re probabilis; tamen in sensu, quo asseritur ab ipso, nobis non probatur : sentit enim comprehensionem esse operationem distinctam a visione et delectatione, et pertinere ad irascibilem, quod supra improbatum est. Tertio Paludanus numerat visionem, delectationem et dilectionem : comprehensionem omittit, quia putat non esse nisi tantum conditionem perpetuitatis in quolibet actu, quod supra rejectum est.

6. Videtur tamen hæc opinio Paludani per se probabilis, quia illæ tres perfectiones sunt reipsa distinctæ : comprehensio autem solum ratione distinguitur a visione et amore. Divus Thomas, locis citatis, numerat illa tria, visionem, comprehensionem et delectationem, quem Soto et alii sequuntur, et explicat illa proportione, quia visio respondet fidei tanquam perfectum imperfecto, et tanquam præmium accommodatum tali merito : consecutio respondet spei tanquam termino ejus : delectatio vero amori, ut quies ejus : et juxta hanc sententiam facilius loqui possumus, etsi in re ipsa proprie tantum sit una propria dos animæ beatæ, quæ est lumen gloriæ, quo disponitur anima ad propriam operationem illius status : reliqua enim animæ ornamenta, quibus unitur Deo, communia sunt statui viæ, et patriæ : etsi aliquam perfectionem propriam ibi ha-

bent, eam solum participant ex conjunctione cum lumine gloriæ, seu cum visione, si loquamur in actu secundo : tamen distinctius explicando perfectionem illius status, est optima accommodatio D. Thomæ : nam gratia et charitas non numerantur inter dotes, vel propter illam rationem, quia ex se abstrahunt ab statu viæ, vel quia in illis consistit substantiale vinculum illius desponsationis, perficitur enim vinculum matrimonii mutuo consensu : visio autem et comprehensio numerantur ut distincta, quia saltem distinguuntur ratione formali, et quia visio, ut visio, est quasi fundamentum illius status, comprehensio vero est essentiale complementum beatitudinis, quibus adjungitur delectatio, quæ est propria perfectio, et quasi decor illius status præbens illi quasi aviditatem et suavitatem. Et hæc sint satis de hac metaphora.

SECTIO II.

Utrum in beatis sit aliqua beatitudo accidentalis.

1. Hæc quæstio est ad explicandas aureolas et fructus. Ratio dubii est, quia beatitudo respondet ut corona meritorum, sed meritis unum respondet præmium adæquatum, et condignum, quod est beatitudo essentialis, ut Augustinus dixit : *Visio est tota merces* : ergo nulla est beatitudo accidentalis : quæ præter essentialem conferatur : aut enim hæc omnino danda esset gratis, et hoc gratis diceretur : vel propter meritum, et hoc non, quia eisdem meritis solum unum præmium adæquatum respondet. In contrarium vero est communis omnium sententia, quam ut certam ex communi consensu et traditione omnium Patrum docent theologi.

2. *Prima assertio certa dari beatitudinem accidentalem.* — Est igitur in hac re certum, præter essentialem beatitudinem esse in animabus beatis aliqua accidentalia præmia, quæ nomine beatitudinis accidentalis significari solent. Sic omnes theologi, et habet fundamentum in Scriptura sacra : nam Luc. 15, dicitur : *Ita gaudium erit in cœlo super uno peccatore,* et cætera, et infra : *Gaudium erit coram Angelis Dei,* ubi sine dubio est sermo de novo gaudio, et extra visionem beatam : de quo intelligi potest illud psalm. 149 : *Exultabunt sancti in gloria, lætabuntur in cubilibus suis, exaltationes Dei in gutture eorum.* Facit etiam illud Sap. 3 : *Fulgebunt justi,* et cætera, his enim verbis significantur perfectiones, et honores distincti a visione beata. Denique de hujusmodi accidentali præmio communiter intelliguntur verba Christi, Matth. 19, *Vos, qui reliquistis omnia,* etc., *sedebitis super sedes judicantes,* etc. Ratione declarari potest, quia nulla est essentia creata, quæ non indigeat aliquo accidenti ad complementum suæ perfectionis : formalis autem beatitudo essentialis creatum quid est, et formaliter non continet omnem perfectionem beati : ergo, etc.

3. *Notatio pro secunda assertione.*—Secundo ut hoc amplius declaretur, supponendum est hanc beatitudinem accidentalem non ita appellari, quia sit accidens animæ, hoc enim modo etiam beatitudo essentialis est accidens animæ : dicitur ergo accidentalis, quia accidit ipsi beatitudini essentiali. Sed est ulterius advertendum, si in prædicta generali significatione sumatur, etiam delectationem ipsam beatificam posse vocari accidentalem, quia ut supra, disp. 6, sect. 3, dictum est, in toto rigore est extra essentiam formalis beatitudinis : nunc autem non ita loquimur, sed beatitudo accidentalis condistinguitur ab omnibus actibus beatificis supra enumeratis : quia delectatio est ita per se secundo conjuncta cum formali beatitudine, ut quodammodo censeatur unum cum illa, nam etiam Aristoteles dixit, delectationem esse intrinsecam perfectionem operationis, ad quam consequitur : unde nonnulli theologi definiunt hanc beatitudinem accidentalem esse actum aliquem animæ qui versatur circa objectum creatum, ut videre est apud Richardum, in 4, d. 49, art. 5, quæst. 1, et Suppl. Gabriel., ibi quæst. 3, imo D. Thomas, 1 p., quæst. 95, art. 4, definit, esse gaudium de bono creato : sub gaudio comprehendens forte cognitionem, et reliqua omnia, quæ ad hujusmodi actum sunt necessaria : imo non videtur ex solo objecto creato satis definiri hæc beatitudo accidentalis, quia cognitio quælibet, quam habet beatus extra visionem, etiamsi sit de Deo per scientiam infusam, non pertinet ad essentialem beatitudinem, sed accidentalem, et tamen versatur circa objectum increatum, nisi dicatur semper hujusmodi cognitionem esse per aliquod medium creatum, et hac ratione comprehendi sub prædicta regula : sicut e contrario visio creaturarum in Verbo non proprie pertinet ad beatitudinem accidentalem, quamvis terminetur ad objectum creatum, quia realiter fit per ipsam beatitudinem essentialem, et per medium increatum.

4. *Secunda assertio quid importet beatitudo*

accidentalis. — Proprie igitur et generaliter loquendo, beatitudo accidentalis est quælibet perfectio beati, quæ versatur extra objectum beatificum, quod est Deus, prout beatificum est, id est, prout est clare visus : loquor autem de perfectione supernaturali, sic enim nunc de beatitudine agimus : quæ definitio patet ex dictis. Quando vero supra dixi, beatitudinem consistere in actu secundo, etiam hæc accidentalis beatitudo in simili perfectione consistere intelligitur : nam habitus, seu principia, quæ ad actus secundos requiruntur, non computantur inter beatitudinem essentialem, vel accidentalem; sed ad illum ordinem pertinere censentur, ad quem spectant eorum actus secundi, seu ultimi. Unde fit, hujusmodi genus beatitudinis accidentalis tam in actibus intellectus, quam voluntatis reperiri posse, quia utrique necessarii sunt ad majorem decentiam, seu decorem beatitudinis, ad quem pertinet hæc accidentalis beatitudo, ut dixit D. Thomas, in 4, d. 49, quæst. 5, art. 1, ad 1.

5. *Unde proveniat dicta beatitudo juxta quamdam D. Thomæ doctrinam.* — Tertio ut causam et rationem hujus beatitudinis explicemus, et rationem dubitandi dissolvamus, declaranda est radix propria unde oriatur hæc beatitudo. In qua re est difficilis doctrina, quam D. Thomas tradit variis locis, præsertim 1, q. 95, art. 4, et ad Rom. 8, lect. 5 et 1, ad Cor. 3, lect. 2, distinguit enim in actibus meritoriis viæ duplicem bonitatem, seu dignitatem, unam provenientem ex gratia, seu relatione et imperio charitatis : aliam ex proprio objecto, seu quantitate operis : et priori bonitati dicit respondere beatitudinem essentialem : posteriori vero beatitudinem accidentalem, quam dicit esse gaudium de tali bonitate.

6. Hæc vero doctrina duas, vel tres patitur difficultates. Prima est, quia videtur supponere bonis operibus meritoriis ex gratia, et charitate factis non respondere præmium essentialis beatitudinis ratione propriæ bonitatis, sed solum ratione charitatis : consequens autem, ut existimo, omnino falsum est : sequela patet, nam constituamus aliquem dantem eleemosynam, alium dantem sanguinem pro Christo ex eadem gratia et ex eodem actu charitatis, vel huic respondet major gloria essentialis, vel non : si respondet, ergo ratione illius bonitatis, in qua superat : ergo ratione illius bonitatis, quam habet ex objecto : nam in hac sola superat, in reliqua enim, quæ est ex gratia et charitate, ponebantur æquales : ergo falsum est dicere, huic bonitati respondere tantum accidentalem beatitudinem, alteri vero essentialem. Si vero neuter habiturus est ratione illorum operum majorem essentialem beatitudinem : ergo illi operi meritorio nullum proprium præmium respondet essentialis beatitudinis : nam si aliquod responderet, oporteret illud esse inæquale juxta inæqualitatem operis, cæteris paribus : quod autem hoc consequens sit falsum, nunc supponitur ex materia de merito, et certe per se satis incredibile est non esse majoris meriti essentialis martyrium, quam eleemosynam, si charitas sit æqualis, præsertim cum Scriptura sacra non tantum charitati, sed etiam aliis virtutibus promittat vitam æternam, et essentialem beatitudinem, et eodem modo loquuntur Concilia, ut patet ex Tridentino, sess. 6.

7. Secundo, ex altera parte est difficultas, quia non apparet vera illa distributio præmiorum, nam ipsi charitati, et actibus elicitis ab ea non tantum respondet essentiale præmium, sed etiam accidentale illud, quod dicitur esse gaudium de bono creato : nam si beatus revocans in memoriam bona opera, quæ in via perfecit, gaudet se credidisse, aut passum esse pro Christo, multo magis gaudet se amasse Deum super omnia, quia hoc majus bonum est : nec potest dici quod hoc gaudium pertineat ad fruitionem ipsam beatam, quia non est de bono illo, quod actu possidet beatus, sed de præterito, quod fuit causa illius beatitudinis. Unde illud gaudium non est simpliciter necessarium quoad actum secundum, sicut est ipsa fruitio beata : ergo nulla est illa differentia inter bonitatem charitatis, et aliarum virtutum.

8. Tertio est alia difficultas, quia hujusmodi gaudium non sufficit ad explicandam beatitudinem accidentalem, de qua agimus, nec potest esse sufficiens præmium bonorum operum secundum se. Probatur, quia, ut recte Richardus, loco citato, gaudium, quod est in beatis ipsis recogitantibus bona opera, non habet propriam, et specialem rationem præmii, quia præmium debet esse a præmiante : hoc autem gaudium nascitur quasi ex natura rei ex intrinseca virtute ipsorum beatorum : sed illud gaudium habet propriam rationem præmii, quod speciali modo a Deo infunditur : hoc autem gaudium, de quo agimus, est prioris generis, cujus signum est, quia hoc gaudium esse potest, non solum de operibus bonis factis in gratia, sed etiam factis in peccato mortali, nam sine dubio gaudet beatus de bo-

nitate illorum, et quod illa fecerit : item simile gaudium est non solum de propriis, sed etiam de alienis : item esse potest de operibus gratiæ, quæ Deus in ipso beato operatus est absque merito ejus, ut quod tali gratia eum prævenerit, etc.; ergo non est in hoc gaudio sufficiens ratio præmii, seu beatitudinis accidentalis.

9. *Auctoris doctrina in ponenda radice accidentalis beatitudinis.* — Dicendum ergo est, re ipsa tam beatitudinem essentialem, quam accidentalem, si per modum præmii considerentur, eisdem operibus nostris, seu meritis respondere. Quod duplici ratione contingit, primo quia talis perfectio accidentalis continetur quasi in radice essentiali, et veluti ex natura rei, ac secundum debitum providentiæ modum ex illa consequitur : sicut autem a philosophis dicitur, qui dat formam, dat consequentia ad formam, ita qui meretur beatitudinis essentiam, meretur accidentia, quæ illam consequuntur : et hoc totum habet rationem unius præmii. Secunda ratio esse potest, quia Deus non solum dat *mensuram bonam*, et condignam, sed etiam *confertam et supereffluentem*, Lucæ 6, unde interdum ultra ordinarium et condignum præmium confert, seu promittit speciales prærogativas, seu honores, et gaudia propter aliqua virtutis opera, juxta voluntatem, vel admirabilem rationem sapientiæ suæ. Unde considerari potest, quod sicut in aliis rebus præter proprietates omnino intrinsecas, quæ consequuntur specificam rationem essentialem, sunt quædam accidentia intrinseca, quæ reperiuntur in omnibus individuis cum aliqua varietate pro diversitate illorum : alia vero sunt accidentia magis extrinseca et contingentia : ita in beatitudine præter essentiam beatitudinis et gaudium beatificum sunt multæ perfectiones accidentales quidem, tamen ita intrinsecæ, ut vel ex natura rei, vel ex lege Dei consentanea ipsis rebus, semper sint conjunctæ cum essentiali beatitudine, ut sunt perfectiones intellectuales supra enumeratæ, et gaudia de bonis creatis paulo ante explicata : et ad hunc ordinem spectant quædam bona extrinseca, de quibus postea dicemus, ut est mutua amicitia, et familiaritas justorum, honor mutuus, qui ab aliis exhibetur, habitatio in tali loco, et huc etiam pertinent omnes perfectiones corporis quæ omnia dicimus radicaliter contineri in essentiali beatitudine : aliæ vero sunt perfectiones singulares datæ ex speciali Dei providentia, ut sunt aureolæ, cujusmodi esse possunt aliquæ extraordinariæ revelationes et gaudia, quæ illas concomitantur, quæ aut ex speciali privilegio, vel officio, aut certe ex Dei liberalitate conceduntur.

10. *Prima observatio circa D. Thomam n. 5, allatum.*—Neque in hoc ullam invenio difficultatem, præter auctoritatem D. Thomæ supra citatam, de qua hoc loco duo tantum dicam. Primum, non esse mihi verisimile, D. Thomam voluisse negare omnibus bonis operibus essentiale meritum beatitudinis, præterquam actibus charitatis; nam revera illa opinio nullum habet fundamentum, neque in Scriptura, neque in Patribus, neque in ratione, nec ullam speciem probabilitatis, aut pietatis, præsertim cum idem D. Thomas, 1, 2, q. 114, a. 4, licet dicat meritum primario fundari in charitate, addit tamen secundario fundari in operibus aliarum virtutum, et non loquitur de merito præmii accidentalis, sed expresse de merito vitæ externæ : et solutione ad 2, addit, hoc meritum crescere ex magnitudine, seu difficultate, quam opus habet ex objecto : et 2, 2, quæst. 104, art. 3, dicit rationem meriti sumi ex virtute obedientiæ, et quæcumque virtutum opera ex hoc esse meritoria apud Deum, quod fiunt, ut obediatur voluntati ejus : et loquitur formaliter de obedientia ut distinguitur a charitate, etsi addat nunquam separari. Denique secunda difficultas supra posita occasionem præbet explicandi primam, quia incredibile est D. Thomam negasse, de actibus elicitis a charitate in via posse esse gaudium accidentale in patria : ergo sicut tribuens D. Thomas his actibus speciali titulo accidentale præmium operibus aliarum virtutum, non intendit eis omnino negare essentiale.

11. Dicendum secundo, duo potuisse intendere D. Thomam unum est, opera aliarum virtutum non esse meritoria præmii essentialis, nisi sint informata aliquo modo, et elevata per charitatem, unde non fit totam rationem meriti in eis sumendam esse ex sola charitate, sed complementum, et quasi ultimam et constitutionem meriti, et ideo cæteris paribus ex parte charitatis, poterit esse majus meritum ex parte alterius virtutis, quia licet tale opus non sufficiat ad meritum sine charitate, tamen hoc ipso quod est dignius ex se est etiam aptius, ut ad majorem rationem meriti elevetur : alterum est, in ipsismet operibus virtutum considerari posse aut bonitatem creatam, quam in se habent, aut habitudinem ad Deum finem ultimum, in cujus gloriam cedunt, et ad quem tendunt vel pondere suo, vel relatione formali, vel virtuali, vel habituali operantis : hæc ergo

opera priori consideratione præcise sumpta sufficiunt ad generale quoddam gaudium : tamen sub posteriori ratione sunt apta ad merendum Deum ipsum, si aliæ conditiones meriti concurrant. Quod videtur voluisse D. Thomas, in illo loco citato, 2, 2, non enim necesse est, ut semper attendamus rationem formalem obediendi Deo : tamen quia hæc sufficit ad meritum, quia virtualiter includitur in operibus virtutum, etiam sub ea ratione illa sufficient, præsertim si sint opera supernaturalia, et proportionata supernaturali fini : atque eadem est ratio de charitate, quæ hoc modo virtute includitur in his operibus : quod satis commode explicatur a contrario, nam in peccato distingui solet conversio et aversio, et conversioni dicitur respondere pœna sensus, aversioni vero pœna damni, et tamen utraque pœna respondet cuilibet peccato mortali, quia formaliter, vel virtualiter includit utramque rationem prædictam : unde illa distributio pœnarum non intelligitur esse secundum diversos actus, sed secundum diversas considerationes cujuscumque actus : et ita explicari potest alia proportio, seu distributio præmiorum, ut satis explicatum est.

SECTIO III.

Utrum sint, quid sint, et quot aureolæ, et fructus, et quomodo inter se distinguantur.

1. *Aureolas dari.* — Beatitudinis præmium solet in Scriptura sacra coronæ nomine significari, 1, ad Corinth. 9, et 4, Jacobi, 1, 1, Petri, 6 et 5, nam corona signum est victoriæ, et dignitatis regiæ : beati autem et cum Christo regnant, et de inimicis ejus victoriam reportarunt : illa autem corona, quantum ad essentiale præmium spectat, aurea dicitur, Apoc. 4 et 19, propter ejus eximiam perfectionem et excellentiam : atque hinc quoddam accidentale præmium aliquorum beatorum corona aureola dicitur ab omnibus scholasticis in 4, d. 49, qui hanc vocem sumpserunt ex glossa super 25, Exodi, ubi fit mentio coronæ aureolæ, quæ in mensa templi præcipiebatur supponi coronæ aureæ, quam per anagogem accommodat beatis, et sumpsit ex Beda 1, de Tabern., cap. 6, de quibus legatur D. Thomas, dist. 49, quæst. 5, quem transcripsit Soto, quæst. 5, et Richardus, late art. 5, per totum, Supplementum Gabriel., quæst. 4.

2. Secundo conveniunt omnes has aureolas esse tres, Martyrum, Virginum et Doctorum : quas imprimis sumunt ex Scriptura sacra, nam de aureolis Virginum intelligunt Beda, et alii illud Apocal. 14 : *Cantabant canticum novum, et nemo poterat dicere canticum*, etc., ubi specialis prærogativa virginibus tribuitur : de quibus etiam dicitur quod *sequuntur agnum quocumque ierit*, et quod habent *nomen agni, et nomen patris ejus scriptum in frontibus suis :* de Martyribus intelligunt illud Apocal. 7 : *Amicti stolis albis, et palmæ in manibus eorum :* et subditur : *Hi sunt, qui venerunt ex magna tribulatione*, etc., etsi probabile sit, ibi sermonem esse de omnibus beatis : lege Franciscum Ribeyram, circa utrumque locum : significatur etiam aureola Martyrum illis verbis Christi, Matth. 10 : *Qui me confessus fuerit coram hominibus*, etc. De doctoribus est expressus locus Danielis 11 : *Qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellæ fulgebunt in perpetuas æternitates :* quem sic intelligit Hieronymus et late Perera, libr. 15, in Danielem : facit etiam illud Matth. 5 : *Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur*. Rationem reddit divus Thomas, quia corona respondet victoriæ, et ideo tribus insignioribus victoriis tres respondent aureolæ coronæ : tres sunt enim præcipui hostes Christi, Mundus, de quo triumphant Martyres : Caro, de qua Virgines : Dæmon, contra quem doctores, et contra ejus insidias gregem Christi tuentur : et ideo his tribus vincendi ordinibus tres aureolæ respondent : quod si circa hoc est aliqua difficultas, statim attingetur.

3. Tertio disputant quid sint hæ aureolæ, quidam existimant, non esse in anima, sed futuras esse in corporibus beatis : quod communiter rejicitur, quia, licet verum sit, etiam in corporibus futurum esse aliquem specialem splendorem, non est cur animabus negetur, cum gloria corporum ex animabus redundet, et cum in illis sit præcipua ratio victoriæ. Unde in prædictis testimoniis, præsertim Apocalypsi, indicatur, beatos jam possidere has aureolas. Alii dixerunt, has aureolas nihil aliud esse præter visionem beatam datam hoc vel illo titulo : itaque quatenus propter martyrium datur, dicitur aureola martyrum. Sed hoc est contra mentem Bedæ et aliorum, qui de aureolis loquuntur, quia illa potius dicetur aurea Martyrum, quam aureola. Item quia ille titulus solum addit habitudinem seu respectum : at vero in prædictis testimoniis significatur aliqua specialis perfectio. Divus Thomas dicit esse gaudia propria et specialia de illis insignibus victoriis propter propriam excellentiam, quam habent ex objecto, juxta doc-

trinam illius explicatam, sectione præcedenti, num. 10 et 11.

4. Si objicias, in hoc sensu esse plures aureolas. Respondetur, in uno sensu esse verum, scilicet, quatenus aureola significare potest quamcumque accidentalem perfectionem additam coronæ aureæ: tamen specialiter accommodatum esse illud nomen ad significanda propria præmia, quæ respondent tribus illis insignioribus victoriis. Quia vero hoc gaudium non tam videtur esse speciale præmium, quam quid consequens ex natura rei ad essentiam beatitudinis, et ad rectitudinem voluntatis beatorum, ideo audendum videtur præter illud gaudium, quod per se sequitur ex his principiis, conferri a Deo his Sanctis aliquos speciales honores propter dictos speciales titulos, ut verisimile est conferri doctoribus majorem aliquam divinarum rerum intelligentiam, et Virginibus significatur dicto loco Apocalypsi dari specialis conjunctio cum Christo, seu quod specialiter deputatæ sunt ad laudes ejus canendas : et de Martyribus similiter. Tamen in hoc sensu etiam objicitur, quia etiam Apostolis, vel pauperibus voluntariis videtur promissus specialis honor; habent ergo etiam aureolam : sunt ergo plures. Et forte idem est de aliis Sanctis habentibus speciales dignitates, ad quod dicendum ex D. Thoma non esse inconveniens aliis etiam dari specialia præmia, tamen illa tria in hoc genere esse potissima, et ideo singulariter numerari.

5. *Quid sint fructus.*—Ex his facile constat quid sit dicendum de fructibus beatorum: nam metaphora fructus et essentiali beatitudini, et cuilibet præmio accommodari potest: tamen D. Thomas specialiter vult significare quædam præmia accidentalia, quæ correspondent virtuti charitatis, et ita explicat fructum 30, 60 et 100, de quibus loquitur Christus Dominus, Matth 13, et dicit, respondere castitati conjugatorum, viduarum et virginum, et explicat per illud gaudium accidentale de his virtutibus. Et potest hoc facile sustineri, et est consentaneum Hieronymo, Matth. 13, tamen Theophylactus, ibi et Anselmus, accommodant illos tres fructus profitentibus vitam contemplativam 100, activam cum singulari perfectione 60, et activam communem 30. Et idem fere Gregorius, homil. 15, in Ezech., nec fere differt Athanasius, Epist. ad Amon, Augustinus, lib. Quæst. evangel., quæst. 9, illa tria accommodat Martyribus, Virginibus, Conjungatis: idemque fere Cyprianus, libr. de Habitu Virg. Ego vero existimo illis tribus gradibus significari omnes justos in quibus alii sunt perfecti, alii mediocres, alii infimi, quod significavit Augustinus, lib. de sancta Virginit., cap. 45 et 46. Unde non est necesse ibi esse sermonem de accidentalibus præmiis, sed de materia et qualitate præmii essentialis, ut citati Patres significant, et ex professo Hieronymus, lib. 1 et 2, contra Jovin., et epistol. ad Pamach., contra eumdem, Cyprianus, Epistol. 76, tamen quia alia diversitas in præmio accidentali huic non repugnat, facile potest sustineri, et accommodari scholasticorum doctrina.

DISPUTATIO XII.

DE INÆQUALITATE BEATITUDINIS.

Diximus hactenus de perfectionibus Beatitudinis, omnibus Beatis communibus: sequitur dicendum de differentia earum inter se, de qua tria tractari solent. Primum an sit talis aliquas inæqualitas inter Beatos? Secundum, in quo consistat? Tertium, quæ sit ejus radix? Quæ tria nos exequimur in libro 2, de Attributis Dei negativis, cap. 20 et 21.

DISPUTATIO XIII.

DE SUBJECTO, SEU STATU, IN QUO POSSIT HOMO CONSEQUI SUPERNATURALEM BEATITUDINEM.

Tres status possunt ordine considerari in præsenti disputatione. Primus vitæ moralis, de quo jam in libro 2, de Attributis Dei negativis, cap. 30, dubitationem hanc expedivimus. Secundus animæ separatæ, quem hanc in quæstionem tractabimus. Tertius animæ rursum unitæ corpori jam immortali, de quo in subsequenti.

SECTIO I.

Utrum anima separata de facto consequatur beatitudinem supernaturalem perfectam antequam corpori uniatur?

Supponendum, de potentia absoluta esse in anima separata capacitatem ad illam visionem et ad omnia spiritualia bona, quæ ad illam consequuntur, quia visio est actus spiritualis non indigens corpore. Est ergo quæstio de lege statuta a Deo, quæ per factum ipsum optime explicatur.

1. Lactantius, libr. 3, divin. Institut., capite 21, docuit, animam separatam ante diem Judicii nec videre Deum, nec habere aliquam

cognitionem sui status, sed manere incertam usque ad illum diem. Solent etiam citari verba Ambrosii, et aliorum Patrum : sed non est hic sensus illorum, ut dixi, 3 part., quæst. 59, disput. 52, ubi ostendi, dari judicium particulare in instanti mortis, in quo anima certa redditur de suo statu, et recipit vel condignum præmium, vel pœnam suo statui debitam, quod constat evidenter ex parabola Lazari et Divitis : unde contraria sententia est hæretica.

2. Alii dicunt, animam separatam, quantumvis justam et purgatam, non recipere visionem beatam ante diem Judicii. Vigilantius, ut ait Hieronymus, libro contra illum, videtur fuisse in hoc errore, et putaverit adhuc manere in sinu Abrahæ, ibique frui quiete et pace, non tamen videre Deum, neque Christum. Tribuitur etiam Græcis et Armenis, ut Guido Carmelio et Castro, verbo Armeni, videri potest Bellarminus, libro 1, de Cultu Sanctorum, cap. 1, videtur sequi Tertullianus, libro de Anima, cap. 7, 9, 56, 59, Irenæus, libr. 1, contra Hæreses, cap. 31, aperte sentit omnes justos descendere in sinum Abrahæ: an vero ibi careant visione beata non explicat : videatur libro 2, capit. 62, et libro 4, capit. 43, et Chrysostomus, homil. 40, in Genesin, et 53, in Matth.

3. Sit ergo certum animas sanctas plene purgatas non detineri in loco aliquo inferni, sed in nobiliorem recipi, ubi cum Christo regnant. Probatur latius circa mysterium de descensu Christi ad inferos, juxta illud, *morsus tuus ero inferne*, et illud, *ascendens in altum*, quod docuit Augustinus 20, de Civitate, c. 15, et constabit ex dicendis: quando vero nunc dicuntur animæ requiescere in sinu Abrahæ, non significatur ille materialis locus, in quo Sancti detinebantur ante Christi adventum, sed locus, in quo Sancti cum Christo requiescunt, ut bene Bernardus, sermone 4, de omnibus Sanctis, et Augustinus, quæst. 38, lib. 2, Quæst. Evangel., Justinus Martyr, quæst. 60, 75 et 76, ad Gentes, Nicephorus, libr. 1, Historiarum, c. 31, et lib. 2, cap. 22, putant animas justas detineri in Paradiso terrestri, et ad illum locum tantum fuisse eductas a Christo ab inferis : fundantur in illis verbis, *Hodie mecum eris in Paradiso*. Favent Patres, qui hunc locum intelligunt de Paradiso terrestri. Sed quia hoc late disputo, 2 tom., 3 part., solum hic adverto secundum principia fidei non posse intelligi de Paradiso terrestri, quia est certissimum, Christum eo die non fuisse in Paradiso terrestri, quia est de fide, statim a morte descendisse ad inferos, et eadem fere certitudine verum est illic mansisse usque ad horam resurrectionis. Unde est hæc sententia quoad hanc circumstantiam etiam erronea.

4. Est etiam certum, animas sanctas plene purgatas ad cœlestem locum ascendere ; sic omnes veteres, Cyprianus, libro de Exhortat. Mart., Basilius, tract. de 40 Mart., Nazianzenus, Orat. de Basil., Leo papa, sermone de sancto Laurentio, Augustinus, de Prædestinat. Sanctorum, cap. 14 et 20, de Civitate, c. 13 et 15, de Trinitate, cap. 23, Auctor de ecclesiasticis Dogmat., c. 79, convincitur ex mysterio ascensionis Christi in cœlum juxta illud, *Captivam duxit* : ubi ad hoc propositum ponderat Gregorius verba Christi : *Ubi fuerit corpus*. Sicut ergo certum est, Christum ascendisse in cœlum, ita certum est de justis, qui cum ipso regnant. Vide Gregorium, 4 Dialog., cap. 25, et 4 Moralium, cap. 27, Hieronymum, contra Vigilantium, non longe a principio.

5. Probatur etiam ex Paulo 2, ad Corinthios, 5 cap., dicente : *Scimus quoniam si terrestris domus nostra*, etc., ubi observandum primo per *terrenam domum* quosdam intelligere totum mundum inferiorem, qui in die Judicii destruendus est. Unde colligunt, nos non habitaturos cœlum usque ad diem Judicii, quam expositionem refellit Chrysostomus, hom. 10, in illam epistolam; dixerat enim Paulus, c. 4, exteriorem hominem corrumpi, interiorem vero renovari de die in diem, et ideo, cap. 1, subdit post plenam corporis dissolutionem sequi cœlestem animæ inhabitationem, quam omnes cupientes, *nollemus tamen corporibus spoliari, sed supervestiri* : quia vero id fieri non potest secundum divinam ordinationem, subdit, *audemus, et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Dominum* : loquitur ergo de dissolutione a corpore, postquam dicit, sequi societatem cum Christo, quam expositionem sequuntur Græci et Latini. Secundo observandum, circa illud verbum, *ædificationem, ex Deo habemus domum non manufactam* : per eam domum multos intelligere corpus gloriosum, quod speramus futurum domicilium animæ nostræ, tribuendam non statim post destructionem terrenæ domus ; sed in diem Judicii, ut Tertullianus supra, cap. 42 ; alii vero expositores judicant, hoc esse contra mentem Pauli, qui consolatur fideles, et animat ad mortem libenter sustinendam, eo quod sit via ad cœlestem patriam : ergo non est verisimile eum loqui de resurrectione, et expectatione corporis gloriosi, sed

de cœlesti patria, de qua dixit Christus Lucæ, 12 capite: *Facite vobis amicos*, etc., *ut cum defeceritis* (id est, vita excesseritis), *recipiant vos in æterna tabernacula:* et Joann. 14: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, Matthæi, 25 cap.: *Intra in gaudium Domini tui.* Et Bernardus, variis in locis, præcipue sermone quarto de omnibus Sanctis, et serm. 2 et 5, videtur dicere, animas, si bene purgatæ sint, statim ferri in cœlum, fruique clara visione humanitatis Christi, non tamen consequi essentiam beatitudinis, etsi alibi videatur tribuere Sanctis cœlestem beatitudinem, ut sermone de sancto Malachia, qui habetur in fine operum, post vitam ejusdem sancti, et sermone secundo de sancto Victore, et de sancto Benedicto, citanturque alii Patres in hanc sententiam.

6. Ultimo tamen certum de fide est, animas sanctas plene purgatas post Christi Domini mortem statim frui visione Dei clara, et beatitudine supernaturali ac perfecta animæ: et probatur primo ex variis Scripturæ sacræ locis. Primus est ex 2, Corinth., 5 cap., jam tractatus, quem bene explicat ibi D. Thomas, et opusculo, cap. 6, cap. 9, et 4, contra Gent., cap. 91, præcipue illa verba: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus.* Ergo relicto corpore non ambulabimus per fidem, sed per speciem, habendo Deum præsentem. Confirmatur ex illo 1, ad Corinthios, 13 capite: *Cum venerit, quod perfectum est.* Ergo si cessat status fidei, incipit statim æternitas visionis, ut ibi Chrysostomus, Ambrosius et Augustinus 14, de Trinitat., c. 2, Hieronymus, iisdem locis, Gregorius Magnus, 4 Dialogorum, cap. 25, et 4 Moralium, c. 27, alias 32. Secundus locus est Lucæ, 23 capite: *Hodie mecum eris in Paradiso.* Videatur Chrysostomus, homilia de Cruce et latrone, Hieronymus, epistol. 3, Augustinus, epist. 57, ad Dardanum, et 12, Genes. ad litteram, cap. 34, divus Thomas, in Catech. super Lucam, et ad Hebr. 9, ubi per Christi passionem ait esse ablatum impedimentum et apertam januam. Unde Patres in Novo Testamento dicunt, hoc esse discrimen, quod statim obtinetur beatitudo si nullum sit personale impedimentum. Unde in initio prædicationis (et sit tertius locus) dicitur appropinquasse regnum Dei, Matt. 4, quod confirmat Innocentius III, in c. *Minori*, de quo, et præcedenti testimonio multa in 2 tom., 3 part., disput. 43 et 44, et ideo illa hoc loco prætermitto. Pro quarto loco afferri possunt dicta de regno cœlesti in Apocal., et alibi repetitur, Sanctos regnare cum Christo in cœlo: illud vero regnum potissime consistit in visione beata, neque in locum beatorum quis admittitur, nisi qui jam est capax beatitudinis: sicut neque in infernum descendit, nisi qui jam est in eo statu, in quo passurus sit pœnas damnatorum: unde ante adventum Christi justi non ascendebant in cœlum, quia non erant visuri Deum: unde dicitur Deus esse ibi specialiter, quia ibi se manifestat, ut in suo throno et regno, Matth. 5 et 18, Isai. 66.

7. Secundo probatur ex definitione Ecclesiæ, quam veritatem definit Benedictus XI, in Extravag., quam referunt Marsilius, in 4, q. 13, art. 3, Castro, verbo Beatitudo, hæres. 6, et Innocentius, dict. cap. *Majores*, et Concilium Francfordium, Epistol. ad Episcopos Hispaniæ, et Florentinum, in litt. unio., Tridentinum, sess. 25, in decreto de Vener. Sanctorum, Moguntinum, capit. 49 et 46. Sanctorum testimonia præter dicta videantur in Bellarmino, ubi supra: ratio vero est, quia meritum vitæ æternæ in morte consumatur: ergo si neque ex parte naturæ rei, nec personæ est impedimentum, statim datur præmium, juxta divinam legem. *Non morabitur apud te opus mercenarii usque mane:* cur enim manerent animæ sanctæ sine fructu meriti extra viam, et sine gaudio præmii extra patriam? ergo. Confirmatur exemplo Angelorum, qui finita via statim acceperunt præmium: et malorum, quibus statim datur pœna æterna in morte, Luc. 16, est autem Deus pronior ad miserandum et præmiandum.

8. Ocham vero in opere 6 dierum, et Gerson, serm. de Paschate, dicunt Joannem XXII, definiisse contrarium: sed verum est illum fuisse valde propensum in hanc sententiam, eamque persuadere statuisse, non tamen ut Pontificem definivisse, quia Benedictus XI, in sua Extrav., dicit, speciali Dei providentia raptum fuisse antequam aliquid definiisset. Nec credendum est Ocham, qui fuit illi infestissimus, potuitque illam sine errore defendere, quia Innocentius in illis decretis non definivit ex professo hanc veritatem, sed obiter, et quasi aliud agens: unde ejus assertio non erat habita ut definitio fidei, vel non erat intellecta de clara Dei visione, sed de regno cœlesti cum Christo Domino, de quo potuerunt intelligi sine aperta hæresi Sanctorum testimonia, cum non essent satis ab Ecclesia declarata, præsertim cum sint alia testimonia Scripturæ sacræ, quæ occasionem præbere potuerant ad contrarium opinandum.

9. Objiciuntur Scripturæ sacræ testimonia, ubi significatur præmium bonorum operum reservandum in diem Judicii, Matth. 25, 2, ad Corinth. 6, 2, ad Timoth. 4 : *Reposita est mihi,* etc. Matth. 20 : *Facto vesperi unicuique datur denarius,* Joan. 14 : *Vado parare vobis locum : iterum veniam*, etc., unde particula, *veniam,* secundum adventum significat, et subditur, *in illa die vos cognoscetis, quia ego in Patre,* quod de die Judicii intelligunt Augustinus, tit. 39, Cyrillus, lib. 9, cap. 46 et 47, sic videtur intelligi illud 1, Joan. 3 : *Similes ei erimus :* et illud Apocal. 6 : *Vidi subtus altare animas interfectorum,* etc., *quibus respondetur, sustinete modicum, donec impleatur numerus fratrum suorum,* datur eis *stola prima,* id est, visio humanitatis, et promittitur alia in finem mundi, id est, visio divinitatis. Et ratio est, quia præmium quod proponitur tanquam corona tribuenda, et distribuenda inter multos, non est reddenda donec constet de omnium meritis : possentque de hoc testimonia multa sanctorum Patrum afferri.

10. Sed ad hanc totam conjecturam dicendum est, præmium meritorum cum publico honore, et solemni pompa, et manifestatione omnium bonorum operum dandum esse in die Judicii generalis, quod significatur prioribus testimoniis, non tamen excludi judicium particulare, nec remunerationem, quæ unicuique dabitur in illa die juxta sua merita : et in utroque sensu potest intelligi Matth. 20, quia nomine *vesperi,* potest intelligi vel finis mundi, vel vitæ uniuscujusque : et sic possunt exponi verba Joan. 14 : *Iterum venio,* scilicet, de adventu per solam efficaciam et virtutem, ut Christus Dominus advenit in morte uniuscujusque cum venit ad judicium : si intelligantur de visibili adventu, intelligendus est ille adventus futurus, ut in corpore, et anima omnes suos recipiat ad se, ut exponitur illud, *cum apparuerit, similes ei erimus,* etc., cum ad judicandum venerit, erimus ei similes in gloria, et claritate corporum, quia videbimus Deum, etc., sicut Paulus, ad Coloss. 3, dicit, *cum apparuerit Christus,* etc., etsi posset illud *cum apparuerit,* apud Joan., ad nos solum referri, dixerat enim, *nondum apparuit quod erimus,* subdit, *cum apparuerit,* scilicet, quod futuri sumus, tunc erimus similes, apparebit hoc omnibus in die Judicii, singulis in die mortis. Locus Apocalypsis confirmat catholicam veritatem, per *stolam primam,* intelligimus gloriam animæ, per secundam gloriam corporis. Quo sensu multi Patres possunt exponi. De altari vero lege Riberam. Ad rationem respondetur. Nam in illo præmio utriusque justitiæ perfecta ratio servatur, seclusis imperfectionibus, et ideo unicuique finito labore suo, et ablatis impedimentis, datur quantum ei debetur, sine ulla mora, quod ad perfectionem justitiæ commutativæ spectat : postea finitis omnium victoriis fit publica manifestatio, et remuneratio unicuique datur juxta proportionem meritorum, quod ad perfectam rationem justitiæ distributivæ pertinet, de quo multa citata disputatione de judicio generali et particulari.

SECTIO II.

Utrum eadem supernaturalis beatitudo futura sit animabus iterum corporibus conjunctis.

Duas partes potest habere hæc quæstio. Prima est absoluta, utrum hæc beatitudo haberi possit in corporibus : secunda, utrum sit habenda cum eadem perfectione. Vide Augustinum, 12, de Civit., cap. 26, et lib. 22, cap. 26, et Castro, verb. Resurrect., hæres. 1, ubi referunt quosdam errores circa hanc rem.

1. Dicendum breviter est, animas et esse futuras, et posse esse beatas post corporum resurrectionem, eadem supernaturali Dei beatitudine in visione Dei consistente. Est de fide, ut patet ex dictis, sect. præcedenti, præsertim in ultima objectione, num. 10. Unde est illud Danielis 12 : *Qui dormiunt in terræ pulvere, vigilabunt in vitam æternam,* et Jo. 5. *Omnes qui in monumentis sunt,* etc., et 1, *ad Thessal.* 4, ab illis verbis : *si enim credimus quod JESUS mortuus est,* etc. Ratio est, quia si anima esset privanda illa visione propter corpus, multo melius esset illi nunquam redire ad corpus, talisque reditus potius esset pœna, quam præmium, et quia illa visio per se non pendet a corpore, et alias corpus in resurrectione tale erit, ut nihil animam impediat in suis operibus. Denique ad perfectionem humanæ naturæ spectat, ut non solum anima, sed homo consequatur beatitudinem suam : non est autem homo, nisi corpore constet, pertinet etiam ad perfectam rationem præmii et justitiæ, et sicut anima in corpore meruit, ita etiam in corpore præmium recipiat, ut sicut corpus fuit particeps laboris, sit etiam præmii et gaudii.

2. In secunda parte assertionis Magister, in 4, ait, beatitudinem hanc futuram est intensive majorem in animabus gloriosis corporibus unitis, refertque Hieronymus, favet Augustinus, 12, de Genes. ad litter., cap. 35, ibique divus

Thomas, quæst. 1, art. 4, quæstiuncula prima, et Bonaventura, 2. part. distinct., art. primo, quæst. prima, Richardus, art. 2, quæst. 7, Marsilius, quæst, 13, art. 3, Henricus, quodl. 7, quæst. 6, videtur favere Concilium Florentinum supra dicens, *convenit inter Græcos et Latinos animas ante corporum resurrectionem perpetua felicitate frui, licet perfectius postea.* Fundamentum est duplex, primum quia ubi perfectius est esse, perfectior est operatio : sed anima conjuncta corpori habet perfectius esse, quia habet statum sibi maxime connaturalem : ergo, etc. Secundum est, quia anima separata appetit corpus suum, et ex illo appetitu retardatur ne tanta attentione, et intensione videat Deum. Abulensis vero, Matth. 5, quæst. 63, ait remittendam esse aliquantulum Dei visionem ex unione animæ ad corpus : fundamentum esse potest, quia anima separata est Deo similior et abstractior, atque adeo expeditior ad Dei visionem, quæ abstractissime est elicienda.

3. Dicendum primo, visio Dei nihil minuitur propter conjunctionem animæ ad corpus. Hæc conclusio est certissima, et in ea conveniunt omnes theologi, et aliqui referunt, Benedictum XI illam definivisse, ut videre licet in Joanne Villano, lib. 11, Histor. Florent., cap. 18. Probatur autem, quia illa visio considerari potest aut ut præmium meritorum, aut ut visio, vel beatitudo : priori ratione diminui non potest, quia merita non minuuntur, et præmium illis promissum est æternum, ut statim latius videbimus, disputatione sequenti : si vero consideretur ut visio, nullam causam habet diminutionis, quia lumen gloriæ manet idem, et Deus non illi auxilium debitum negat : posito autem lumine intellectus necessitatur ad videndum quantum per illud connaturaliter videri potest : nec denique corpus illud impedire poterit animam, tum quia illa visio nullo modo pendet a corpore, tum etiam, quia cum corpus illud jam sit spirituale, ut Paulus loquitur, perfecte subditur animæ in omnibus actionibus illius, nullumque impedimentum illi affert : et ideo, si proprie loquamur, anima separata non est abstracta, nec expeditior, quam unita illi corpori, quia licet quando est separata non se communicet corpori, et hac ratione videatur actualiter magis abstrahere a corpore, et operationibus ejus, tamen in ordine ad spirituales actus exercendos tam independens manet a corpore, sicut antea erat : si vero consideretur ut beatitudo, etiam ex hac parte requirit immutabilitatem, ut, seq. disp., dicetur, quia si vel ex parte amitti posset : hoc ipsum esset magna imperfectio et quodammodo posset contristare beatum, et præterea resurrectio potius esset in detrimentum, quam in utilitatem, et appetitus corporis elicitus irrationabilis esset, quia impediret majus bonum.

4. Dicendum secundo : Beatifica visio non est futura intensior post corporum resurrectionem : sic docet D. Thomas, 1, 2, q. 4, art. 5, præsertim in solutionibus argumentorum : Cajetanus ibi, Durandus, in 4, dist. 49, quæst. 7, Paludanus, quæst. 6, Major, quæst. 13, Supplementum Gabriel., quæst. 5, art. 2, Soto, quæst. 2, art. 4. Et probatur eodem discursu facto in præcedenti conclusione, quia merita non crescunt, ut enim suppono, extra statum vitæ præsentis non sunt merita : ergo nec crescit essentiale præmium, quod est visio, quæ nulli datur, nisi ut præmium et eadem ratione, si consideretur ut hæreditas filiorum Dei, non habet unde augeatur, quia gratia non augetur, quia nulla est causa augmenti ejus. Atque eadem ratio est si illa visio consideretur ut beatitudo, habet enim, ut sic, rationem ultimi termini, et ideo non solum postulat ut non possit diminui, sed etiam ut non possit augeri, alioqui quantum ad illud augmentum esset beatus quasi in via, et non esset plene quietus in beatitudine essentiali. De quo lege D. Thomam, 1 part., quæst. 62, art. 8. Tandem si physice consideretur ut visio, nullam etiam habet causam augmenti, quia non augetur lumen gloriæ, nihil enim ad illius augmentum confert unio ad corpus, nec fingi potest alia causa augmenti ejus : nec ergo crescit divinus concursus, quia datur ratione luminis, prout est illi connaturalis : lumen autem illud antea agebat quantum poterat, quia, ut dictum est, naturaliter et necessario agit : unde fit, ut etiam intellectus cum eo conetur et operetur quantum potest : confirmatur, nam supra ostensum est, perfectionem visionis mensurandam esse ex lumine.

5. Denique fundamenta in contrarium nullius sunt momenti, nam anima conjuncta revera non habet in se perfectius esse, quam separata : sed unum et idem, solum differt, quia conjuncta habet illud communicatum corpori, unde etiam habet novum modum unionis, qui ad perfectionem visionis nihil confert, cum nec sit principium ejus, nec conditio ad illam necessaria, ut recte D. Thomas significat. Quare nihil ad præsens refert disputare, quis status sit melior et connaturalior animæ extra, vel in corpore : nam quidquid

horum dicatur, nihil ad visionem refert: nec etiam appetitus animæ separatæ potest obstare perfectioni illius visionis, quia si loquimur de appetitu pro pondere naturæ, ille non est actus animæ, nec distrahit illam: si vero de appetitu elicito, ille est ordinatissimus, ut in superioribus dictum est: et ideo nihil inde sequitur. Lege D. Thomam, in 4 d., 49 q., 2 art., quæstiunc. 3, ad 4.

6. Ultimo vero addendum est futuram esse post resurrectionem beatitudinem quamdam perfectiorem extensive. Ita docent theologi citati, et hæc est mens Concilii Florentini, et eodem modo explicat Augustinum D. Thomas: est tamen difficile accommodare ad verba, et rationes ejus: quidquid tamen de hoc sit, res ipsa est clara, quia anima per unionem ad corpus quodammodo extensive perficietur in se, et in operationibus suis: poterit ergo tunc non solum per se ipsam, sed etiam per corpus aliquo modo frui et delectari bonis æternis: ergo extensive quoad aliquas operationes perficietur in resurrectione, quo modo etiam fiet, ut ratione visionis divinæ corpus, etiam ipsum sit perfectissimum, et multis ac variis dotibus exornatissimum, quod quidem ipsum sine dubio spectabit ad quamdam perfectionem extensivam ipsius animæ.

DISPUTATIO XIV.

DE IMMUTABILITATE ET PERPETUITATE BEATITUDINIS.

SECTIO I.

Utrum felicitas supernaturalis Sanctorum futura sit perpetua.

1. Fertur communiter error Origenis negantis perpetuitatem beatitudinis, et ponentis perpetuam vicissitudinem felicitatis et miseriæ. Sic tribuit Origeni Augustinus, hæres. 43, addens, neminem posse Origenem excusare. Hieronymus, Epist. 59, ad Avit., et Epiphanius, Epistol. ad Joan., Hieronymus, cap. 61, quæst. 60, inter Epist. Hieronymi, Theophylus Alexandrinus, in 2, Epistol. Pasch., et sumitur ex Origene 2, Periar., cap. 5 et sequentibus, et lib. 2, cap. 3, Pamphilus vero, et alii excusant Origenem, et afferunt alia loca in contrarium: sed hoc parum refert, ut late Hieronymus, Apolog. contra Rufinum: legatur Augustinus 12, de Civitate, cap. 13, 20 et alibi, et Gregorius, lib. 24, Moral., capite 16.

2. *Prima assertio affirmans de fide probatur.* — Primo certum sit, statum supernaturalis, ac perfectæ beatitudinis fore perpetuum. Est de fide, imo articulus fidei, hoc enim sensu confitemur in Symbolo, nos spectare vitam æternam, et repetitur frequenter in Scriptura sacra, ut illud Matth. 25: *Venite benedicti*, etc., et infra: *Et ibunt hi in vitam æternam*, etc. Solum posset quis dicere hæc et similia testimonia non convincere, quia in Scriptura sæpe dicitur æternum, quod per multa sæcula est duraturum, etsi in rigore non careat fine, seu principio. Respondetur, in præsenti sumi proprie, et in rigore prout significat durationem sine fine: hoc autem constat, tum ex intelligentia, et sensu Ecclesiæ, et Sanctorum omnium: tum ex proprietate verbi sæpe repetiti, et in re tanti momenti, quæ continet præcipuam Dei promissionem, et quia in aliis locis satis est hoc explicatum, ut Apoc. 3: *Foras non egredietur amplius*: 1, ad Thessal. 4: *Sic semper cum Domino erimus*, et ideo 1, Petri 1, dicitur hæreditas illa *incorruptibilis, incontaminata et immarcescibilis*, et cap. 5, dicitur, *immarcescibilis gloriæ corona*: ratione declarabitur infra.

3. *Secunda assertio quoad perpetuitatem perfectionum negativarum.* — Dicendum secundo, non omnes perfectiones beatitudinis esse eodem modo perpetuas et æternas. Sic declaratur, nam imprimis duplex perfectio potest distingui in illo statu: una positiva, altera quasi privativa, quæ consistit in carentia omnia mali tam culpæ, quam pœnæ. De hac posteriori nihil aliud occurrit dicendum: nisi quod perpetuo durabit eodem modo, et absque ulla mutatione, quia hæc perfectio est integra, et totalis in suo genere, id est, omnino excludens quidquid habet veram rationem mali, in quo nulla erit unquam diminutio, vel mutatio. De quo multa Apocal. 7, 21 et 29, et supra ostensum est, hoc pertinere ad statum beatitudinis.

4. *Quoad perpetuitatem positivarum.* — At vero positiva perfectio duplex distingui potest, una per modum actus primi, alia per modum actus secundi: prior perpetuo durabit eadem numero, et in individuo immutabilis; sic enim durabit gratia, lumen gloriæ, et similes proprietates, quia in his maxime consistit perpetuitas hujus status, nec mutatur, nec amittuntur, nisi per peccatum. Item de perfectionibus corporum, quæ consistunt veluti in actu primo, dicitur 1, ad Corinth. 15, quod *surgit corpus in incorruptionem*: ergo multo magis id verum est de perfectionibus animæ. At vero aliæ

perfectiones, quæ consistunt in actu secundo, quædam sunt pertinentes ad accidentalem beatitudinem, et hæ suo quidem modo erunt perpetuæ, non tamen ita, ut eædem numero perseverent, quia nihil est, quod necessitet beatos ad habendos semper eosdem numero actus considerationis, aut gaudii circa bona creata : erit ergo in his perpetuitas quoad duo; primum quia semper erit in potestate beati habere hujusmodi gaudia, et actus prout sibi placuerit, nam semper conservat principia illorum per modum actus primi, quo sua voluntate uti potest; secundo quoad quamdam perpetuam vicissitudinem horum actuum et gaudiorum, quia cogitatione unius rei transibunt ad cogitationem alterius, etc. Alii vero sunt actus secundi, in quibus consistit essentialis beatitudo, vel cum illa habent intrinsecam connexionem, et in his erit perpetuitas et incommutabilitas in ipsismet actibus, etiam individuo semper manentibus, absque ulla mutatione, quæ in illis fiat : et hoc modo intelligenda est proprie æternitas illius vitæ, et sic dicuntur Angeli *semper videre faciem Patris*, et de illo gaudio dicitur : *Gaudium vestrum nemo tollet a vobis :* et supra, disp. 9, ostendi hos actus esse necessarios : ergo iidem numero semper perseverant, nec possunt augeri, vel diminui, ut supra etiam dixi, disput. præced., sect. ult., num. 4.

5. Objicies contra hanc perpetuitatem beatitudinis, nam illa danda est tanquam merces, et præmium nostrorum meritorum : ergo non habebit majorem perfectionem, quam nostris meritis debeatur : sed nostris meritis non debetur æternitas præmii. Probatur, quia in nostris meritis duo possunt considerari, unum perfectio intensiva, seu quantitas eorum, et hæc satis superque compensatur intensiva perfectione beatitudinis : secundum est duratio meritorum, quæ est temporalis, et finita : ergo compensabitur etiam sufficienter duratione finita ipsius præmii : ergo non est unde æternitas beatitudinis debeatur nostris meritis, sed superat potius omnem proportionem eorum, sicut infinitum superat finitum. Hanc difficultatem attigit Scotus, in 4, d. 49, q. 6, et in summa respondere videtur, illam beatitudinem futuram esse æternam, non ex vi meritorum, sed ex libertate Dei. Atque idem sentit Supplementum Gabriel., quæst. 4, et ipse Gabriel, in 2, d. 27.

6. Hæc vero sententia dupliciter intelligi potest, et in utroque modo est falsa, etsi non in eodem gradu. Prior sensus est quod beatitudo æterna, ut æterna, non sit præmium beatorum, ita ut nos non mereamur æternitatem, et perpetuam conservationem illius beatitudinis, nec nobis ex justitia respondeat : et hunc sensum existimo esse plusquam falsum, contra communem sententiam theologorum in 2, dist. 27, ut latius in 1, 2, q. 114, tractatur. Colligitur ex Tridentino, sess. 6, can. 32, definiente, *mereri nos vitam æternam*, et eodem modo loquitur passim Scriptura 2, ad Corint. 4 : *Quod momentaneum est, et leve, æternum gloriæ pondus operatur*, etc., ipsa ergo opera nostra operantur per modum meriti præmium æternum, ut sic, et ideo illa corona dicitur *incorruptibilis*, 1, ad Corint. 9. Denique ubi est promissio sub conditione operum facta justis, est meritum, sed Deus promittit non solum visionem, sed æternam visionem sui propter bona opera, Apocal. 3 : *Qui vicerit*, etc., *foras non egredietur amplius*, etc., 1, ad Timot., 6, et aliis locis supra citatis : ergo meremur non solum visionem, sed etiam æternitatem visionis, neque auctores citati id negant, ut existimo. Dices, ergo supposito nostro merito ut nunc est, non posset Deus etiam de potentia absoluta privare beatum beatitudine. Respondetur concedendo, et hæc est certa securitas beatorum, quia sciunt non posse Deum esse injustum, nec negare seipsum.

7. *Æternitas respondet nostris meritis, quia procedunt ex gratia de se perpetua. — Item, quia tendunt ad terminum perpetuum.* — Secundus sensus esse potest, quod in nostris operibus nihil sit, propter quod eis respondeat æternitas in præmio, sed quod totum fuerit ex acceptatione Dei, et liberalitate, et hunc existimo esse sensum illorum auctorum, qui etiam est falsus, quia perfecta ratio meriti, et præmii, præter promissionem, requirit sufficientem, et condignam proportionem, hæc autem explicari potest varie ; primo modo, quia gratia, quantum est de se, est perpetua, et ideo opera, quæ ab illa procedunt, quantum est ex vi illius, postulant perpetuum præmium, saltem quantum est ex parte Dei, id est, quod a Deo non auferatur, quamdiu homo non posuerit impedimentum : et ideo etsi nostra opera formaliter temporalia sint, tamen veluti in semine et radice continent sufficientem causam æternitatis. Deinde ex parte ipsius termini explicari hoc potest, quia opera nostra, quæ in obsequium Dei fiunt, veluti natura sua tendunt ad perfectam conjunctionem cum ipso Deo, in qua beatitudo consistit : unde ex se habent, quod sint proportionata media ad il-

lum finem. Quod etiam Aristoteles ex parte cognovit, 1, Ethic., cap. 9, dicens, si quo est munus Deorum eis consentaneum, credendum esse felicitatem a Diis ipsis dati, eamque esse divinum quoddam præmium virtutis, ergo quidquid fuerit connaturale, et intrinsecum illi beatitudini, et conjunctioni cum ultimo fine, habebit etiam proportionem et condignitatem cum nostris operibus, præsertim si ad eumdem ordinem pertineant: æternitas autem est intrinseca illi beatitudini et visioni: non est ergo ex sola extrinseca acceptatione adjuncta, sed fundata in ipsa connaturali proportione rerum. Deo supersunt in hoc discursu probanda, scilicet, perpetuitatem esse connaturalem illi beatitudini tam ut visio Dei, quam ut perfecta beatitudo est, quod fiet duabus quæstionibus sequentibus.

SECTIO II.

Utrum beatitudo sit natura sua incorruptibilis, ac perpetua.

1. *Probatur pars negativa quoad perpetuitatem in actu, seu ex se.*—Ratio dubitandi esse potest, quia aut est sermo de perpetuitate in actu, aut in aptitudine, seu in debito et radice. Priori modo neque visio Dei, neque ulla creatura potest esse perpetua ex se, et ab intrinseco, quia necesse est ut pendeat a Deo in se, et consequenter quod ab illo recipiat perpetuitatem essendi: unde hoc modo esse intrinsece perpetuum est proprium Dei. Atque eodem sensu negant aliqui theologi esse aliquam creaturam necessariam ex se, ac perpetuam: ac similiter in Patribus, et interdum in Conciliis hoc sensu dicitur, omnem creaturam esse corruptibilem, et ex Dei benignitate accipere perpetuitatem, ut latius 1 part., quæst. 61.

2. *Arguitur etiam contra perpetuitatem in habitu seu in radice.* — Si vero sit sermo in secundo sensu, non potest aliqua creatura esse necessaria, ac perpetua, nisi in quantum habet talem naturam, cui supposito quod semel existat, debetur perpetua conservatio ejusdem esse, et hoc modo Angeli, et cœli sunt perpetui, sed hoc dici non potest de visione beata, seu lumine gloriæ, quod perinde est. Probatur primo, quia nulli accidenti debetur esse per se, sed ratione subjecti, ergo si accidens est tale, quod non est debitum subjecto, non poterit illi esse debita conservatio in esse, sed lumen gloriæ cum sit supernaturale, non est debitum subjecto, cui inest (loquimur enim physice): ergo neque illi est debita conservatio in esse: ergo neque incorruptio, vel perpetuitas. Secundo id amplius explicatur, quia, teste Aristotele, privatio est principium corruptionis: sed intellectus noster ex se est subjectus privationi talis luminis, nam illud lumen est forma extrinsecus illi adveniens: ergo est in illo subjecto sufficiens principium corruptionis talis luminis: unde de facto, etiam aliquando corruptum est tam lumen, quam visio beata: ut in Paulo, vel Beata Virgine, si vidit aliquando divinam essentiam, nam illa visio paulo post corrupta est. Unde argumentor tertio, nam gratia est qualitas corruptibilis, ut experientia constat, nam quotidie corrumpitur: ergo multo magis lumen gloriæ et visio beata. Patet consequentia, quia gratia censetur nobilior forma in illo ordine, et quia comparatur ad lumen, ut essentia ad facultatem: non potest autem esse incorruptibilior natura, quam proprietas ejus. Quarto, quia ad rationem beatitudinis non est necessaria hæc perpetuitas sed satis est, quod Deus statuerit perpetuo conservare perfectionem, in qua consistit beatitudo, ut patet in gloria corporis, et dotibus ejus: sunt enim corruptibiles ex se, cum sint in subjecto corruptibili, et tamen habent perpetuitatem ad rationem beatitudinis sufficientem. Propter hæc, præsertim propter primum argumentum, quidam ausi sunt ita loqui, ut dicerent illam beatitudinem esse corruptibilem natura sua. Quæ opinio improbabilis omnino est, nam in re nihil potest fere dicere diversum a cæteris auctoribus, et in modo loquendi aliena est a tota antiquitate, et a modo loquendi etiam Scripturæ, et Sanctorum, et propter infirmum fundamentum, ut videbimus.

3. Dicendum vero est, illam beatitudinem natura sua esse incorruptibilem, ac perpetuam non minus vere, ac proprie, quam sint cœli, aut animæ nostræ. Sic D. Thomas, 1, 2, q. 5, art. 4, ad 1, ubi ait, per hanc beatitudinem elevari hominem ad participationem æternitatis: et clarius 1 part., quæst. 10, art. 3, inter entia natura sua immutabilia, et æterna ponit visionem Dei, quam dicit propterea vocari in Scriptura vitam æternam: et a. 5, ad 1, illam visionem mensurari non tantum ævo, sed etiam æternitate participata: idem in 2, distinct. 2, quæst. 1, art. 1, ad 4, Cajetanus, locis citatis, Scotus, in 4, dist. 49, quæst. 3, art. 4, et omnes Thomistæ. Idem Scotus, dist. 49, quæst. 6, quia eodem modo loquitur de visione sicut de Angelis: neque inter scholasticos est, qui con-

tradicat. Favet Augustinus, 13, de Trinitate, cap. 8 et 12, de Civitate, cap. 20, et lib. 22, cap. 30, Fulgentius, de Fide ad Petrum, c. 23, estque elegans locus Bernardi, sermone 31, in Cantic., neque contemnendæ sunt locutiones Scripturæ sacræ, *in hæreditatem incorruptibilem, incontaminatam*, et *immarcescibilem*, et illud, *alii quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam*, et similes, quæ omnino proprium possunt habere sensum.

4. *Definitio rei per suspensionem supernaturalem influxus non constituit rem corruptibilem.* — Ratione vero philosophica probatur, quia creatura non potest alia ratione dici incorruptibilis, et perpetua, nisi quia neque habet contrarium, neque aliquod principium intrinsecum corruptionis, et consequenter neque extrinsecum creatum: sed solum potest desinere esse per suspensionem divini influxus: hæc autem omnia conveniunt tam lumini gloriæ, quam visioni beatæ. Major constat ex Aristotele et consensu omnium sapientum, a quibus petendæ sunt rerum definitiones, et non pro libito confingendæ: patet inductione in rebus incorruptibilibus, et ratione, quia ille modus, seu possibilitas amittendi esse per solam suspensionem influxus divini, non est separabilis a creatura: ergo neque ex hoc solo capite potest creatura dici corruptibilis, prout nunc loquimur, neque carentia illius necessaria est ad corruptibilitatem: ergo non potest in creatura major incorruptibilitas reperiri quam illa, quæ excludit omnem alium modum amittendi esse. Probatur minor, et imprimis quod lumen non habeat contrarium, patet, quia hoc in universum commune est omni lumini in suo ordine perfecto. Dices, error est contrarius illi visioni, et consequenter habitus ille erit contrarius lumini. Respondetur non esse contraria, quia nec sunt ejusdem ordinis, nec possunt mutuo se expellere, illa enim visio sic perficit subjectum, ut reddat illud omnino incapax erroris sibi contrarii, nec versantur proprie circa idem subjectum, ut idem, quia error respicit subjectum quatenus naturaliter perfici potest, aut deficere: visio autem elevat subjectum, et altiori modo perficit secundum capacitatem obedientialem ejus.

5. *Visio beata nullam causam internam corruptionis vendicet.* — Rursus quod nullæ sint causæ corruptionis in illa visione, patet, quia subjectum est incorruptibile, et lumen a nullo alio pendet nisi a solo Deo, neque visio pendet nisi ab intellectu, et lumine, quæ perpetua sunt, et necessario operantur in illo statu, et illis debetur concursus divinus accommodatus: quod si loquamur de causa morali corruptionis, quæ potest esse solum peccatum, etiam illa omnino excludit illud: ergo nulla potest cogitari hic causa intrinseca corruptionis, vel extrinseca creata.

6. Secundo (ut simul primo fundamento contrario satisfaciamus), quod forma sit supernaturalis, non est sufficiens causa ut dicatur corruptibilis: quis enim unquam locutus est ita, aut quis dicat unionem hypostaticam, solum quia supernaturalis, non esse natura sua indissolubilem et incorruptibilem, quin potius eo maxime indissolubilis est, quia est maxime divini ordinis, et supra totam capacitatem naturalem creaturæ, elevans illam ad quemdam ordinem superantem omne agens contrarium, et omnem modum corruptionis: quod fere idem reperitur in visione. Deinde, illud quod dicitur de debito conservationis, primo non esset admodum necessarium: nam supposito quod res existat, ut ex se habet perpetuo durare, satis est, ut nulla creatura possit illi auferre esse, et quod illi non sit debitum non esse, nam hoc ipso pertinet ad divinam providentiam, ut conservet creaturam in esse, quam produxit, cui nec debetur non esse, neque aliunde aufertur esse, et fortasse nulli creaturæ majori debito debetur conservatio in esse. Exemplum philosophicum esse potest, nam motus cœli, teste Aristotele, perpetuus est natura sua, quamvis valde probabile sit non esse debitum cœlo secundum privatam naturam considerato, nam ad perpetuitatem satis est, quod illi non repugnet, et quod aliunde non habeat contrarium, nec principium corruptionis. Sed ultra hoc, quamvis animæ, vel intellectui secundum se non debeatur visio, seu lumen, tamen lumini, ut sic, ex natura sua debetur tale subjectum: ergo postquam in illo est, etiam illi debetur ex natura sua conservari in illo subjecto quamdiu aliunde non expellitur. Rursus, ut proprie loquamur, nec considerandum est solum subjectum, nec sola forma, sed hoc compositum ex utraque, quod proprie fit vel desinit esse: hoc autem compositum ex se indissolubile est; illi autem, saltem ratione formæ, debetur semper conservari, et non dissolvi, si aliunde non corrumpatur: sicut huic composito ex intellectu, et lumine debetur concursus ad videndum, quia licet non debeatur intellectui secundum se, debetur tamen huic composito ratione formæ: ergo simile judicium ferendum est de concursu, seu influxu ad existendum, quod licet non debeatur

subjecto secundum se, debetur tamen huic composito ratione formæ.

7. Ex his patet responsio ad primam, ac præcipuam rationem dubitandi positam in n. 2. Ad secundam vero de privatione, dicitur imprimis, non quamcumque privationem possibilem sufficere ad principium corruptionis, sed illam, quæ oritur ex capacitate, seu appetitu ad positivam formam repugnantem. Deinde in intellectu proprie secundum se non est privatio visionis, sed mera negatio : si autem aliquo modo est illa privatio, solum est in ordine ad absolutam Dei potentiam per capacitatem obedientialem; et hoc modo concedo in ordine ad illam posse lumen corrumpi, sicut posset etiam Deus corrumpere cœlum, seu annihilare Angelum; id autem non satis est ut res dicatur natura sua corruptibilis, ut dixi, et patet responsio ad confirmationem de visione Pauli, in eodem n. 2, illa enim si semel fuit, et præsertim si ex lumine gloriæ processit, ex se incorruptibilis erat : Deus autem potuit illam non conservare. Addit vero Medina, loco illo duodecimo, articulo quarto, si illa visio non processit a lumine, sed a solo auxilio, dicendam esse potius corruptibilem, quam incorruptibilem, quia existit modo præternaturali, et ex se non petit semper ita conservari : sed quamvis quæstio forte sit de modo loquendi, non admitterem, qualitatem natura sua incorruptibilem aliquando esse ex se corruptibilem, physice loquendo, quia corruptibile, et incorruptibile differunt natura sua genere. Unde in eo casu dicerem, illam visionem natura sua postulare connaturalem modum, quo semper conservetur, et hoc satis esse ut sit incorruptibilis, quamvis modus ille, quod fieret sine lumine non postulet ex se, ut sit perpetuus, sicut gratia, quæ fit medio Sacramento, natura sua postulat conservari, quamdiu in subjecto non est aliquid repugnans, quamvis illa dependentia, quam habet in fieri, a Sacramento non postulet semper conservari, quia est præternaturalis, et est alia magis connaturalis ex natura sua incompossibilis quam illa.

8. Unde patet responsio ad tertium de gratia, nam etiam illa de se postulat perpetuitatem, et secum illam affert, si sit in statu perfecto : at in via potest aliqua ratione corrumpi, quia est in statu imperfecto, et quodammodo præternaturali, et adhuc in illo non est physice corruptibilis intrinsece, quia non habet aliquod physicum principium intrinsecum corruptionis, sed solum morale, quod est peccatum.

9. Ad quartum dicitur, si ratio beatitudinis formaliter solum consideretur, satis esse quod perpetuo duret, sive hoc habeat natura sua, sive ab extrinseco conservante; si tamen consideretur res illa, in qua perfecta beatitudo consistit, valde consentaneum rationi est, ut illa ex se postulet perpetuitatem, quia si ex se est sufficiens ad beatificandum, necesse est ut saltem ex se postulet eas perfectiones, quæ ad perfectam beatitudinem necessariæ sunt : atque ita constat non solum visionem, sed etiam omnes dotes animæ beatæ ex se esse aliquo modo incorruptibiles, nam amor et fruitio Dei sicut ab intrinseco habent necessitatem, ita et perpetuitatem, reliqua vero satis est, quod habeant hanc incorruptibilitatem quoad actus primos, ut dixi. De dotibus autem corporis non est hic disputandum, sed in illis satis est, quod habeant incorruptibilitatem accommodatam subjecto, quia illud non est simpliciter necessarium ad perfectam beatitudinem, ut dictum est.

SECTIO III.

Utrum de ratione beatitudinis sit, quod sit actu perpetuo duratura.

1. Hic jam non est quæstio de intrinseca natura, seu aptitudine ad durandum, sed de actuali duratione perpetua, quæ ultra rei naturam, et entitatem nihil addit, nisi quod extrinseca causa perpetuo sit conservatura rem talem, quod est separabile ab ipsa re. Et hinc oritur ratio dubitandi, quia beatitudo hæc est quid creatum ; sed non est de ratione alicujus creaturæ, quod sit perpetuo duratura, nam licet Deus creet Angelum, et pro uno die tantum illum sit conservaturus, nihilominus pro tunc esset verus Angelus, et haberet quidquid est de ratione ejus : ergo similiter si Deus conferat visionem alicui uno die duraturam, illa erit perfecta et essentialis beatitudo, et dum durat, constituet vere beatum : ergo quod perpetuo sit duratura, non est de ratione beatitudinis. Ratio a priori esse videtur, quia præter naturam rei hoc nihil addit nisi extrinsecum decretum Dei statuentis conservare perpetuo talem rem, sed propter extrinsecam denominationem non mutatur natura rei : ergo. Item quidquid consideratur in perpetua duratione præter id, quod actu non est in re, concipitur a nobis ut quid futurum, sed illud ut sic non potest pertinere ad præsentem beatitudinem, quia homo non fit beatus nisi per id, quod actu jam habet : ergo quod postea res sit du-

ratura, nec ne, non spectat ad actualem beatitudinem : Nisi quis dicat pertinere media cognitione præsenti, quatenus scilicet beatus cognoscit nunc se non esse ultro visione privandum, ex qua cognitione securitas oritur, vel in illa consistit. Sed contra hoc est, quia hæc ipsa cognitio non est de ratione beatitudinis, quia neque est visio Dei, neque amor, nec circa objectum increatum, et per se necessarium versatur.

2. In contrarium autem est, quia omnes sapientes, qui de beatitudine loquuntur, requirunt actualem perpetuam durationem ad veritatem ejus; Aristoteles, 1, Ethic., cap. 5 et 7 : *Ver nec una facit hirundo, nec unus dies*, idem cap. 9 et 10, ac lib. 19, cap. 7, quæ loca explicans D. Thomas, cum aliis dicit ad beatitudinem requiri diuturnam, stabilem, seu perpetuam durationem felicitati proportionatam, ita ut si sit imperfecta felicitas hujus vitæ, requirat stabilitatem status hujus vitæ, vel saltem ut habeat immobilitatem perfectioni hujus vitæ accommodatam; si ergo sit beatitudo perfecta simpliciter, requiret perpetuitatem simpliciter. Atque eadem est sententia Augustini ubicumque loquitur de hac materia, quam sic explicat, nam si beatitudo deserit volentem, non potest dici felicitas, quam aliquis volens deserit, si autem deserit nolentem quomodo beata vita est, quæ ita est in voluntate, ut non sit in potestate, aut quomodo potest esse felix, qui se amissurum timet, quod maxime amat. Ita fere 13, de Trinitat., cap. 8 et 12, de Civit., cap. 20, et 1 de Morib. Eccles., cap. 3, eadem videtur esse sententia D. Thomæ 1, 2, quæst. 5, art. 4, qui eadem fere ratione utitur.

3. In hac dubitatione D. Thomas ibid. affirmat, ad hanc beatitudinem necessariam esse, ut amitti non possit : non tamen satis explicat, an hoc sit simpliciter necessarium, ut homo possit dici beatus, vel solum pertineat ad quoddam complementum et statum beatitudinis : neque magis hoc explicat Cajetanus aut alii Thomistæ. Cæteri vero theologi fere respondent sub distinctione sæpe repetita, quod si beatitudo sumatur pro operatione perfectissima intensive, perpetuitas non est de ratione ejus; si vero sumatur pro perfectissima intensive et extensive, sic necessario includere perpetuitatem. Ita fere Scotus, in 4, d. 59, q. 6, Durandus, quæst. 9, Supplementum Gabriel., quæst. 2, art. 3, d. 7, Ocham, quæst. ult., art. 4, d. 6, Major, quæst. 12, d. ult., simpliciter affirmant de ratione beatitudinis esse perpetuitatem, quomodo etiam loquitur Soto, quæst. 3, art. 4, concl. 3, quamvis addat Major, quæstionem videri de nomine, quod mihi quidem etiam ita videtur : nam considerando essentiam et naturam illius operationis, in qua beatitudo consistit, constat perpetuitatem hanc non esse de ratione ejus, ut probant rationes dubitandi priori loco positæ in num. 1. Si vero consideremus conditionem, quam requirit illa operatio quatenus nomine beatitudinis significatur, ut sufficiens sit ad conferendum homini omnem effectum, quem beatitudo requirit, est sine dubio necessaria illa perpetuitas. Atque ita locuti sunt auctores citati posteriori loco in num 2, et sic nobis loquendum est.

4. Simpliciter itaque dicendum, visionem Dei, et amorem, ut possit denominare hominem simpliciter beatum, requirere ut perpetuo duratura sint. Hoc potest duplici ratione explicari, primo cum D. Thoma, in citato articulo, quia beatitudo, ut talis sit, oportet ut sit sufficiens ad satiandum appetitum hominis, et excludendam anxietatem, et timorem, qui tristitiam ingerere possit; sed ad hoc non sufficit illa operatio, nisi perpetua sit, nam timor amittendi illam non posset non causare tristitiam, quod maxime verum habet de appetitu ipsiusmet beatitudinis essentialis, nam hic maxime satiari debet, et revera non satiatur per operationem temporalem, nam cum ipsa potentia, et capacitas sit perpetua, appetit inseparabiliter conjungi suo ultimo fini. Et hinc oritur secunda ratio, quæ sumitur etiam ex D. Thoma, 1 part., quæst. 12, art. 7, ad 1, in illis verbis : *Beatus videndo Deum comprehendit ipsum, quia videndo habet sibi præsentem, in potestate sua habens eum semper videre :* ubi significat, hanc potestatem semper videndi esse de ratione consecutionis, ut consecutio est : dixi autem supra beatitudinem consistere in conservatione simpliciter, non autem dicitur consequi divitias, verbi gratia, qui solum accipit potestatem utendi illis uno, vel altero die : nisi absolute consequatur plenum dominium, et plenam potestatem utendi illis, quam appetebat : sic ergo quamvis Paulus viderit Deum brevi tempore, non censetur consecutus Deum, donec inamissibiliter illum videat : ergo non potest dici simpliciter beatus, donec habeat visionem perpetuo duraturam. Quod tandem a contrario potest explicari, nam qui ad tempus caret visione beata, si postea speret illam consequi, non potest dici miser, ut patet de animabus purgatorii : ergo et e contrario qui ad tempus videt, sed timet

privari visione, non potest dici simpliciter beatus.

5. Ad rationes dubitandi, si contra hoc fiant, respondetur, quamvis hæc perpetuitas physice non addat visioni entitatem aliquam, addere tamen firmitatem quamdam, et permanentiam ejusdem entitatis, quæ licet proveniat a causa efficiente extrinseca, tamen in ipsamet visione quasi reperitur, et reddit illam æstimabilem, ut majus quoddam bonum, quod non speratur futurum, sed jam totum præsens habetur hoc ipso quod a sua causa procedit ex immutabili proposito conservandi illam, et hæc satis sunt ut illa visio veluti affecta hac conditione habeat rationem, seu statum, in quo possit habentem simpliciter denominare beatum.

6. Petitur autem in illa tertia ratione dubitandi, an cognitio hujus perpetuitatis sit etiam eodem modo necessaria ad beatitudinem, quæ fere coincidit cum alia quæstione, quam tractat Ocham, et Supplementum Gabriel., supra, an securitas sit de ratione beatitudinis; ad quam ipsi respondent simpliciter negando, quia ponunt securitatem in actu quodam irascibili, quod nos supra, disp. 11, sect. 1, improbavimus, dicentes, securitatem nihil differre a prædicta cognitione. Nihilominus tamen respondeo verum esse propter rationem illam tertiam, quod hæc cognitio non versatur circa Deum, sed circa objectum creatum, et si aliquo modo potest circa Deum versari, solum est quatenus in eo cognosci potest voluntas quædam libera conservandi in homine formalem beatitudinem : est ergo illa cognitio conditio necessaria ex parte beati, ut possit omnino satiari desiderium ejus, et hæc est differentia inter perpetuitatem et cognitionem perpetuitatis, nam illa est necessaria ex parte illius operationis, quæ est beatitudo, nam sine illa conditione etiam de se non est sufficiens ad beatificandum et satiandum; at vero cognitio perpetuitatis solum ex parte subjecti est necessaria, nam visio hoc ipso quod perpetua est de se sufficit ad satiandum appetitum, oportet tamen ut cognoscatur, quia appetitus satiari non potest, nisi præcisa cognitione.

DISPUTATIO XV.

DE HIS QUÆ AD NATURALEM BEATITUDINEM PERTINENT.

De hac re aliqua supra dicta sunt, quæ hic sunt supponenda, tradentes enim nonnullas divisiones beatitudinis, disp. 4, sect. 3, ostendimus, necessarium esse dari aliquam beatitudinem hominis naturalem. Deinde, tractando de objecto beatitudinis, disp. 5, sect, 2, ostendi solum Deum esse objectum beatitudinis etiam naturalis, quoniam ipse solus est finis ultimus hominis quacumque ratione consideretur. Rursus, disputando de essentia formalis beatitudinis, disp. 6, sect. 2, conclusimus commune esse beatitudini naturali, ut in operatione consistat, et consequenter illam debere esse operationem mentis, seu partis intellectivæ, secundum quam est homo capax Dei. Reliquum ergo est ut aliqua addamus, quæ de hac beatitudine desiderari possunt : quæ fere ad similitudinem eorum, quæ de supernaturali beatitudine dicta sunt, erunt explicanda.

SECTIO I.

In quo consistat proprie hæc beatitudo naturalis.

1. Omissis aliorum philosophorum sententiis, de quibus supra dictum est, sententia Aristotelis, ut etiam attigimus, in disp. 30, Metaphysicæ, sect. 11, a num. 36, in hoc negotio est, propriam et perpetuam beatitudinem hominis consistere in contemplatione substantiarum separatarum, quod præsertim intelligendum est, ratione divinæ substantiæ, vel naturæ, cætera vero omnia requiri ut dispositiones quasdam ad hanc contemplationem. Sic toto libr. 1, Ethic., et libr. 10, cap. 8 et 9, et ideo 7, Polit., cap. 3, hanc contemplationem præfert omni humanæ actioni, etiam gubernationi Reipublicæ, et ideo 5, Metaphysicæ, cap. 2, sapientiam laudat, et præfert omnibus, et libr. 12, cap. 7, dicit, Deum contemplatione sui esse beatum, nos vero quando illi, ut possumus, similes efficimur. Hanc sententiam secutus est D. Thomas 1, 2, quæst. 3, art. 5, et quæst. 4, art. 3, et 1 part., quæst. 62, art, 1 et 64, art. 1, ad 1, idem 3, cont. Gent., cap. 44, et in 3, dist. 29, quæst. 2, et exponendo Aristotelem. Cujus rationes sunt primo, quia contemplatio est de se diuturnior, magisque perpetua, est enim immaterialior, et carens contrario. Secundo, quia est per se sufficiens magis quam cætera, quia propter se quæritur, et non propter aliud, et quia est operatio maxime operabilis, quia est maxime consentanea naturæ secundum gradum supremum ejus. Unde est quarta ratio, quia est perfectissima operatio, et maxime propria ho-

minis, in qua maxime differt a brutis, et cum Deo, et substantiis immaterialibus convenit. Denique, quia per hanc actionem fit homo maxime familiaris Deo.

2. Secunda sententia ait, consistere hanc beatitudinem in amore Dei naturali super omnia. Tenet Cano, lib, 9, de Locis, cap. 9, ubi reprehendit Aristotelem, quod omnino fuerit oblitus hujus actus, et Scotus 4, dist. 49, quæst. 3, art. 2, qui tamen existimat Aristotelem sub contemplatione amorem comprehendisse, quia rationes ejus non magis procedunt de actu intellectus, quam voluntatis, ipse quoque existimat voluntatem esse perfectiorem potentiam : accedit, quod quælibet cognitio naturalis Dei potest esse in peccatore, unde solus amor esse videtur, qui conjungit hominem perfecte cum suo fine ultimo naturali.

3. Hæc quæstio, suppositis supra dictis, disp. 6 et 7, de beatitudine supernaturali, facile expediri potest. Dicendum est consequenter, hanc beatitudinem consistere in perfectissima naturali conjunctione cum Deo per intellectum et voluntatem, quantum ex creaturis naturali lumine intellectus cognosci potest. Quod est verum sive loquamur de homine ex anima, et corpore composito, sive de anima separata ; et hoc sequuntur auctores supra citati in simili ; neque ab illa discrepat Scotus et Soto, dist. 49, quæst. 5, art. 4, conclus. 5, Medina 1, 2, quæst. 3, art. 7, qui sic etiam Aristotelem intelligunt, nam inter alia dixit, illam contemplationem facere sapientem, vel amicum, et carum Deo, 1 Ethic., cap. 7, et 7 Polit., cap. 1, et alibi requirit virtutem animi ad beatitudinem.

4. Rationes sunt claræ, nam imprimis quod divina cognitio sit necessaria, satis probatur rationibus Aristotelis : item, quia est quædam assecutio supremi boni hominis : item, quia satiat perfectissimum quemdam appetitum, et capacitatem hominis : denique, quia per hunc actum intelligit homo suum ultimum finem, estque non solum propter aliud, sed propter se expetibilis. Advertendum est, valde errare eos, qui dicunt, hanc beatitudinem ex parte intellectus consistere in clara visione Dei, ut est prima causa naturalis, quod interdum videntur insinuare qui ponunt naturalem appetitum ad videndum Deum ; est enim hoc omnino falsum, quia illa visio, utcumque consideretur, est supernaturalis, et non debita naturæ, et posset homo creari absque ordinatione ad illam consequendam, ut supra, disp. 4, sect. 3, a num. 3, ostensum est, neque quidquam refert distinctio de visione Dei, ut prima causa, vel sub alia ratione, quia omnis visio Dei est ejusdem rationis, et per eam videtur Deus ut in se est, tam ut trinus, quam ut unus, et tam ut auctor gratiæ quam naturæ.

5. Altera vero pars de amore mihi videtur certissima propter rationes factas, num. 2, in quo est maxime notanda differentia inter supernaturalem et naturalem beatitudinem, quod in supernaturali visio intellectus necessario secum affert amorem, et ideo non potest ulla ratione sola cognitio dici essentialis beatitudo integra ; quis enim dicat dæmonem esse essentialiter beatum naturali beatitudine, quia habet perfectam cognitionem naturalem Dei, cum non habeat amorem ? Item potest sic explicari, quia homo et est ens physicum et morale : ergo nisi utraque ratione sit consummatus, et ultimate perfectus, non potest dici beatus : quamvis autem per cognitionem in esse physico valde perficiatur, tamen in esse morali tota ejus perfectio pendet ex amore : ergo maxime pertinet ad beatitudinem essentialem naturalem ejus.

6. *In beatitudine naturali simpliciter præfertur amor.* — Quæres, quis horum præcipue requiratur in hac beatitudine. Omissis opinionibus, supra disput. 7, sect. 1, tractatis, mihi videtur utendum distinctione paulo ante insinuata : nam si consideretur homo in genere naturæ, et entis physici, præcipua pars est cognitio, quia, ut suppono, est perfectus actus, et supremus perfectissimæ potentiæ, atque adeo perfectissimus in genere entis, quod est præcipue verum de anima separata, et idem est probabile de toto homine, quia cum cognitio Dei, in utroque statu sit abstractiva, et per effectus ; forte non est essentialiter diversa, et quia in ordine naturalis beatitudinis homo in hac vita, non tantum considerandus est ut viator, sed ut existens in eo statu, in quo naturaliter beatificandus est, quia extra hunc statum non potest naturaliter beatificari totus homo, sed anima tantum, ut statim dicam, sect. seq., at vero considerando hominem ut morale agens, præcipua pars beatitudinis ejus est amor, quia solus ille est efficax principium honestatis, et rectitudinis in humanis operationibus, quod non habet speculatio naturalis. Unde si altera ex his operationibus eligenda esset, præferendus esset amor, quia revera est magis necessarius ad bonitatem et honestatem simpliciter, et non est infallibiliter conjunctus cum illa cognitione, unde etiam fit, ut magis pertineat ad amorem Dei propter se.

7. *Vera cognitio, speculativa ne, an practica præferatur ad beatitudinem naturalem.*— Hinc facile constat quænam cognitio naturalis maxime ad beatitudinem pertineat, speculativa, an practica. Aristoteles enim et D. Thomas, speculativam maxime requirunt; quod procedit considerato homine in esse naturæ; tamen in ordine ad mores maxime necessaria est cognitio practica, etsi non sit excludenda speculativa, in qua practica fundatur, imo ipsa practica cognitio quamvis necessaria sit, non tamen proprie propter se, et ut pars beatitudinis, sed ut conditio ad amorem requisita.

8. Ultimo facile constat, quomodo aliæ animi virtutes, vel earum operationes ad hanc beatitudinem requirantur. Aristoteles ait, secundario requiri, quia vere in eis non consistit essentia naturalis beatitudinis, sunt tamen vel dispositiones ad eam prærequisitæ, vel proprietates illam comitantes. Atque idem judicium esse potest de aliis scientiis intellectus: idemque proportionaliter dicendum de aliis corporis bonis, et fortunæ, quæ requiri possunt ut instrumenta, vel media necessaria ad beatitudinem, non vero proprie ut pars beatitudinis, ut dicam, sectione sequenti, ubi solvemus difficultates omnes, quæ in doctrina data possunt occurrere.

SECTIO II.

Quomodo possit homo acquirere beatitudinem naturalem.

1. *Suppositio ad quæstionis decisionem.* — Ut intelligatur difficultas hujus quæstionis, quomodo possit homo consequi beatitudinem naturalem, constituamus hominem in ordine ad finem ultimum suum conditum in puris naturalibus, id est, neque ordinatum ad altiorem finem, quam sit naturæ debitus, neque in se habentem alias facultates, vel virtutes præter eas, quæ naturam consequuntur, vel per naturales actus comparari possunt, neque ex parte Dei recipientem alia beneficia, neque aliud providentiæ genus, quam sit ordini naturæ consentaneum, nam ad intelligendam propriam nostræ naturæ conditionem, oportet præscindere omnia quæ supra naturam sunt, quod non solum per intellectum fieri potuit, sed re ipsa potuit fieri a Deo, quod mihi fere tam certum est, quam est certum omnia hæc supernaturalia bona esse mere gratuita, et nullo modo nostræ naturæ debita.

2. *Arguitur negative imprimis ex parte intellectus quoad statum præsentis vitæ.—Secundo, arguitur ex parte voluntatis. — Tertio, ex parte appetitus sensitivi. — Quarto, ex parte amissibilitatis cui subest naturalis beatitudo.*— Quo posito principio, multiplex oritur difficultas in præsenti quæstione, quæ sic explicatur, nam si homo potest consequi beatitudinem naturalem, vel hoc est in statu præsentis vitæ, vel in statu animæ separatæ, vel in aliquo statu, in quo post primam separationem iterum anima esset corpori unienda: in nullo horum statuum: ergo nullo modo. De statu præsentis vitæ probatur variis modis, primo ex parte intellectus, quia in hac vita vix potest cognitio Dei acquiri, et quamvis ab uno, vel altero possit, non tamen communiter ab hominum multitudine: beatitudo autem esse debet bonum commune, nam aliæ res naturales ut plurimum consequi possunt suum finem in pluribus individuis, cur non humana natura? Rursus, qui possunt aliqualem cognitionem Dei assequi, illam fere semper habent admixtam multis opinionibus incertis, et, quod pejus est, multis erroribus, unde est axioma theologorum, non posse hominem suis viribus assequi sine errore omnes veritates naturales, et præsertim divinas. Secundo, ex parte voluntatis multorum opinio est, non posse hominem in pura natura diligere super omnia Deum amore proprio benevolentiæ, quia quoad naturales vires non est potentior homo in pura natura, quam sit nunc in natura lapsa, in qua non potest diligere Deum sine gratia. Rursus licet admittamus posse aliquo modo, tamen certum est non posse perseveranter: non est autem beatitudo, quæ non est diuturna. Unde est tertia difficultas ex parte appetitus, ex quo fit, ut non possit homo constans ex his contrariis viribus suis vitare omnia peccata, etiam mortalia, et contra legem naturæ: ergo non posset homo sibi relictus non esse miser, quia non posset vitare peccatum mortale, et post illud commissum, non posset viribus suis illud a se expellere, nec remissionem illius naturaliter consequi; homo autem existens in peccato, dignus est æterna pœna et miseria. Quarto, hinc fit ut in hac vita necessario desit aliqua perfectio necessaria ad beatitudinem, quæ est perpetuitas, primum, quia hæc vita non est perpetua; hoc tamen non multum urget, satis enim esset si beatitudo duraret quamdiu durat vita. Secundo id probatur, qui fere nullus est, nec esse potest per naturam, qui in eo statu toto tempore vitæ perseveret, et quamvis demus, posse hoc accidere, nullus tamen est, qui de hoc possit esse securus, sed semper sub

timore cadendi ab eo statu; quænam ergo erit hæc felicitas, ut omittam, non posse hominem in hac vita habere cætera omnia, quæ ad statum beatitudinis necessaria sunt, quia non posset carere doloribus aliisque miseriis.

3. *Quoad statum separationis arguitur etiam negative primo.* — De statu animæ separatæ quoad cognitionem habet minorem difficultatem, quia tunc posset per se ipsam evidenter cognoscere Deum : tamen est difficultas in hoc, quod adhuc illa cognitio non satiaret appetitum ejus, nam esset imperfecta ; nam viso effectu desideramus videre causam etiam in se. Secunda difficultas etiam ex parte voluntatis fere eodem modo urget, tum quia si actus ille amoris superat naturales vires voluntatis conjunctæ corpori, etiam separatæ ; quia ejus vires naturales eædem sunt in utroque statu : tum maxime, quia si homo ex hac vita non potest decedere sine aversione ab ultimo fine, manebit necessario illa aversio in anima separata, quam non poterit per naturales vires a se expellere, neque cum illa poterit esse beata. Tertio est specialis difficultas, quia naturali appetitui non satisfit per solum felicem statum animæ separatæ, nisi totus homo beatificetur, quia aliæ res omnes non perveniunt ad suos fines in una, vel altera parte, sed in tota natura, et quia ad providentiam auctoris naturæ pertinet ut totus homo, qui bene vel male operatur, beatus fiat vel miser.

4. *Quoad statum reunionis arguitur.* — De statu tandem reunionis habet ille certe primam et secundam difficultatem supra positam, et aliam propriam, quia ille status supponit resurrectionem hominis, quæ nec naturalis est, nec naturæ debita, et præterea illa admissa quærendum superest, quale esset corpus, ad quod esset anima reditura : quia si esset tale, quale nunc habemus, redeunt difficultates positæ in primo membro, et præterea semper futuri essemus in quodam perpetuo circulo mortis et resurrectionis; si vero esset alterius conditionis, jam esset præter debitum naturæ : nullo ergo modo intelligi potest homo beatus in pura natura. Ut respondeamus, supponamus quod alibi dixi, aliud esse loqui de facultate proxima ad eliciendos actus, in quibus consistit beatitudo, aliud de facultate ad exequenda omnia media, vel tollenda omnia impedimenta beatitudinis.

5. *Prima assertio.—Probatur quoad actum intellectus. — Item quoad actum voluntatis. — Denique generaliter quoad actus in quibus stat ratio beatitudinis.* — Dicendum primo, hominem ex natura sua habere facultatem per se sufficientem ad eliciendum illos actus, in quibus consistit beatitudo. Sic D. Thomas, 1, 2, q. 5, art. 5, nam hanc beatitudinem naturalem vocat beatitudinem imperfectam, et hoc sensu dicit, posse viribus naturæ acquiri. Probatur, quia certum est, hominem viribus naturæ posse consequi aliquam veram Dei cognitionem, ut 1 part., quæst. 2 et 12, dicitur, et constat experientia; quod vero hæc cognitio sufficiat, non obstantibus difficultatibus, n. 2, positis, infra patebit. Rursus de actu amoris benevolentiæ, et super omnia Dei auctoris naturæ, mihi certum est (et nescio an aliquis hoc negaverit) esse in voluntate humana per se, et secundum naturam suam consideratam vim, et efficaciam naturalem sufficientem ad eliciendum illum actum, ideo enim omnes fatentur hominem in statu innocentiæ potuisse viribus naturæ elicere talem actum, et idem concedunt de Angelis: et eadem ratio est de anima separata. Ex quo aperte concluditur voluntatem per se esse ad hoc potentem, ut probat ratio facta, quia voluntas in quocumque statu est eadem omnino quoad naturam intrinsecam et vires naturales : quod si aliqui docent in statu naturæ lapsæ non posse elicere hunc actum, non est ex defectu virtutis activæ per se, sed ex impedimentis, scilicet quia illa virtus in hoc statu ita est impedita, ut non possit tam perfectum actum perficere : quod an consequenter dicatur, alibi dicendum est : nunc nobis sufficit, quod facultas per se, et intrinseca non deest. Et ratio est, quia ille actus non est in sua substantia supernaturalis, nec regulatur, nisi ratione naturali : ergo facultas per se elicitiva illius est etiam naturalis. Tandem in hoc differt naturalis beatitudo a supernaturali, quod illa consistit in actibus, ad quos natura dedit facultatem, et capacitatem in suo ordine proportionatam, ut colligitur ex D. Thoma, 1, 2, q. 109, ad ult., et 1 p., q. 23, et 62, a. 1, et hac ratione dicemus infra, disp. seq., esse in homine appetitum ad naturalem beatitudinem, non vero ad supernaturalem: ergo si aliqua est in homine naturalis beatitudo, necesse est ut sit naturalis facultas in homine ad eliciendas illas actiones, in quibus consistit.

6. *Secunda assertio probatur multipliciter.* —Dicendum secundo : Possibile est hominem consequi hanc beatitudinem naturalem per media naturæ proportionata et consentanea. Hæc conclusio probari potest primo rationibus communibus, quod media esse debent propor-

tionata fini, hinc enim colligimus ad supernaturalem beatitudinem assequendam necessaria esse supernaturalia media. Item, quia natura non inclinat ad finem nisi per sufficientia media : neque auctor naturæ unum instituit, seu ordinat nisi per aliud, quia esset valde diminuta providentia. Item quia omnes aliæ naturæ creatæ possunt assequi suos fines naturales per media consentanea naturæ ; cur ergo natura humana erit in hoc pejoris conditionis ? Denique hoc videntur supposuisse omnes philosophi, qui de beatitudine disputaverunt; tamen in particulari hoc melius probabitur, et declarabitur satisfaciendo difficultatibus initio positis.

7. *Expediuntur difficultates, in num.* 5. — Primo igitur ex tribus statibus ibi consideratis, tertius, positus n. 4, relinquendus est, non enim existimo illum pertinere ad ordinem naturæ, ut recte probant rationes ibi insinuatæ, et latius disputatum est in materia de Resurrectione, 3 p., tom. 2, disp. 7, sect. 7. Nec obstat specialis difficultas ibi insinuata, quia non est necesse ut homo possit consequi aliter suum finem, quam potest existere, nulla enim res naturalis aliud postulat, nisi quod dum existit possit suum finem consequi : sicut ergo homo secundum naturam integram corruptibilis est, secundum animam vero est immortalis et æternus, ita satis est, quod pro aliquo tempore possit naturaliter esse beatus in toto composito, perpetuo vero solum in anima.

8. *Quid de beatitudine priorum duorum statuum senserint philosophi.* — Circa alios vero duos status videtur esse controversia inter antiquos philosophos : nam Aristoteles, 1, Ethic., cap. 10, significat naturalem beatitudinem in hac vita esse comparandam, et irridet Solonem eo quod dicit, beatitudinem solum contingere homini post mortem : at vero Plato, in Cratil. et Phædon., e contrario asseruit, beatitudinem reservari in sæculum futurum; ex quo Clemens Alexandrinus, lib. 5 Stromat., circa princ., hæc refert verba : *Non dico fieri posse, ut omnes homines sint beati præterquam pauci, donec vixero, bona autem spes est fere ut postquam excessero omnia consequar.* Et in eadem sententia est Tullius, lib. de Finib., et alii, quos refert Eugubinus, l. 10, cap. 11, ubi reprehendit Aristotelem, quod oblitus fuerit vitæ futuræ : sed non existimo Aristotelem in hoc errasse. Dicendum est ergo, utrumque esse aliquo modo verum, nam, ut paulo ante dicebam, homo in unoquoque statu eo modo, quo est, potest conjungi suo ultimo fini, in quo consistit essentialis beatitudo. Item probatur illa ratione, quia non solum pars hominis, sed homo ordinatur ad beatitudinem naturalem : ergo oportet ut non solum anima, sed etiam homo possit aliquo modo beatificari : et hoc est quod intendit Aristoteles, qui addit 1, Eth., cap. 7, hominem non posse beatificari quo homo est, sed quo est in ipso divinius, *et ideo,* inquit, *conandum esse, ut homo se ipsum perficiat secundum id, quod in ipso divinius est,* id est, non tantum secundum id, quod est mortale, sed secundum id etiam, quod immortale est : quia vero pro statu hujus vitæ nulla naturalis beatitudo esse potest non admixta variis imperfectionibus et incommodis, ideo ait Aristoteles beatificari hominem hic, tamen ut hominem : quia vero anima separata erit liberior ab omnibus his incommodis, quæ corpus consequuntur ; ideo alii philosophi reservari dicebant beatitudinem ad illum statum, et præsentem vitam solum esse veluti viam quamdam ad illum statum consequendum, quod Aristoteles non negavit, sed addidit hic esse aliqualem beatitudinis modum, atque hinc soluta relinquitur secunda difficultas in secundo membro seu statu posita, in num. 3, aliæ duæ communes erant cum aliis positis, num. 2, in primo membro, sive statu.

9. *Ad difficultates in num.* 2 *generatim.* — Ad quas primo in genere dici potest, hominem quidem habere in se intrinsecas facultates per se sufficientes ad consequendam beatitudinem naturalem, et exercendo actus, qui sunt media ad illam, et hoc satis esse ut hoc dicatur possibile possibilitate physica. Quod vero impedimenta extrinseca tantam homini difficultatem ingerant, ut moraliter non possit semper uti ea facultate physica, et accidentarium, et extrinsecum est, proveniens ex quadam mirabili compositione, quæ est in homine ex naturis adeo distantibus, ut sunt caro et spiritus, et ex appetibus contrariis, quam imperfectionem non tenetur auctor naturæ auferre. Deinde hinc fit, quod licet gratis daremus, nullum hominem naturæ suæ relictum assecuturum de facto beatitudinem naturalem, non inde fieret aut ipsam in se esse impossibilem naturaliter, aut media non esse naturæ proportionata : sed solum sequitur hanc naturam tot esse implicatam obstaculis, ut moraliter non valeat omnia vitare : sed quia hæc non satisfaciunt, quando videtur pertinere ad providentiam auctoris naturæ, ut ita provideat, et subveniat defectibus rerum naturalium, ut

possint assequi suos fines, ideo aliquid amplius est ad singulas difficultates dicendum.

10. Ad primam de cognitione respondetur, veram Dei cognitionem naturalem esse ita possibilem homini, ut multi illam assequantur, nec necesse est ut in hac vita omnes possint vacare huic speculationi, et scientiæ naturali, sed satis est ut possint aliquo modo cognoscere Deum esse, et quod possint se, et omnia illa in illum, ut in ultimum finem referre. Neque etiam est mirandum, quod hoc ipsum raro, et in paucioribus contingat, quia hæc est conditio, et imperfectio humanæ naturæ, et quia hoc pendet ex libertate; unde fit, ut etiam beatitudinem supernaturalem pauci assequantur, et inter Angelos multæ species caruerunt sua beatitudine. Ad secundam de amore jam responsum est ad priorem partem ejus : altera vero pars de perseverante amore coincidit cum difficultate tertia.

11. Ad quam dicitur primo quod qui ex hac vita decederent ante usum rationis, statim assequerentur in alia naturalem beatitudinem. Secundo, qui brevi tempore ratione uterentur, possent moraliter se conservare sine peccato, quia hoc possibile est tempore brevi, etiam homini lapso, et in puris naturalibus, fortasse id posset fieri aliquantulum longiori tempore, non quia intrinseca compositio, et impedimenta, quæ inde proveniunt, essent alia, sed quia impedimenta extrinseca essent minora, nam in eo statu non est consideranda impugnatio dæmonis, ad providentiam enim Dei pertinet ut hanc non permittat, nisi dando sufficientem gratiam ad illam superandam. Ablata autem illa dæmonis pugna, multa alia impedimenta auferentur, quæ ex illa sequuntur. Tertio, est probabile Deum daturum fuisse homini in eo statu aliquod providentiæ genus, quo et moraliter posset conservari sine lapsu, præsertim mortali, et quo etiam obtineret remissionem peccati, si quantum in se est, faceret, vel se converteret in Deum amore naturali super omnia, qui sine hoc genere providentiæ vix posset homo non esse miser : hæc autem providentia non esset debita homini, proprie loquendo, sed esset ex quadam liberalitate Dei, quam, ut ita dicam, Deus sibi ipsi deberet, id est, suæ providentiæ et sapientiæ, ac bonitati differret autem a providentia gratiæ in hoc, quod per eam non elevaretur homo ad finem, vel media supernaturalia, sed tantum tollerentur impedimenta, ut posset bene naturaliter operari : melius autem Deus homini providit, et omnes difficultates abstulit, gratiam et supernaturalia dona illi conferendo.

DISPUTATIO XVI.

DE APPETITU BEATITUDINIS.

Divus Thomas, 1, 2, in quæstione de consecutione beatitudinis hanc partem addidit de appetitu, imo videri potest, debuisse hoc dubium ante alios articulos præmittere, quando tendentia in beatitudinem a naturali appetitu incipit, et ideo forte Scotus, dist. 49, quæst. 2, articul. 1, hunc ordinem mutavit; tamen non immerito D. Thomas hanc disputationem in postremum locum suæ quæstionis reservavit, quia objectum appetibile prius cognosci debet, quam appetitus, et ideo cognita ratione beatitudinis, facilius explicabitur appetitus ejus. Supponenda ergo est vulgaris distinctio appetitus innati et eliciti, quorum prior solum consistit in pondere naturæ, et ideo communis est cum aliis viventibus et inanimatis, et in quibus inest, perpetuo inest; posterior vero consistit in actu vitali proveniente ex cognitione : unde est proprium viventium vita animali vel rationali, et solum adest quando vivens actu operatur et cognoscit : de utroque est dicendum tam respectu beatitudinis supernaturalis quam naturalis, vel in communi, vel in particulari.

SECTIO I.

Utrum homo appetitu innato appetat naturalem beatitudinem in particulari, et in communi?

1. Primo de beatitudine naturali in particulari res est sine controversia, hominem illam appetere appetitu innato : sic omnes, in 4, dist. 49, Scotus, quæst. 6, Durandus, quæst. 8, Paludanus, quæst. 7, Major, quæstion. 6. Rationes sunt claræ : primo, quia in homine est capacitas naturalis ad hanc beatitudinem tam passiva, quam etiam facultas activa : omnis autem potentia naturaliter inclinatur ad actum sibi connaturalem, præsertim ad perfectissimum : omne enim perfectibile appetit suam perfectionem : beatitudo autem, ut sæpe dictum est, est maxima perfectio, et si naturalis sit, est etiam proportionata. Tandem appetitus sciendi maxime naturalis est, beatitudo autem est perfectissima quædam pars hujus scientiæ. Et idem fieri potest de amore : atque hinc se-

quitur, cum dictum sit, hanc beatitudinem consistere in cognitione et amore Dei, hunc appetitum naturaliter tendere in Deum, ut in finem ultimum, proprium et particularem, et in cognitionem et amorem ejus, tanquam in illius consecutionem. Quod late probat divus Thomas, 3, contra Gentes, capite 25 et sequentibus. Et de hoc ad minimum intelligitur illud Augustini : *Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec perveniamus ad te*, 1, Confess., cap. 1. Rationes sunt eædem quæ supra factæ.

2. *In qua potentia insit innatus appetitus ad beatitudinem.*—Solent vero inquirere scholastici, in qua facultate hominis sit hic appetitus. Paludanus, quem sequitur Soto, existimat esse in voluntate, quia est appetitus totius suppositi, videntur tamen in suo discursu æquivocationem committere, et ab appetitu innato transferre sermonem ad elicitum. Durandus collocat in intellectu, in quo etiam existimat esse naturalem appetitum sciendi, quia hic appetitus non distinguitur a capacitate naturali, quam unaquæque potentia habet ad actum suum. Alii distinctione utuntur, dicentes, hunc appetitum esse in utraque potentia, tamen proprie esse in voluntate, sicut etiam esse potest in appetitu sensitivo in ordine ad objecta proportionata, quia istæ potentiæ tendunt in bonum sub ratione boni; in intellectu vero, et in aliis facultatibus esse improprie, quia non tendunt in bonum sub ratione boni, sed sub ratione veri, vel aliis particularibus rationibus. Ita Fonseca, 1, Metaphysicæ, quæst. 1, sect. 3.

3. Mihi videtur fere distinctio, et quæstio de modo loquendi. Supponendo ergo formaliter beatitudinem includere actum intellectus et voluntatis, est non dubium, quin ex ea parte, qua includit amorem, appetitus ejus omnino sit in voluntate, ut recte Scotus, non solum quia voluntas est appetitus universalis, sed quia est proprium perfectibile per illum actum : at vero qua parte consistit in actu intellectus proximus appetitus ejus naturalis est in intellectu, ut recte probat fundamentum Durandi : sicut etiam appetitus formæ est immediate in materia prima, et in universum omnis potentia inclinatur in suum actum; et quamvis forte tota hæc appellatio appetitus metaphorica sit in eo modo, quo est, non est cur dicatur improprius, quia licet intellectus inclinetur ad operandum circa suum objectum sub ratione veri, tamen, ut habet appetitum innatum, inclinatur in suum actum sub ratione boni, et perfectionis sibi convenientis : at vero quodammodo mediate etiam voluntas pondere naturæ inclinatur in actum intellectus, quia inclinatur ad appetendum per actum elicitum omnem hominis perfectionem, quarum una ex præcipuis est hæc cognitio intellectus : inclinatur ergo voluntas in actum intellectus, non ut actum suum, sed ut objectum. Addi potest, si verum est, hos actus etiam manere immediate ab ipsa substantia animæ, hunc appetitum innatum etiam in ipsa substantia inesse tanquam in radicali, et principali principio illorum, ex illo generali principio, quod omnis vis activa naturaliter est propensa ad actum suum.

4. *De appetitu ad beatitudinem in communi auctorum controversia.* — Jam de beatitudine in communi est nonnulla diversitas inter auctores. Scotus, loco citato, et quæst. 1 Trologi, negat habere hominem appetitum innatum ad beatitudinem in communi : quia natura, inquit, ad determinatam et particularem perfectionem tendit : unde tendere in universalem, proprium videtur actus eliciti. Quod fundamentum adeo universale non videtur verum, quia etiam appetitus naturalis potest esse ad objectum commune, sicut est appetitus materiæ ad formam : imo hoc ipso quod potentia potest per actum elicitum appetere objectum commune, videtur necessario supponi appetitus innatus ad bonum illud : posset tamen in particulari urgeri argumento Scoti, quia appetitus innatus solum est ad veram beatitudinem, non ad falsam, hæc autem beatitudo tantum est una in particulari, scilicet Deus et consecutio ejus : ergo hic appetitus non est in beatitudinem in communi, quia solum videtur esse communis prout abstrahit a vera et falsa beatitudine.

5. *Secunda assertio.* — Nihilominus dicendum est secundo cum communi sententia, esse in homine naturalem appetitum ab beatitudinem etiam in communi. Sic reliqui theologi citati : videri potest Cajetanus, 1 p., quæst. 82, art. 1; explicatur primo, quia actus ille elicitus, quo potest homo amare beatitudinem in communi, est valde connaturalis et proportionatus naturæ : ergo est in homine appetitus innatus ad amorem illum : ergo et ad beatitudinem in communi, saltem ut est objectum ejus, quia etiam ipsum objectum totum est proportionatum naturæ. Secundo, quia licet beatitudo rigorose sumpta pro essentia beatitudinis dicat determinatos actus, tamen absolute pro statu, includit collectionem omnium

bonorum : unde hoc modo beatitudo in communi nihil aliud est, quam perfectio, seu congregatio bonorum omnium : sed homo naturaliter appetit hoc appetitu innato, abundare omnibus bonis sibi convenientibus : ergo hoc etiam modo appetit naturaliter beatitudinem in communi. Tertio, quamvis naturalis beatitudo objectiva sit tantum una numero in particulari, tamen beatitudo formalis in variis actibus reperiri potest : ergo ex hoc capite appetitus hic non limitatur ad unum actum, sed tendit in ipsam rationem beatitudinis, quæ communis est omnibus illis : ergo ex hoc etiam capite tendit in beatitudinem in communi, licet appetitus naturæ tendat in rem determinatam, tamen in illa includitur ratio communis, et ratione illius potissime appetitur. Et hac etiam ratione recte dicitur appetitus innatus tendere in communem rationem vel beatitudinis, vel alterius boni : nam revera naturalem appetitum inclinari ad commune bonum nihil aliud est, quam inclinari veluti sub disjunctione ad hunc, vel illum actum, in quo invenitur illa communis perfectio, nam hac ratione ille appetitus est quasi indifferens ad multa, et erit contentus quolibet illorum dummodo in se contineat rationem illam communem. Atque sic patet responsio ad fundamentum Scoti, in numero quarto.

SECTIO II.

Utrum homo appetat appetitu innato supernaturalem beatitudinem, quæ consistit in visione Dei.

1. *Prima opinio affirmativa.*—Prima sententia affirmat, esse in homine hujusmodi appetitum : sic Scotus, dist. 49, quæst. 9 et 10, et q. 1 Prologi, Durandus, quæst. 49, quæst. 8, conjuncta cum quæst. 4, Puludanus, ibi, q. 7, art. 1, Major, quæst. 6, clarius Soto, quæst. 2, art. 1, et lib. 1, de Natura et Grat., cap. 4, Henriquez, in Summa, art. 3, quæst. 4 et 5, art. 4, quæst. 3, et clarius, quæst. 5, D. Thomas videtur sæpe favere in tota hac materia, præsertim 1, 2, quæst. 3, art. 8, et quæst. 5, art. 3, ad 3, et 1 p., quæst. 12, art. 1, et 3 p., quæst. 9, art. 2, ad 3, et aliis locis quæ tractabo, sectione sequenti, citatur Augustinus illis verbis : *Fecisti nos, Domine, ad te*, etc.

2. Hæc sententia duobus modis potest fundari ac defendi : prior est, quod in homine sit potentia naturalis vel activa, vel passiva, vel utraque ad videndum Deum, nam omni naturali potentiæ innatus est appetitus ad suum actum, ut constat ex Philosophia. Antecedens, quod attinet ad potentiam passivam, constat ex illo Augustini, lib. 1, de Prædestinat. Sanct., cap. 4, 5 et 7 : *Posse habere finem naturæ est hominum, habere autem gratiam est fidelium.* Nam eadem est ratio de visione, quæ est de fide. Item quia illud est naturale, quod est inseparabiliter conjunctum cum natura ex vi ipsius naturæ : sed hæc capacitas est necessario conjuncta cum natura humana ex vi ipsius : unde fieri non potest, etiam per potentiam Dei, ut separetur ab ipsa. Tertio id declarat Henricus, quia si materia prima ex vi capacitatis innatæ, quam nunc habet, posset occupare formas naturales et supernaturales, omnes æque appeteret, et quia omnium esset naturaliter recipere : ergo similiter intellectus, etc. Scotus adhibet exemplum de anima rationali, quæ naturaliter appetit unionem, et iteratam unionem ad corpus, quia utriusque est naturaliter capax, quamvis non omnes posset naturaliter capax, quamvis non possit utramque naturaliter accipere, sed solum primam unionem. Altera vero pars de potentia activa in superioribus tractata est, quia omnis potentia ad efficiendum actum vitalem est naturalis, etc.

3. Secundus modus defendendi est, abstrahendo a potentia naturali, nam ad appetendum aliquid, satis est quod illud sit bonum, et perfectio appetentis, sive illud naturale sit, sive supernaturale : ergo ad hunc etiam appetitum non est necessaria naturalis potentia, sed sufficit obedientialis congenita, et innata ipsi naturæ. Antecedens declaratur, quia res solum appetitur ut conveniens : ergo quo fuerit magis conveniens et perfectior, eo erit appetibilior : ergo etiam si supernaturalis sit, poterit appeti, imo et magis appeti, quam si sit naturalis, quia supernaturalitas non diminuit rationem boni, sed auget potius, et ideo licet in ordine ad consecutionem talis perfectio sit supernaturalis, quia consecutio dicit ordinem ad virtutem agendi, tamen in ratione appetibilis erit maxime naturalis, quia simpliciter est bona et conveniens. Confirmatur a signo ex appetitu elicito, quia hoc ipso, quod aliquid cognoscitur ut conveniens, quamvis apprehendatur ut supernaturale, statim voluntas appetitu elicito naturali tendit in illud, quia illa supernaturalitas non minuit, sed auget rationem boni et amabilis : ergo idem est de appetitu innato, nam ille appetitus elicitus oritur ex naturali pondere et inclinatione, quam voluntas habet ad bonum : ergo signum

est, illud pondus esse ad omne bonum, sive naturale sit, sive supernaturale.

4. *Quo pacto quidam accipiant hanc opinionem.* — Hanc sententiam defendunt aliqui ex discipulis D. Thomæ sub quadam distinctione, seu limitatione : dicunt enim hunc appetitum innatum esse ad videndum Deum, ut primum naturæ auctorem, et naturalem finem, quomodo solum includit ea attributa, quæ de illo naturaliter cognosci possunt: non vero ad videndum Deum ut auctorem gratiæ. Sic Conradus, 1, 2, q. 3, art. 8, et solet attribui Ferrariensi; sed ille loquitur de appetitu elicito, ut infra dicam. Fundatur hæc opinio, quia Deus ut prima causa habet necessariam connexionem cum natura; viso autem effectu naturaliter desideratur videri causa.

5. Hæc vero opinio inter omnes mihi maxime displicet, nam et fundamentum ejus ad summum procedit de appetitu elicito, de quo infra. Et præterea distinctio illa, ut alias dixi, non habet locum in visione clara Dei, de qua agimus, quia si videtur Deus, vel aliqua attributa ejus, necesse est videre totam essentiam Dei : non potest ergo natura inclinari ad visionem Dei sub una ratione, quin absolute inclinetur ad videndum Deum prout in se est trinus, et unus, et simpliciter omnipotens tam ad opera naturæ, quam gratiæ, et finis ultimus omnium creabilium, sive naturalia sint, sive supernaturalia. Confirmatur, quia illa visio Dei, ut prima causa est, est tam supernaturalis sicut esse potest; ergo est eadem ratio de illa, et de visione Dei, sub quacumque ratione.

6. Dicendum ergo est, in homine non esse appetitum innatum ad videndum Deum clare, et prout in se est, et consequenter nec ad supernaturalem beatitudinem : sic ex professo Cajetanus, 1 part., quæst., 1, art., 1, et q., 12, art., 1, nam licet distinctionem adhibeat, tamen quantum ad illam loquitur de appetitu elicito, et Ferrariensis, 1, cont. Gent., cap. 5, et lib. 3, cap. 51, Capreolus, in Prolog., quæst. 1, late Medina, 1, 2, quæst. 3, artic. 8, et Thomistæ frequentius hanc defendunt sententiam : D. Thomas autem non videtur satis clare in hac materia locutus, multum tamen favet huic sententiæ, nam ubicumque distinguit beatitudinem hominis, distinguit duplicem, aliam naturalem, aliam vero supernaturalem, ut statim dicam: et aperte eam videtur docere, q. 22, de Veritat., articulo septimo.

7. Primo fundata est hæc opinio in duobus principiis contrariis. Primum est, quia in homine non est potentia ulla naturalis, neque activa, neque passiva, nec totalis, nec partialis ad videndum Deum, sed obedientialis tantum. Secundum principium est solam potentiam obedientialem non sufficere ad appetitum naturalem : primum, quantum ad alteram partem de potentia activa, est traditum, in tractatu de Attributis neg., et probatum ex supernaturalitate actionis et termini ejus, in quo non est distinguere aliquid naturale, et supernaturale, sed totum est entitas simpliciter supernaturalis, quæ licet conveniat cum aliqua entitate naturali in ratione communi, seu generica : tamen illa ratio generica non potest dici naturalis, sed ad summum abstrahens a naturali et supernaturali, quæ tamen ut contracta est per supernaturalem differentiam, jam est etiam elevata ad ordinem supernaturalem. Quæ omnia latius sunt in illo tractatu exposita ; atque in hoc solum auctores hujus opinionis, sed Scotus, Sotus, aliique auctores primæ opinionis consentire videntur : ideo enim conantur defendere, posse esse appetitum naturalem, quamvis activa vis sit omnino supernaturalis. Et potest sic confirmari, quia naturalis activitas limitata est, et habet certum terminum in perfectione, et intensione effectus; commensuratur enim pefectioni naturæ : si ergo natura est finitæ perfectionis, activitas ejus erit ad actum finitum et determinatum : sed vis ad efficiendam supernaturalem beatitudinem, quantum est ex parte naturæ nostræ nullum habet terminum, sed in infinitum potest perfectiorem, et perfectiorem visionem efficere, et posset infinitam, nisi ex parte ipsius effectus non repugnaret : ergo signum est non fundari illam actionem in activitate connaturali potentiæ, sed obedientiali. Deinde cum actio hæc, et terminus ejus sit omnino supernaturalis, interrogo cur dicatur intellectus habere ad visionem potentiam naturalem? an quia de facto ad illam concurrat per suam naturalem entitatem, et hoc non satis est : nam aqua, verbi gratia, etiam concurrit per suam naturalem entitatem ad affectionem gratiæ : dicetur ergo aqua habere potentiam, et appetitum naturalem ad illam actionem, quod est plane absurdum, vel hoc dicitur specialiter de intellectu, quia vitaliter concurrit. Sed hoc etiam non sufficit, nam ad illum etiam concursum sufficit potentia obedientialis : cur enim non poterit Deus uti potentia vitali tanquam vitali instrumento? aut sicut aliæ qualitates sunt in potentia obedientiali respectu Dei ad actionem sui ordinis, non

etiam erunt potentiæ vitales impotentia obedientiali ad aliquas actiones vitales, quæ sub hac ratione possunt dici sui ordinis : neque enim est de ratione actus vitalis quod procedat a principio proximo tanquam a principali, sed solum quod ita ab illo procedat, ut per se ordinetur ad informandum ipsum principium, et quod hæc informatio illam actionem per se præsupponat. Quod totum intelligi potest etiamsi principium concurrat per potentiam obedientialem : nullum ergo est sufficiens fundamentum ad asserendam hanc naturalem potentiam, et alioqui est generalis regula, quod talis est potentia qualis est actus, et quod potentia inferioris ordinis natura sua non est instituta ad actionem superioris ordinis.

8. Atque eisdem fere rationibus probari potest altera pars de potentia passiva, hæc enim non dicitur naturalis, nisi in ordine ad naturalem actum, et ad perfectionem consentaneam naturæ, et ad naturale agens, nam ut Aristoteles alias dixit, omni naturali potentiæ passivæ correspondet potentia activa naturalis. Item eodem modo interrogo, cur dicatur naturalis, an solum ut congenita cum natura, et hoc modo etiam potentia ad unionem hypostaticam dicetur naturalis : nullus vero sic loquitur : non potest autem cogitari alia ratio specialis : potentia igitur naturalis non dicitur ex habitudine ad principium, ut ita dicam, unde manat, seu ab entitate, in qua fundatur, seu cum qua identificatur, nam hoc modo omnis potentia obedientialis est idem cum quacumque entitate creata, cujuscumque ordinis, vel rationis illa sit : dicitur ergo in ordine ad actum, quem talis natura ex se postulat, tanquam suæ naturæ debitum, quod dici non potest de supernaturali beatitudine respectu nostræ naturæ. Et hic etiam applicari potest illa conjectura, quod naturalis potentia est ad determinatum actum certæ intensionis, et perfectionis : hæc autem capacitas nullum habet terminum, sed in infinitum potest meliorem, et meliorem visionem recipere. Unde obiter sumitur argumentum ad confirmandam conclusionem, quia si in homine esset hic naturalis appetitus, nunquam posset repleri et satiari, quia quacumque visione data, adhuc appetit meliorem appetitu hoc innato, quia est capax illius capacitate hac radicali, quæ in illa opinione naturalis dicitur, in qua fundatur hic appetitus. Aliis modis probant hanc partem de hac potentia non naturali, Capreolus, Cajetanus, Ferrariensis, sed hæc videntur sufficere.

9. Superest ut probemus aliud principium, scilicet obedientialem potentiam non sufficere ad appetitum naturalem : et primo manifestis exemplis, quis enim dicat appetere humanam naturam naturaliter unionem hypostaticam solum, quia habet potentiam obedientialem ad illam : aut corpus humanum appetere naturaliter claritatem Solis, et multa similia exempla possunt afferri. Deinde si intelligantur termini, est aperta repugnantia, nam appetitus innatus non dicit rem aliquam, aut realem modum distinctum a capacitate naturali : sed explicat per metaphoricam vim, et naturam ipsius potentiæ naturalis : si ergo sub nomine *capacitatis* non dicetur naturalis, sed obedientialis, cur potest dici in illa fundari appetitum naturalem. Præterea facit etiam illud argumentum, quod hic appetitus innatus nunquam esset satiandus : præterea fundamentum, propter quod id asserebatur, id est, quia nullum appetibile in ratione appetibilis est supernaturale, est revera falsum, et periculosum, alias nullum esset appetibile tam supernaturale in suo esse, quod non possit viribus naturæ perfecte, et efficaciter appeti et amari : quod esse omnino falsum judicatur in materia de Gratia, et nunc ostendam in sectione sequenti.

10. Ex his ergo concluditur argumentum. Appetitus innatus fundatur in potentia naturali : sed in homine non est potentia naturalis ad supernaturalem beatitudinem : ergo neque appetitus innatus. Quæ ratio confirmari potest alio discursu sumpto ex principiis supra positis, nam ostendimus esse in homine aliam naturalem beatitudinem præter hanc supernaturalem, et consequenter illam appetere appetitu innato : appetit ergo illam quasi ultimam perfectionem suam, alias non appeteret tanquam beatitudinem : ergo illo appetitu non appetit ulteriorem perfectionem, quia sicut impossibile est dari duos ultimos fines respectu ejusdem : ita impossibile est naturaliter appetere duas perfectiones tanquam ultimas, seu, quod idem est, per modum beatitudinis. Quare juxta priorem sententiam consequenter dicendum esset, appetitum naturæ non sistere in aliqua perfectione naturali, ut in ultimo fine formali, et consequenter nullam dari beatitudinem naturalem, præter istam supernaturalem, atque adeo non posse creari hominem ordinatum ad ultimum finem suum, quin sit ordinatus ad hanc beatitudinem supernaturalem : unde revera fit ordinationem ad hunc finem esse intrinsece debitam naturæ humanæ, quia nihil est magis debitum, quam ordinatio ad ultimum finem; hoc enim consequens visum est

semper mihi plusquam falsum, neque credo illud concedere auctores contrariæ sententiæ: quibus autem modis discursum factum subterfugerent, nec satis video, nec tempus est id examinandi.

11. Ultimo adjungi possunt confirmationes multæ, quæ vulgares sunt, et in dictis auctoribus legi possunt, ut quod appetitus naturæ est efficax in suo ordine, unde non extenditur ultra id, quod est possibile naturæ. Item, quod non est possibile, non est bonum in ordine naturæ, appetitus autem tendit in bonum: ergo appetitus naturalis ad id solum tendit, quod est bonum in ordine naturali. Affert etiam Cajetanus illud Aristotelis, in lib. de Cœlo, quod natura dans inclinationem ad aliquem motum, dat organa ad illum. Fundamenta contrariæ sententiæ in prima probatione nostræ sententiæ sunt expedita, præter confirmationem de appetitu elicito de quo jam dico.

SECTIO ULTIMA.

Utrum possit homo appetitu elicito appetere naturaliter beatitudinem.

Hæc quæstio intelligi potest tam de beatitudine naturali, quam de supernaturali in particulari et in communi: illud autem *naturaliter* sumi potest vel ut distinguitur a supernaturali, vel ut separatur a libero, quia quod necessarium est, naturale dicitur, quia natura inclinatur ad unum: hic præcipue intendimus priorem sensum, nam de posteriori agitur 1, 2, quæst. 9 et 10.

1. *Assertio affirmativa de naturali beatitudine.* — *Probatur quoad beatitudinem in communi.* — Circa beatitudinem naturalem dicendum, hominem posse naturaliter appetere illam appetitu elicito et efficaci, quantum est ex parte hominis. Hoc patet, nam imprimis si sit sermo de beatitudine in communi, illa ut sic proponitur ut summum bonum hominis, et ut proportionatum et connaturale: imo in illo objecto ut sic nulla apparet ratio mali; ergo non solum potest ab homine amari naturaliter, verum etiam non potest odio haberi, nam omne odium fundatur in aliquo amore, et omnis amor est alicujus boni, et omne bonum includitur in beatitudine in communi, unde qui amat aliquod bonum, hoc ipso virtute amat beatitudinem in communi, ut supra dixi. Quin potius addunt aliqui, quamvis non semper homo necessario appetat beatitudinem, quia non semper de illa cogitat, tamen si cogitat, et actu consideret bonitatem ejus, ex hac suppositione non posse illam non amare, etiam quoad exercitium, quod est difficilius, etsi ad hunc locum non pertineat.

2. *Probatur etiam de beatitudine in particulari.* — De beatitudine autem naturali in particulari, facile etiam probatur, quia quidquid homo, seu voluntas appetit appetitu innato, potest etiam appetere appetitu elicito naturali, si intercedat cognitio, quia objectum est proportionatum, et facultas in potentia non deest: sed ostendimus hominem appetere hanc naturalem beatitudinem appetitu innato, et naturaliter potest cognoscere illam esse maximam perfectionem suam; potest ergo illam appetere appetitu elicito naturali. Potestque ad hoc confirmandum afferri illud Aristoteles 1, Metaphy., cap. 1: *Homo naturaliter scire desiderat,* nam illud non solum de appetitu innato, sed de elicito etiam exponunt interpretes: et D. Thomas etiam 1, 2, q. 10, a. 1 et 2, 2, q. 166, a. 2, naturalis autem beatitudo est quædam pars perfectissima scientiæ, cum in Dei cognitione consistat, atque eadem ratio est de amore. Quod autem Aristoteles dixit, *naturaliter,* non sumpsit quidem ut distinguitur a supernaturali appetitu, nihil enim de supernaturalibus cogitare potuit, unde multi colligunt Aristotelem voluisse, non solum actu naturali, sed etiam necessitate quadam voluntatem appetere sapientiam, seu, quod perinde est, naturalem beatitudinem, necessitate, inquam, saltem quoad specificationem: quod forte est verum per se loquendo, seu quantum est ex parte objecti, et seclusis extrinsecis impedimentis. Proprius tamen sensus est quod homo diligit illam quodam appetitu valde consentaneo naturæ: unde potest inferri alius sensus convenienter explicatus, ut dictum est.

3. *De supernaturalis beatitudinis appetitu naturali controversia.*— Circa supernaturalem beatitudinem non est dubium, quin per auxilium gratiæ possit homo illam appetere actu elicito: de actu vero mere naturali est difficultas. D. Thomas enim dicit, hominem naturaliter appetere hanc beatitudinem actu elicito, imo inde concludit illam esse possibilem, et perfectam beatitudinem, ut patet 1, 2, q. 3, art. 8, et 1 part., quæst. 20, art. 1 et 3, contra Gentes, cap. 25, 51 et 57. In contrarium vero est, quod illud objectum est supernaturale, et quia si homo hanc beatitudinem naturaliter appeteret, non quiesceret extra illam. Item quia appetitio elicita fundatur in innata:

cum ergo hic non sit appetitus innatus, ut ostendi, neque erit elicitus naturalis.

4. De hoc multa scribunt Cajetanus, loco citato, et 1 part., quæst. 1, art. 1, Conradus, Ferrariensis, dict. cap. 51, qui in hoc conveniunt, ut propter auctoritatem D. Thomæ fateantur appetitum elicitum supernaturalis beatitudinis esse aliquo modo naturalem, negant tamen sub omni ratione naturalem, et ideo variis distinctionibus utuntur. Cajetanus enim, d. q. 3, a. 8, dicit, appetitum videndi Deum dici naturalem, quia inest naturæ ut subjecto, non quia in modo sit naturalis : sed hoc nihil valet, quia hoc modo et gratia, et ipsa visio dicetur naturalis, quia inest naturæ ut subjecto : at D. Thomas non ita loquitur. Secundo distinguit ibid. hominem naturaliter desiderare videre Deum, ut est una ex causis necessariis ad effectum naturæ, non tamen desiderare naturaliter videre quid est Deus absolute, ut Deus est. Hæc vero distinctio aut coincidit cum distinctione Ferrariensis, de qua statim : aut est intelligibilis, quia licet motivum hujus desiderii possit esse necessaria illa connexio, quæ est inter effectus naturales et Deum : tamen terminus, seu quod desideratur est visio Dei : ergo per hunc actum desideratur videri Deus, prout in se est. Aliter idem Cajetanus, 1 part., distinguit ex parte hominis, qui vel esse potest in solo lumine naturæ, vel illuminatus aliquo modo per gratiam, de hac beatitudine supernaturali : priori modo negat posse hominem naturaliter appetere illam beatitudinem, quia non potest apprehendere illam ut bonum sibi possibile : posteriori modo concedit, et ita exponit D. Thomas de homine in hoc statu esse locutum. Hanc vero doctrinam improbat Ferrariensis dicens, hoc esse præter intentionem D. Thomæ, qui loquitur de homine quatenus ea cognitione ducitur, quæ ex naturali cognitione effectuum naturalium oritur, et per eam excitatur ad desiderium videndi causam talium effectuum.

5. Et præterea nec primum membrum distinctionis est universim verum : nec secundum expedit difficultates, ut videbimus. Aliter distinguit Ferrariensis de visione Dei, ut est prima causa, vel ut est objectum supernaturalis beatitudinis. Priori modo dicit naturaliter appeti, et ita exponit D. Thomas non tamen posteriori modo. Hæc tamen distinctio supra, sect. præc., n. 4, est impugnata, quia ipsa prima causa prout in se visibilis est, ex hoc ipso præcise habet quod sit objectum supernaturale, quia in ratione primæ causæ includitur quod sit actus purus, et suum esse ex hoc præcise habet quod sit objectum naturaliter invisibile creaturæ : ergo et quod sit objectum supernaturale, seu supernaturalis beatitudinis. Item ostendi visionem primæ causæ esse tam supernaturalem, quam potest esse beatifica visio, imo etiam omnino eamdem.

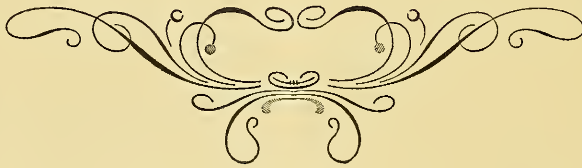
6. Mihi ergo aliter dicendum occurrit, primo non posse hominem naturaliter habere appetitum elicitum absolutum, et efficacem illius beatitudinis supernaturalis consequendæ. Hanc conclusionem mihi probant rationes posteriori loco factæ, existimo esse rem certam, quia hic appetitus est proprius actus spei infusæ, per quam intendimus efficaciter tendere in illam beatitudinem, eamque consequi divina gratia adjuti. Præterea hic appetitus efficax virtute includit absolutam voluntatem exequendi omnia necessaria ad illam beatitudinem consequendam : sed hanc voluntatem non potest homo habere suis viribus naturalibus; si enim non potest habere naturaliter efficacem voluntatem credendi vera, et supernaturali fide, quæ est medium necessarium, quomodo poterit habere aliam voluntatem, quæ hanc continet, et plures alias? nec D. Thomas unquam locutus est de hac voluntate, neque ad hanc sufficit quod objectum in se sit bonum, et excellentissimum, sed oportet ut sit proportionatum, et possibile ipsi naturæ : quare hæc conclusio procedit tam de homine in pura cognitione, quam illuminato per fidem, nam semper indiget in voluntate auxilio elevante, et adjuvante ad hujusmodi actum efficacem.

7. Dicendum secundo, circa hanc beatitudinem supernaturalem potest homo habere appetitum naturalem imperfectum, et simplicis cujusdam complacentiæ, qui conditionatus actus dici solet, quia in objecto includit virtualem conditionem : de hoc actu optime intelliguntur loca D. Thomæ, et experientia constare potest, nam hæreticus habet hunc affectum, et Gentilis habebit, si semel concipiat illam beatitudinem. Item, quia hic affectus esse potest circa impossibilia, nec contra hoc procedunt rationes factæ, quia circa materiale objectum supernaturale bene potest naturalis facultas habere aliquem actum imperfectum sub ratione aliqua naturali, aut communi, seu abstrahenti a naturali, et supernaturali : sic enim naturaliter credi potest fide humana mysterium Trinitatis, et ita etiam desiderari potest supernaturalis beatitudo, quatenus in ea apprehenditur communis ratio boni seu beatitudinis : quo circa hic affectus esse potest

non solum in homine illuminato ex ratione supernaturali, sed etiam in pura natura.

7. *Primum discrimen inter appetitionem naturalem ex lumine naturæ, et ex revelatione.— Secundum discrimen.* — Solum est duplex differentia, quia ex revelatione facile apprehenditur illa beatitudo ut magnum bonum, et possibile, tamen ex solo naturali discursu vix posset in mente hominis cadere, non tamen repugnaret aliquo modo et conditionate apprehendi, id est, quod esset bonum videre primam causam, si esset possibile. Secunda differentia est, quia postquam per revelationem constat homini esse ordinatum ad illam beatitudinem, homo toto affectu, non quidem perfecto, sed quantum ipse potest, illam desiderat, nec est contentus, nec quietus extra illam, saltem in via : at vero stando in pura natura, licet homo conciperet aliquale desiderium conditionatum illius visionis, tamen si prudenter se gereret, non esset inquietus, sed esset sua naturali sorte contentus : sicut etiam posset homo illo modo appetere intelligere sine discursu, qui tamen appetitus nec sollicitaret, nec inquietaret animam, quia cognosceret esse de re valde aliena ab humana natura, atque propter hanc causam non esse necesse, ut hujusmodi affectus elicitus oriatur proprie ex appetitu innato ad illam rem, circa quam appetitus elicitus versatur, ut manifeste patet de aliis velleitatibus, quæ versantur circa impossibilia : sed oritur ex affectu innato ad aliquam rationem communem, quam mens applicat in objecto superante naturam : unde fit, ut voluntas simplici affectu adhæreat illi rei sub illa præcisa ratione consideratæ. Atque ita solutæ sunt omnes rationes dubitandi supra positæ, et absoluta materia de Beatitudine, ad laudem et gloriam Omnipotentis Dei, Beatissimæ Virginis Mariæ, etc.

FINIS TRACTATUS DE FINE HOMINIS.



TRACTATUS SECUNDUS.

DE

VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO.

PROOEMIUM.

Post tractationem de beatitudine, agendum de actibus humanis, quoniam sunt potissima media, quibus hæc beatitudo comparatur. Est autem de his actibus commune, et veluti prima, ac generalis conditio eorum, ut a voluntate deliberata procedant, unde voluntarii nominantur, et ideo hanc eorum conditionem in primis declaramus, in quo partim Aristotelem sequimur, partim deserimus. Ille enim postquam *in libr.* 1. *Ethicor.* de beatitudine disseruit: *in* 2 *tractat.* de habitibus, et virtutibus, quæ sunt principia humanorum actuum: *in* 3 vero incipit agere de voluntario et involuntario. Quia vero hæ conditiones primo, ac per se reperiuntur in actibus, et cognitio actuum prior est, quam habituum, præit disputatio de voluntario, quam etiam tradit Aristoteles, *lib.* 2 *Ethicor.* ad Eudemum, *et libr.* 1, *Magn. moralium, cap.* 12, Nyssenus, *l.* 5, *suæ Philosophiæ, cap.* 1, 2 *et* 3, Damasc., *l.* 2, *de Fide, capit.* 20, et Scholastici nonnulla attigerunt *in secunda distinction.* 29 et 25.

ELENCHUS TRACTATUS SECUNDI

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO IN GENERE, DEQUE ACTIBUS VOLUNTARIIS IN SPECIALI.

DISPUTATIO III.

DE VOLUNTARIO MIXTO CUM METU, VEL CONCUPISCENTIA, COMPLECTENS SECTIONES QUATUOR.

1 *Utrum quæ ex solo metu fiunt, sint involuntaria simpliciter ratione ipsius metus.*

2 *Utrum quæ ex solo metu fiunt, sint saltem involuntaria secundum quid ratione ipsius metus.*

3 *Utrum concupiscentia augeat voluntarium.*

4 *Utrum concupiscentia causet aliquo modo involuntarium.*

DISPUTATIO IV.

DE IGNORANTIA UTRUM CAUSET VOLUNTARIUM, AUT INVOLUNTARIUM, COMPREHENDENS TRES SECTIONES.

1 *Utrum recte dividatur ignorantia in antecedentem, concomitantem, et consequentem, et quo sensu.*

2 *Utrum et quæ ignorantia causet voluntarium, vel involuntarium.*

3 *Utrum actualis inconsideratio faciat non voluntarium actum quoad conditionem ignoratam.*

DISPUTATIO V.

DE CIRCUMSTANTIIS, SEU ACCIDENTIBUS HUMANORUM ACTUUM, CONTINENS TRES SECTIONES.

1 *Utrum sint aliquæ circumstantiæ actus humani internæ et externæ.*

2 *Quot sint circumstantiæ humanorum actuum.*

3 *Quid necesse sit ut circumstantiæ afficiant actum moralem.*

DISPUTATIO VI.

DE VOLUNTATE ET INTENTIONE, ACTIBUSQUE INTELLECTUS PRÆVIIS, CONTINENS SECTIONES SEPTEM.

1 *De objectis, rationibus, et differentiis voluntatis atque intentionis.*

2 *Utrum voluntas et intentio versentur aliquo modo circa media.*

3 *Utrum voluntas et intentio sint actus liberi, an necessarii.*

4 *Utrum ad actum voluntatis sit necessaria cognitio.*

5 *Qualis esse debet prædicta cognitio.*

6 *In quo genere causæ concurrat cognitio ad actum voluntatis: et an intellectus moveat voluntatem quoad exercitium, vel quoad specificationem.*

7 *A quo moveatur voluntas quod exercitium in actu circa finem.*

DISPUTATIO VII.

DE FRUITIONE, CONTINENS SECTIONES TRES.

1 *Utrum fruitio sit actus voluntatis.*

2 *Quodnam sit fruitionis objectum.*

3 *Quomodo gaudium ab amore distinguatur.*

DISPUTATIO VIII.

DE ELECTIONE ET CONSENSU, AC DE COGNITIONE PRÆVIA AD TALEM ACTUM, CONTINENS SECTIONES QUINQUE.

1 *Quid sit electio, quod ejus objectum, et cujus potentiæ sit actus.*

2 *Utrum consensus sit actus voluntatis ab electione distinctus.*

3 *Quomodo distinguantur electio, et consensus ab intentione finis, et simul quomodo versentur circa finem.*

4 *Utrum actus electionis sit liber.*

5 *De cognitione necessaria ad electionem.*

DISPUTATIO IX.

DE USU ET IMPERIO, CONTINENS SECTIONES TRES.

1 *Quid sit usus, et quod ejus objectum.*

2 *Utrum usus sit actus ab electione distinctus.*

3 *Quæ cognitio antecedat usum, et simul quid sit imperium, et ut distinguatur ab usu.*

DISPUTATIO X.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE IN COMMUNI, IN TRES SECTIONES DISTRIBUTA.

1 *Utrum actus voluntatis et rationis imperentur.*

2 *Utrum actus appetitus sensitivi imperentur.*

3 *Utrum imperium et actus imperatus sint unus actus.*

TRACTATUS SECUNDUS.

DE VOLUNTARIO

ET INVOLUNTARIO.

DISPUTATIO I.

DE VOLUNTARIO ET LIBERO, EORUMQUE COMPARATIONE.

Qamvis D. Thomas, 1, 2, quæst. 6, solum proponat disputationem de voluntario, mihi tamen visum est de ratione liberæ actionis disserere, tum quia nimis necessaria est hæc ratio ad cognoscendum actum moralem, cujus gratia tota hæc disputatio statuitur: tum etiam, quia neque ipsa ratio voluntarii perfecte cognosci potest, nisi cum libero conferatur: non possunt autem comparari, nisi prius singula cognoscantur. Dicemus ergo an utraque harum rationum in humanis actibus reperiatur, et quid, ac quotuplex sit.

SECTIO I.

Quid sit aliquid esse voluntarium.

1. *Una definitio voluntarii.* — *Altera.* — *Objectiones contra proximas definitiones.*—Divus Thomas, q. 6, art. 1, definit illam actionem esse voluntariam, *quæ est a principio intrinseco cum cognitione.* Aristoteles autem 3, Ethic., c. 1, quem sequuntur Nyssenus et Damascenus nonnihil huic definitioni addere videtur. Dicit enim actionem esse voluntariam, *cujus principium est in agente, sciente singula, in quibus est ipse actus :* id est, cognoscente conditiones, quæ actum circumstant, quas appellamus circumstantias, ut hi auctores explicant. In utraque autem definitione est difficultas, quoniam prior videtur plura complecti, quæ non necessario sunt voluntaria, ut assensus scientiæ est a principio intrinseco, et procedit ex perfecta cognitione principiorum, et tamen ex se non est voluntarius : similiter actio, quæ fit habitus, est a principio intrinseco, et potest esse cum cognitione objecti talis habitus, et tamen per se non est voluntaria, e contrario vero aliqua videntur esse voluntaria, quibus illa definitio non convenit: nam si quis alium occidat, me vidente et gaudente, nihil tamen agente, illa occisio mihi est voluntaria, et tamen non est a principio intrinseco respectu mei, cum principium ejus non sit in me. Quæ objectio etiam procedit circa definitionem Aristotelis, circa quam etiam urget, quia non videtur esse de ratione voluntarii cognitio circumstantiarum omnium, tum quia alias in brutis, et pueris non reperiretur voluntarium, quod est contra ipsos citatos auctores : tum etiam, quia alias omnis actio, quæ fit cum ignorantia alicujus circumstantiæ, non esset voluntaria, et consequenter nec peccatum, quod est per se manifeste falsum.

2. *Variæ acceptiones voluntarii.* — Ut explicemus has definitiones, incipiamus prius ab ipsa re, ad quam cognoscendam oportet distinguere varias significationes hujus vocis *voluntarium :* ut enim ex ipsa voce consistat, a voluntate dictum est. Unde quidquid sub voluntate cadit , generali ratione *voluntarium* dici potest, tamen hinc distingui possunt variæ acceptiones voluntarii. Duobus enim, aut tribus modis aliquid cadit sub voluntatem. Primo ut objectum tantum, et non ut effectus, neque ut actus voluntatis; et hoc potius dicitur volitum, quam voluntarium, prout nunc de illo agimus. Exemplum est in objectione facta de morte ab alio effecta me consentiente, non cooperante : sic etiam generatio æterna dicitur Patri esse voluntaria objective, seu concomitanter, non principiative. Secundo modo cadit aliquid in voluntate tanquam effectus seu actus ejus, quod dicitur causaliter voluntarium,

seu principiative, de quo erit in præsenti præcipuus sermo, et hoc modo dicuntur voluntarii actus, tum etiam eliciti, tum etiam imperati a voluntate. Est autem considerandum nihil esse voluntarium hoc posteriori modo quin sit etiam voluntarium priori modo etsi non convertantur, nihil enim potest a voluntate procedere aliquo modo, quin sit ab ea aliquo modo volitum : quidquid autem est volitum a voluntate, induit aliquo modo rationem objecti sui. Sed circa ea, quæ hoc posteriori modo voluntaria sunt, oportet etiam advertere, quædam esse in voluntate immediate, ut actus ab ea elicitus : quædam vero mediate, id est, mediis actibus elicitis, ut sunt actus imperati, sub quibus effectus eorum comprehendo, inter quos hæc est differentia, quod actus imperati ita sunt voluntarii causaliter, ut sint etiam proprie voluntarii objective. Sunt enim actus imperati propria objecta elicitorum actuum, per quos imperantur, ut cum aliquis voluntarie facit eleemosynam, exterior actus dandi eleemosynam est proprium objectum interioris voluntatis dandi illam, atque ita illa actio est proprie voluntaria, et ut effectus, et ut objectum. At vero ipsa interior volitio, quæ est actus elicitus, ita est voluntaria, et volita ut actio, seu actus ut non sit proprie objectum volitum, quia necesse est hujusmodi actum habere objectum a se distinctum, circa quod directe versetur. Unde solum ipse est volitus intrinsece, et per se ipsum per quamdam virtualem reflexionem, quam in se includit, et ideo dicitur volitus per modum actus non per modum objecti.

3. *Quid sit voluntarium ut objectum.* — His positis constat primo voluntarium ut objectum, seu concomitans tantum, nihil aliud esse quam denominationem quamdam in objecto voluntatis manentem ab actu ejus, quo vult, seu complacet in tali objecto : sicut esse amatum est denominatio quædam in objecto, seu re amata ab actu amantis, nam idem est esse volitum, quod esse amatum, et (ut dixi) idem est esse hoc modo voluntarium, quod esse volitum : sed hujusmodi voluntarium non satis est ad aliud, de quo modo tractamus ; nam disputamus de voluntario, quod constituit actum humanum, ad quod non sufficit voluntarium tantum objectivum, ut per se constat.

4. *Quid voluntarium ut actus imperatus.* — Secundo facile ex dictis constat quid sit voluntarium per modum actus imperati, nihil enim aliud est, quam habitudo, seu denominatio quædam in actu imperato ab actu elicito, cujus est, et objectum, et effectus, non enim alia ratione actus imperatus voluntarius dicitur, nisi quia procedit ab actu elicito voluntario, et ab ipso quodammodo informatur, et cum illo constituit unum actum moralem, ut dicam, quæ per se sunt satis clara. Tota ergo difficultas revocatur ad actus elicitos.

5. *Quid ut actus elicitus. — Actus ut qualitas etiam est volitus per se et non tantum per suam dependentiam a voluntate.*—Tertio potest colligi, esse voluntarium in actu elicito, nihil aliud esse quem esse actum, ita immediate manentem a voluntate, ut per se ipsum intrinsece sit volitus per virtualem, et intrinsecam reflexionem in ipso inclusam. Hoc fere constat ex dictis, quia inter hunc actum et voluntatem, non mediat alius actus : ergo necesse est, ut se ipso, et per immediatam habitudinem ad ipsam voluntatem dicatur voluntarius. Sed hoc, ut amplius explicetur, distinguamus in ipso actu elicito duas rationes, alteram qualitatis,seu termini,alteram dependentiæ,seu actionis : videtur ergo dici posse actum ipsum, quatenus est qualitas quædam, esse voluntarium ab actione seu dependentia, per quam manat a voluntate, ipsam vero actionem se ipsa esse voluntariam per immediatam habitudinem ad ipsam voluntatem, nam actus non est a voluntate, nisi mediante actione : actio vero immediate per se ipsam : sed tamen licet hoc ex parte verum sit, non tamen sufficit ad propriam, et formalem denominationem explicandam : verum quidem est in actu immanente, ut voluntarius sit, necessariam esse illam dependentiam a voluntate, ut principio proximo efficiente, tum quia in omni actu vitali est hoc proportionale necessarium, ut possit existere, et suam potentiam informare : tum etiam quia supponimus hunc actum esse voluntarium, non tantum objective, sed etiam causaliter ; voluntarium autem causaliter necessario requirit dimanationem a voluntate, quæ cum in hoc actu elicito non sit per alium actum, necesse est quod sit per intrinsecam dependentiam.

6. *Est tamen voluntarius per intrinsecam reflexionem.* — Addendum vero est etiam ipsum actum quatenus in facto esse informat voluntatem, et constituit illam volentem non tantum constituere illam volentem objectum, sed etiam ipsummet actum per virtualem reflexionem in illo inclusam, quod etiam agendo de voluntaria productione Spiritus sancti explicui, lib. sexto de Trinitat., cap. quarto, a num. septimo. Nam actus ipse, ut actus est, intrin-

secc includit, quod sit volitus, neque intelligi potest voluntatem constitui volentem, id est, voluntarie tendentem in objectum, quin virtualiter velit ipsam tendentiam, seu inclinationem, ut sit per possibile, vel impossibile amaret objectum per amorem impressum ab alio sine efficientia ejus, revera non tantum non eliceret ipsam efficientiam, sed etiam neque ipsum amorem, neque voluntarie et spontanee amaret : ergo signum est hujusmodi actum, non solum denominari voluntarium a dependentia in genere causæ efficientis, sed per seipsum formaliter ex vi suæ informationis, in quo differt hujusmodi actus ab omni alio, qui non sit a voluntate elicitus.

7. Dices, quamvis hoc appareat verum in actibus voluntatis, qui sunt per modum prosecutionis, ut sunt amor, et alii, qui tendunt in bonum sub ratione boni : non tamen in actibus, qui sunt per modum fugæ, ut tristitia, odium, etc., nam hi actus sunt potius nolitiones quædam, quam volitiones : unde non denominant sua objecta voluntaria, sed potius involuntaria : ergo non possunt hujusmodi actus esse voluntarii se ipsis, et tamen sunt eliciti a voluntate, et voluntarii eidem, cujus signum evidens est, quia in eis esse potest peccatum et meritum, ut in tristitia de bono opere et dolore de peccatis : ergo non potest ratio voluntarii prædicto modo sufficienter exponi in omnibus actibus elicitis.

8. Ad hanc objectionem respondetur primo eumdem actum esse posse directam nolitionem objecti, et virtualem volitionem sui ipsius; nam licet tristitia, verbi gratia, absolute et simpliciter videatur involuntaria, tamen supposito tali modo præsentiæ est voluntaria, nam voluntarie quis fugit malum sibi inhærens, etsi absolute nolit sibi esse. Nec refert, quod idem actus respectu objecti sit nolitio, et respectu sui sit virtualis volitio, quia hæc duo non opponuntur, cum sint respectu diversorum, et modis diversis. Secundo potest hoc declarari ex D. Thoma, prima secundæ, quæst. sexta, articul. tertio, ad secund. Si dicamus omnes actus, qui a nobis explicantur per modum nolitionis et fugæ, reipsa esse volitiones quasdam, si ad propria objecta comparentur, et inductione hoc explicatur, nam odium alterius, est actus per modum fugæ, et dicitur esse nolitio quædam, et tamen revera est velle illi malum, et similiter dolor de peccatis, qui explicatur per hanc vocem, *nollem peccasse*, idem est quod vellem non peccasse, nam, ut recte dicit divus Thomas. illud verbum *nollem*, si per solam negationem explicetur, non tam dicit actum quam negationem actus : si autem positive declaretur, nihil aliud esse potest, quam voluntas carendi seu non habendi aliquid. Cujus signum etiam esse potest, quia ex vi talis actus moventur aliæ facultates, et organa corporis ad fugiendum, vel alias actiones, quæ non fiunt nisi voluntate positiva efficiendi illas. Hoc autem posito facile intelligitur hos actus posse esse seipsis voluntarios, ut facile patet ex dictis.

9. *Exponitur jam vulgaris definitio voluntarii.* — Quarto facile est ex dictis explicare definitionem communem *voluntarii* ab Aristotele traditam, merito enim ait voluntarium debere esse a principio intrinseco, quia necesse est, ut oriatur a proprio appetitu innato, qui sit in agente : et in hac particula convenit motus naturalis cum voluntario : differt tamen voluntarius a violento, qui est a principio extrinseco, ut infra dicam, disputat. secunda, section. prima, a num. quinto. Addunt vero citati auctores voluntarium procedere ex cognitione, ut illum distinguant a motu naturali, ut sic, hic est enim consentaneus appetitui naturæ, ille vero debet esse ab appetitu eliciente et vitali, qui appetitus sequitur formam apprehensam, et ex cogitatione resultat, nec ferri potest in incognitum, et ideo recte dicitur *voluntarium* esse ex cognitione, quod non tantum est intelligendum concomitanter, sed etiam causaliter, ita ut cognitio sit aliquo modo fons et origo ipsius voluntarii. Et ita est explicata definitio D. Thomæ : de alia vero particula addita ab Aristotele dicam solvendo objectiones, in numero undecimo.

10. *Suadetur data explicatio.*—Quod autem nomine *voluntarii* hoc significetur, quod per dictam definitionem explicatur, non tam est probandum, quam sumendum ex communi vocis significatione : potest tamen sic explicari, nam constat esse in aliquibus rebus hunc modum appetendi vitalem, et elicitum ortum ex cognitione, quia appetitus elicitus in hoc superat pondus naturæ. Sicut ergo aliquis motus est ex solo impetu naturæ, ita actus aliquis est ex appetitu eliciente, et sicut illud habet proprium nomen, et dicitur *naturalis* : ita etiam ille alius motus indiget proprio nomine : ad illud ergo significandum impositum est nomen *voluntarium*, ut constat ex communi usu, et ideo hoc nomen nunquam tribuitur iis, quæ sine cognitione operantur, imo hinc derivata est hæc vox ad specialiter significandum ea, quæ sola propria voluntate fiunt absque ullo

extremo impellente. Sic 1, Petri 5: *Non turpis lucri gratia, sed voluntarie:* et interdum etiam ea, quæ fiunt sine obligatione, dicuntur voluntaria, sic etiam quo sit prompto animo, dicitur specialiter voluntarium: significatur ergo hac voce ille motus, qui oritur ex proprio appetitu eliciente, et ideo necesse est, ut sit a principio intrinseco cum cognitione.

11. Ultimo facile est respondere ad objectiones factas: assensus enim conclusionis per se non est voluntarius, sed naturalis, nisi quatenus imperari potest a voluntate quoad exercitium, quia neque per se est intrinsece volitus, sicut actus appetitus, neque procedit ex cognitione sui proprii objecti circa quod versatur, sed potius ipse est cognitio sui objecti, motus autem voluntarius procedit ex cognitione objecti, circa quod versatur, et ita est intelligenda definitio. Alia vero objectio de occisione ab alio facta, et mihi voluntaria, procedit de voluntario objective tantum, non causaliter: definitio autem intelligitur de proprio voluntario causaliter. Ad aliam objectionem circa particulam, quam Aristoteles addit, et D. Thomas omisit; dici potest Aristotelem definivisse voluntarium perfectum et rationale: D. Thomam vero abstractius fuisse locutum, quod est probabile, sed difficile propter objectiones ibi factas, et ideo aliter dici posset, illam particulam, *cognoscente singula, in quibus est actio,* non esse absolute, et simpliciter intelligendam, sed per distributionem accommodatam. Itaque unumquodque *voluntarium* requirit cognitionem omnium proprietatum, quæ sub illud cadunt, seu quæ necessariæ sunt, ut actio appetatur. Unde si sit perfectum *voluntarium,* requirit cognitionem omnium conditionum absolute, et simpliciter: si vero sit imperfectum, sufficit cognitio illius materialis objecti circa quod versatur, atque eadem ratione ignorantia unius circumstantiæ efficiet, ut actio non sit voluntaria, quoad illam circumstantiam: poterit tamen esse voluntaria, quoad substantiam, et alias circumstantias, quæ cognoscuntur, de qua re iterum infra, disput. 5, ubi tractabitur ille locus Aristotelis.

SECTIO II.

Utrum in actibus humanis reperiatur liberum necessitatem excludens.

1. *Voluntarium dari consentiunt omnes de libero dissentiunt infideles.*—Circa voluntarium non oportuit specialiter tractare quæstionem, an sit, quia si semel intelligatur, quid illa voce significetur, nihil est notius ipsa experientia, quam esse in homine actiones spontaneas, et voluntarias, et ita neque cum catholicis, neque cum hæreticis fuit de hoc ulla controversia: at vero de libertate est maxima, et est sermo de voluntate excludente necessitatem, ne sit quæstio in modo loquendi, ut infra, disputatione sequenti, sect. 4, latius. Fuit autem in hac re antiquus error negans reperiri in homine motum liberum proprie dictum, et explicatum. Sed in hoc errore sunt varii modi, et varia principia, quæ possunt ad quatuor capita revocari, quæ attingunt varias difficultates ad alias materias pertinentes: unde tantum indicabo illas, et designabo loca, breviter explicans, quod ad intelligentiam hujus materiæ fuerit necessarium.

2. *Primus error negans libertatem ob fatum, vel influxum cœli.*—Primus error revocat hanc necessitatem in causam extrinsecam, quam *fatum* appellat, et nomine fati intelligit seriem naturalium causarum, et præcipue cœlorum influxum. In hoc errore fuerunt Stoici, quos imitati sunt, hæretici Priscillianistæ, contra quos videri potest Concilium Bracharense I, can. 9, Leo papa, epistol. 95, cap. 6, Hieronymus, epist. 66, Augustinus, cont. Hæres. 70, qui in 35, eumdem errorem tribuit Bardæsano: tamen Epiphanius, hæres. 56, potius refert eum contra fatum scripsisse, et idem colligitur ex Eusebio, lib. 4, Histor., cap. 11. Hi tamen infideles in duobus errabant, quia tam inevitabilem putabant esse hujus fati necessitatem, ut nec divinæ providentiæ, ac potentiæ eam subjicerent, contra quem errorem agitur in 1 part., quæst. 19, 22 et 25. Secundo errabant existimantes cœlos posse directe influere, et immutare intellectum et voluntatem hominis, quod est signum, ut ait divus Thomas, eos existimasse animam hominis esse materialem, nihilque inter intellectum et sensum distinxisse, quam rem attingit D. Thomas, 1, 1, q. 9, art. 5, latius 1 part., quæst. 115, art. 4, et quæst. 116, art. 1, et 1, cont. Gent., cap. 84 et 85, quinimo non solum materiales seu corporales causas, verum nec spirituales creatas posse immediate immutare hominis voluntatem, ostendit idem D. Thomas, 1 part., q. 104, 105 et 111.

3. *Secundus error tollens libertatem ob Dei impulsum in voluntatem.* — Secundus error tribuit necessitatem etiam causæ extrinsecæ, non tamen creatæ, sed divinæ motioni: sic Calvinus et alii hæretici, qui dicunt volunta-

tem nostram non posse libere operari, quia indiget divina motione determinante illam ad operandum, vel certe, quia subjecta est dispositioni divinæ voluntatis, per quam ita sunt ordinata omnia antequam fiant ut non possint aliter fieri, aut evenire. Imo Augustinus 5, de Civit. Dei, cap. 8, ex Seneca, lib. de Benefic., et epist. 18, ita explicat Stoicorum sententiam, ut scilicet, per fatum intellexerint hanc dispositionem divinæ voluntatis, et indicat in hoc sensu non esse improbandam illorum sententiam. Sed intelligendus est dummodo non sentiant eam divinam dispositionem necessitatem imponere humanæ voluntati, ut exponit divus Thomas, 1 part., quæst. 116, art. 3.

4. *Prior modus explicandi prædictum errorem.* — Fundamentum hujus erroris altero ex duobus modis potest explicari, prior est, has duas conditiones, scilicet operari libere, et operari cum dependentia a prima causa esse prorsus repugnantes, ita ut non possint eidem facultati simul convenire, nam hinc necessario sequitur nullam esse causam creatam natura sua liberam in agendo, quia omnis causa creata necessario pendet in agendo a concursu primæ causæ, non potest autem eadem res, seu causa ex natura sua habere conditiones repugnantes.

5. Hoc fundamentum, seclusis etiam principiis fidei, de quibus statim, nulla ratione verisimili probari potest, quia hæc repugnantia, neque oriri potest ex parte causæ creatæ, neque ex parte Dei. Primum constat, quia quamvis libertas in agendo sit perfectio simpliciter simplex, tamen non postulat ex se infinitam perfectionem simpliciter in genere entis, nisi sit in summo perfectionis gradu, quem habet in Deo, sicut videre licet in aliis perfectionibus simpliciter, quales sunt esse intellectualem, immortalem, etc., neque enim aliqua specialis ratio de hac perfectione afferri potest, quia libertas, ut sic, non oritur immediate ex infinitate, sed ex perfecta intelligentia ad proponendum diversa bona appetitui singulorum rationem, et utilitatem, et incommoda ponderando, quod totum reperiri potest in natura finita. Neque etiam ex parte Dei potest oriri hæc repugnantia, tum propter generalem rationem, quod nullus effectus repugnat ex parte potentiæ Dei, nisi in se involvat contradictionem aliquam : tum etiam quia Deus, cum sit omnipotens et infinite sapiens, unicuique rei providere potest juxta modum naturæ illius accommodatum. Nec denique in re ipsa est repugnantia quod operatio sit libera, et dependens a superiori causa, quia potest dependere absque eo quod superior causa determinat inferiorem per concursum suum, et absque ulla posterioritate in causando, sed cum omnimoda simultate, et concomitantia in eo concursu. Neque quod hæc duo sint possibilia, nulla est repugnantia, nec difficultas, quæ probabiliter ostendi possit : hoc autem posito facile intelligitur dependentiam a superiori causa non repugnare cum libera determinatione causæ inferioris, de qua re latius in materia de peccatis et gratia, et 1 part., quæst. 19.

6. *Secundus modus explicandi eumdem errorem.* — Secundo modo potest fundari hic error, scilicet, ut non oriatur ex repugnantia ipsius rei, sed ex sola divina voluntate : juxta quam intelligentiam non negat hæc sententia hominem esse liberi arbitrii in actu primo, id est, habere in se facultatem operandi ex se indifferentem, nisi aliunde ab extrinseco necessitetur. Deinde non negat posse Deum si velit concedere homini, ut utatur hac facultate sua in actu secundo dando illi concursum accommodatum : affirmat tamen Deum de facto voluisse determinare suo arbitrio voluntates nostras ad omnes actus tam bonos, quam malos, idque fortasse ut ostenderet potentiam suam, et dominium quod habet nostrarum voluntatum, et ut omnia, quæ futura sunt, inevitabiliter suo arbitrio disponeret independenter a nostro. Et ad hoc confirmandum congerunt hæretici plura testimonia male intellecta tam sacræ Scripturæ, quam Sanctorum Patrum, præsertim Augustini, quorum intelligentiam infra indicabo.

7. Sed in hoc etiam sensu est improbabilis hic error. Primo, quia de divina voluntate et dispositione, quæ in naturis rerum fundamentum non habet, sed potius eis adversatur, nihil rationabiliter affirmari potest, quod revelatum non sit, aut ex revelatis colligatur, hoc autem quod hic error affirmat, non solum revelatum non est, sed potius contrarium in sacra Scriptura continetur, ut statim ostendam. Deinde est contra perfectionem, et sapientiam divinæ providentiæ immutare in omnibus actionibus, et suppositis humanis modum operandi connaturalem illis, quin potius propter hanc potissimum causam Deus permittit peccata, ut hominem suæ libertatis committat, neque id pertinere poterat ad manifestationem divinæ potentiæ, tum quia satis eam ostendit si interdum hoc faciat, et utatur humana voluntate suo arbitrio, eique necessitatem imponat aliquando, nam si semper id faceret, po-

tius videretur carere potentia ad concurrendum cum humana voluntate salva ejus libertate : deinde, quia majoris est sapientiæ et potentiæ omnia ita disponere, ut infallibiliter ita fiant, sicut per divinam providentiam disposita sunt, et tamen quod libere fiant, quæ per voluntatem rationalem facienda sunt : hoc autem esse possibile Deo, supposita infinita ejus scientia et potentia, non esset difficile ostendere, sed id spectat ad materiam de providentia, et de gratia. Omitto esse contra divinam bonitatem inclinare, seu determinare humanam voluntatem ad malum, seu peccatum, quod etiam prædictus error consequenter asserit.

8. *Tertius error tollens libertatem ob appetitum sensitivum.*—Tertio erratum est circa hanc libertatem hominis, tribuendo necessitatem non causis extrinsecis, sed intrinsecis, non ex parte animæ, sed ex parte corporis, ita ut corpus passibile, et subjectum fomiti, et inordinatis affectibus appetitus sensitivi necessitatem voluntati imponat, nec relinquat illam libere operari. Juxta quem dicendi modum non negatur simpliciter voluntatem secundum se esse liberam, seu capacem liberæ actionis, nam si esset separata a corpore, vel si in ipso corpore haberet corpus ipsum sibi omnino subjectum, posset uti suo dominio et libertate, a qua tamen impeditur ratione talis corporis. Hic videtur esse sensus hæreticorum hujus temporis, qui dicunt hominem in statu innocentiæ habuisse usum liberi arbitrii, per peccatum tamen illum amisisse, ita ut jam non sit liber, sed servus peccati, ut late Roffensius, art. 7, contra Lutherum et alii recentiores. Afferunt tamen hi hæretici plura ex sacris Scripturis, et præcipue ex Augustino, quorum intelligentiam infra breviter indicabo. Rationem vero nullam afferunt, quia revera est omnino irrationabilis error, nam si corpus passibile, et affectus appetitus quantumvis inordinati, non auferunt usum rationis, neque etiam auferre poterunt rationem liberi arbitrii, si rationabilis voluntas ex se, et natura sua libera est, quia appetitus non influit directe in voluntatem, neque illam physice movet, aut determinat, ut tractat divus Thomas, 1, 2, quæstion. nona et decima, et in quæstion. 99, et ex ipsa experientia constat esse in potestate hominis non consentire concupiscentiæ et motioni ejus, et in sacra Scriptura nihil est frequentius, ut infra citabimus, a n. 11.

9. *Quartus error tollens libertatem ex ipsa natura potentiarum animæ. — Arguitur pro hoc errore quoad intellectum.*— Quartus modus asserendi hanc necessitatem fundatur in intrinseca natura ipsarum potentiarum hominis, quia nimirum omnes sunt determinatæ ad unum, etiam supremæ, quales sunt intellectus et voluntas. De intellectu id facile probatur, nam quoad specificationem determinatus est ad assentiendum vero, et dissentiendum falso, nec potest aliter ferre judicium; quoad exercitium vero, aut determinatur a natura ipsa convictus evidentia veritatis, aut si hoc modo non determinatur, non potest seipsum determinare ad actum, sed indiget extrinseco movente determinante. Cujus ratio est, quia omnis determinatio ad operandum necessario esse debet, aut naturalis ex solo impetu naturæ, aut voluntaria ex inclinatione elicita operantis : omnis enim operans, aut operatur præcise, quia est talis naturæ, aut quia vult, et appetit operationem; actus autem intellectus non est per se, et intrinsece voluntarius, quia hoc est proprium actionis appetitivæ virtutis : ergo si talis actus intellectus non est mere naturalis et necessarius, oportet, ut sit voluntarius, non per seipsum, sed per determinationem ab actu alterius potentiæ : ergo necesse est ut ab illa determinetur ad talem actum, et non a se. Et hæc, ut existimo, est ratio a priori, ob quam intellectus non potest esse potentia formaliter libera.

10. *Arguitur quoad voluntatem.* — Rursus voluntas necessario sequitur definitum judicium intellectus; ergo neque etiam ipsa est potentia libera; sed determinata ad unum : ergo in illa potentia nulla est actio libera. Assumptum declaratur, quia voluntas est potentia rationalis, unde necessario sequitur ductum rationis, nam sicut non potest ferri nisi in cognitum per intellectum, ita non potest ferri aliter quam judicatum est. Et ideo docent morales philosophi et theologi, non posse esse defectum in voluntate, quin prius sit in intellectu, nam si intellectus prius recte proponat et judicet, non potest voluntas non recte eligere : ergo signum est voluntatem necessario sequi judicium rationis : quod si interdum videtur non ita facere, ideo est, quia intellectus non recte judicat, nec satis considerat omnia, quæ necessaria sunt ad movendam voluntatem. Et hinc obiter videntur enervari rationes multæ, et signa libertatis, quæ afferri solent, quales sunt correctiones, reprehensiones, consilium, punitio, et hujusmodi. Nam hæc quidem (inquiunt) viderentur superflua si homo non esset liber, nam ex his solum concludi videtur hominem esse ratio-

nalem, et hæc omnia deservire, ut recte judicet, et apprehendat, quid bonum sit, et agendum; nam hoc posito statim sequitur voluntas. Si ergo applicato objecto, et medio sufficiente intellectus necessario judicat, et voluntas necessario sequitur intellectum recte judicantem, nullibi est vera libertas. Quam difficultatem late Buridanus, 3, Ethic., quæst. 1, tractat, ubi propter eam indicat libertatem arbitrii non posse ratione naturali constare: in quam sententiam citatur etiam Andreas de Novo Castro, in 1, dist. 45.

11. *Assertio affirmativa et de fide, de qua vide etiam prologom. 4, de Grat., cap. 7.* — Dicendum est autem in humanis actionibus reperiri liberum non tantum coactioni, sed etiam necessitati oppositum, de cujus ratione est, ut includat indifferentiam, seu potestatem agendi et non agendi, seu agendi hoc, aut contrarium. Hæc est veritas fidei, quæ ex variis locis sacræ Scripturæ aperte colligitur. Clariora sunt illa, in quibus tribuitur homini optio, seu electio, ut Deut. 30: *Testes invoco cœlum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, maledictionem et benedictionem: elige ergo*, etc., similia habentur Josue 24: *Optio vobis datur eligere, quod placet.* Eccles. 24: *Apposui tibi ignem et aquam, ad quod volueris extende manum:* quæ verba tractans Augustinus, lib. de Gratia et libero Arbitrio, c. 12: *Ecce*, inquit, *apertissime videmus expressum nostræ libertatis arbitrium.* Videri etiam possunt alia testimonia apud eumdem Augustinum, libro de Gratia et libero Arbitrio, a cap. 2, et apud Cyprianum, 3, ad Quirinum, cap. 52. Faciunt etiam illa testimonia, in quibus tribuitur homini dominium suarum actionum, Genes. 4: *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius:* quem locum ad rem præsentem optime declarat Prosper, 2, de Vocat. Gent., cap. 4, hinc etiam illud Eccles. 31: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, ideo stabilita sunt bona illius in Domino:* non esset enim dignus laude, vel præmio, nisi libere id fecisset: et ideo dicitur Prov. 4: *Rectos cursus fac pedibus tuis:* ut bene declarat Augustinus. Denique 4 Reg., 12, et n. 30, fit expressa mentio liberi arbitrii humani, et frequentia sunt hujusmodi testimonia in sacra Scriptura.

12. Secundo afferri possunt varia signa libertatis ex sacra Scriptura et Patribus desumpta. Primum est potestas dominandi, juxta illud Gen. 1: *Faciamus hominem ad imaginem*, etc., *ut præsit*, etc., nam qui non est dominus suarum actionum, multo minus esse potest aliarum rerum: unde sancti Patres communiter exponunt hominem esse ad imaginem Dei ratione liberi arbitrii. Secundum est potestas peccandi, quæ neque intelligi potest sine libertate, non tantum coactionem, sed necessitatem absolutam excludente, ut late Augustinus, de vera et falsa Religione, cap. 14, Prosper, lib. 2, de Vocat. Gent., cap. 14, Justinus, q. 88, ad Gent., ubi libertatem dicit esse ponendam in definitione peccati, Clemens Alexandrinus, lib. 2, Strom.: *Libera electio peccatum inchoat*, Basilius, homil. 9, *quod Deus non sit auctor malorum;* hac enim potissimum de causa peccatum non refunditur in auctorem naturæ, quia non ex necessitate naturæ oritur, sed ex libertate voluntatis. Tertium signum huic simile est præceptum, nam, ut ait Augustinus de Grat. et lib. Arbitr., cap. 2: *Quomodo posset Deus prohibere ne velimus, aut præcipere, ut velimus, si ad volendum necessitamur?* et epist. 46: *Eo ipso quod præceptum est, obedientiam nostram requirit, quæ nulla esse potest sine libero arbitrio.* Similia legi possunt in Athanasio, lib. de Incarnat. Verbi, Origene, homil. 12, in Numer. Quartum signum est reprehensio pœnæ non tantum ad terrorem, vel emendationem futurorum, sed etiam per se in vindictam mali commissi. Ac denique divinum judicium de humanis operibus, nam, ut eleganter Augustinus, epist. 46: *Si non est Dei gratia, quomodo Deus salvat mundum; et si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum?* Vide Prosperum et Justinum, quæst. 9, Eusebium, 6 de Præp., cap. 5, et lib. 1, Demonstrat., cap. 9, et lib. 4, cap. 1, et sequentib., Irenæum, 4, cont. Hæres., cap. 9 et 29, Cyrillum Hierosolymitanum, 5, catech. 4, Origenem, hom. 20, in Num. Dionysius, 4, cap. de Divin. nom., in fine, ait: *Sed dicet quispiam infirmitati supplicium non deberi, sed veniam: si non suppeteret potestas, recte se haberet oratio.*

13. Tertio principaliter addere possumus testimonia Patrum, ex quibus constat hanc fuisse perpetuam traditionem et consensum Ecclesiæ. Sed quia hujusmodi testimonia sunt frequentia et vulgaria, solum designabo loca, scilicet in Clemente Romano, epist. 3, Decretali, et Dionysio, de Eccles. Hierarch., cap. 2, p. 3, Justino, dialog. 9, cum Triphone, satis post medium, quæst. 8, ad Orhod., Lactantio, 4, de Sapient., cap. 11, Athanasio, orat. cont. idola, Cypriano, epist. 18, libr. de Unit. Eccl., Nysseno, toto lib. 7 suæ Philosophiæ, Nazianzeno, orat. 1, 38 et 42, Damasceno, lib. 2, de

Fide, cap. 16, Ambrosio, lib. 2, de Fide ad Grat., cap. 3, Hieronymo, epist. ad Damasc. de Filio prodigo, Augustino, præter loca citata 1, Retract., cap. 9 et 16.

14. Quarto accedit definitio Ecclesiæ. Nam Concilium Bracharense supra citatum : Concilia item contra Pelagianos congregata, veritatem hanc vel definiunt, vel aperte supponunt. Pelagius enim non solum liberum arbitrium cognoscebat, verum illi soli tribuebat bona opera hominis, et initium salutis. Concilia vero admittunt liberum arbitrium operari in homine, divina tamen gratia excitatum et adjutum; Cœlestinus papa, epist. 1 ad Episcopos Galliæ, cap. 14 et 15. Expressius hoc tradidit et definivit Tridentinum, sess. 6, et Pius V, et Gregorius XIII, in bullis contra Michaelem Baïum hanc damnant propositionem, *quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere fit;* in quo docent esse in homine libertatem non solum excludentem coactionem, quæ voluntario opponitur, sed etiam necessitatem simpliciter, quæ absolute tollat potestatem agendi et non agendi. Ultimo uti possumus rationibus, quæ peti possunt partim ex dictis inter referendos errores, partim ex iis quæ dicemus.

15. *Si homo non esset natura sua liber, non posset elevari ad libere operandum.* — Ex hac veritate sequitur primo, facultatem libere operandi esse intrinsecam homini, et connaturalem illi. Itaque quod homo libere operetur, non est aliquid extrinsece superadditum homini miraculose, aut per supernaturalia dona infusa, sed est intrinseca proprietas suæ naturæ. Hoc constat ex dictis, nam quod homo sit ad imaginem Dei, et capax dominii, naturale est ipsi, et ideo etiam si privetur omnibus supernaturalibus donis, perseverat in illo quod sit ad imaginem Dei. Similiter potestas peccandi ex intrinseca infirmitate naturæ oritur. Denique quod homo sit rationalis, naturale est ipsi. Ex hoc autem præcise oritur, quod sit liberi arbitrii, nam hæc libertas oritur ex ratione, ut communiter dicitur, id est, ex eo quod ratio potest universalem rationem boni et mali attingere, et in unoquoque objecto cognoscere quid bonitatis aut malitiæ habeat, et quam connexionem habeat, vel cum fine intento, vel cum hominis natura ponderare : hoc autem totum naturale est homini saltem in iis rebus, quæ lumine naturæ cognoscuntur. Unde addo ulterius fieri non potuisse, ut homo elevaretur ad libere operandum, nisi ex sua natura haberet aliquam facultatem liberam, quia si omnis potentia humana natura sua esset determinata ad unum, neque posset extra illud versari, quia non potest ferri extra suum objectum, neque posset ipsa ex se suspendere suum actum, quia non posset naturam suam mutare, neque contra suam naturalem inclinationem operari.

16. Dices : Potest Deus efficere, ut potentia natura sua libera necessario operetur etiam in iis, in quibus est de se libera : ergo etiam potest facere, ut potentia ex natura sua determinata ad necessariam operationem operetur libere, et cum indifferentia. Respondetur negando consequentiam, nam quando potentia libera necessitatur ad operandum, non mutatur intrinsece natura ejus, quasi in actu primo (ut sic dicam), semper enim manet de se libera, et indifferens ad illum actum, et objectum, impeditur tamen ne in actu secundo utatur illa libertate. At vero si potentia necessaria libere esset operatura, oporteret ipsam in se quoad actum primum immutari, quia non potest intelligi, ut potentia, quæ natura sua habet intrinsecam impotentiam ad suspendendum suum actum per se ipsam intrinsece, et voluntarie recipiat contrariam potestatem, quæ ad libertatem requiritur absque interna mutatione ipsius potentiæ : quomodo enim potentia manens determinata ad unum, erit simul indifferens respectu ejusdem actus, præsertim cum hæc indifferentia magis consistat in aptitudine, et potestate ipsius potentiæ, quam in aliqua intrinseca potestate ipsius actus liberi, ut infra. Denique necessitas potest provenire ab extrinseco, neque ex se aliud postulat, et ideo nihil obstat quominus potentia ab intrinseco libera, extrinsecus necessitetur; at vero libertas debet esse ab intrinseco, et ideo si non oriatur ex interna facultate ipsius potentiæ, fieri non potest ut ab extrinseco proveniat.

17. Sed contra, nam ad actus supernaturales non habet homo naturalem libertatem, cum non habeat naturalem potestatem, et tamen per gratiam, et supernaturaliter accipere potest liberam facultatem illos operandi. Rursus e contrario homo videns Deum necessitatur ad amandum ipsum, et tamen supernaturaliter fieri potest, ut ille amor sit liber, si homo accipiat supernaturalem potestatem ad suspendendum illum actum.

18. Respondeo ad priorem partem, voluntatem hominis ex solis viribus naturæ non habere completam libertatem circa actus supernaturales, ut argumentum probat, habere tamen libertatem (ut sic dicam) inchoatam,

seu fundamentum completæ libertatis, quod habere non posset, nisi ipsa esset natura sua libera. Quod ita declaro, nam ex duobus, quæ ad libertatem requiruntur, quæ sunt potestas agendi et non agendi, hoc secundum potest voluntas ex se circa actus supernaturales, quia licet non possit eos efficere sine auxilio gratiæ, potest tamen omittere et suspendere, quia ad hoc non postulat supernaturales vires, hoc autem non posset nisi natura sua esset domina suorum actuum. Circa alterum vero, scilicet potestatem agendi, non habet ex se completas vires, habet tamen capacitatem obedientialem passivam et activam, ut possit elevari ad illos actus, quæ fundatur in universali capacitate voluntatis, qua tendere potest in bonum, ut sic, inde enim fit, ut possit elevari ad amandum libere omne bonum, quod ex se non necessitat voluntatem, quia hæc libertas, ut supra dixi, oritur ex facultate rationis ponderantis in quolibet objecto propriam rationem boni, quod etiam servatur in objectis supernaturalibus, quando voluntas elevatur ad operandum circa illa; nam tunc etiam illa ducitur ratione suo etiam modo elevata, et cognoscente supernaturalia objecta.

19. Ad alteram partem respondetur nunquam posse fieri, ut amor Dei clare visi sit in se intrinsece, ac formaliter liber, quia non potest voluntas per intrinsecam ac voluntariam suspensionem talis actus illo carere, sed ad summum fieri potest quod Deo suspendente concursum voluntas careat illo actu, et consequenter etiam fieri potest, ut quoties homo velit, Deus suspendat illum concursum : si tamen homo videns Deum possit habere talem voluntatem sub aliqua ratione boni, tunc carentia, vel suspensio talis amoris esset libera, non per se ipsam, sed per denominationem ab alia voluntate libera, quæ necessario supponit facultatem natura sua liberam a qua procedat : et hoc modo non repugnat actum natura sua necessarium fieri liberum per denominationem extrinsecam, et subordinationem ad potentiam liberam. Sic enim etiam nutritio, quæ ex se necessaria est, potest a Deo constitui sub dominio voluntatis : nos autem agemus de actu libero ex se per immediatam habitudinem ad potentiam elicientem.

20. Secundo sequitur ex dictis per peccatum originale non esse amissam naturalem facultatem liberi arbitrii : usum autem ejus nec per peccatum, nec per gratiam impediri semper. De hac veritate tractatur late in materia de peccato originali et de gratia. Nunc autem declaratur breviter. Primo quidem ex sacris Scripturis, et aliis testimoniis adductis, loquuntur enim de homine lapso, et prout de facto operatur, aut male suo arbitrio, aut bene per divinam gratiam. Deinde ratione, quia peccatum originale non mutavit humanam naturam, quoad intrinseca et essentialia, neque quoad proprietates connaturales intrinsece ab illa manantes, quarum una est facultas libere operandi, quæ ratio convincit de libertate, quoad actum primum, quoad usum vero ejus sufficiunt quæ dicta sunt referendo secundum, et tertium errorem in n. 3 et 8.

21. *Solvitur ratio quam pro se afferre possent hæretici.* — Contra totam hanc doctrinam de libera hominis actione multa objiciunt hæretici ex sacra Scriptura et Patribus, præsertim ex Augustino, et ratione, sed quod ad rationem spectat, nulla est, quæ intrinsece, et proprie attingat difficultatem; nisi quæ tacta est in quarto dicendi modo, n. 9, allato, quæ apud me non convincit, seclusa visione beata voluntatem necessitari ad sequendum dictamen intellectus, absolute et simpliciter loquendo. Quod ideo addo, quia ex vi unius prioris voluntatis subsecuto aliquo judicio intellectus, potest voluntas necessitari ad alium actum extrinsece, ut ab electione; sed tunc salvatur libertas in priori actu, quem posset voluntas tollere etiam post subsecutum aliud judicium, et ita simpliciter non necessitatur ad sequentem actum. Tamen, absolute loquendo, et non supposito aliquo actu libero voluntatis, non necessitatur voluntas ad sequendum judicium intellectus, quantumvis practicum esse fingatur, de qua re dicendum est infra agendo de actibus voluntatis, et videri potest quod ad hanc rem attigimus, lib. 1, de Prædestin., c. 16, a n. 6.

22. *Explicantur loca Scripturæ non recte ab eis adducta.*—Deinde quod attinet ad Scripturam afferuntur illa loca, in quibus Deus dicitur immutare corda hominum, operari in nobis velle et perficere, trahere hominem, et similia. In quibus omnibus duo tantum observanda sunt. Primum, hæc omnia dici ratione excitantis, seu prævenientis gratiæ, præsertim efficacis, cujus tamen efficacia non consistit in necessitate inferenda, sed in hoc, quod Deus infinita sua sapientia, ita movet hominem, sicut scit esse opportunum, ut ipse consentiat; ita Augustinus, de Spir. et Litter., c. 34, et sæpissime contra Pelagium. Secundum est, in his locutionibus significari Deum esse principalem auctorem hujusmodi operum, non tamen ex-

cludi liberam cooperationem nostram, ut optime tractat Nazianzenus, orat. 30.

23. *Item loca Augustini.* — Tandem ex Augustino objici solent varia loca in quibus dicit hominem per peccatum amisisse libertatem, et factum esse servum peccati, et necessitatem peccandi, incurrisse. Sed in his et similibus est magna æquivocatio in nomine illo *libertatis,* quia non sumitur, ut significat indifferentiam in operando, sed ut significat carentiam cujusdam servitutis, ut latius, et commodius explicabo, sequenti sectione.

SECTIO III.

Quid sit esse liberum in humanis actibus, et quo modo a perfecto voluntario distinguatur.

1. *Quid sit liberum in actu primo.* — Non movetur quæstio de deliberatione in actu primo, seu de facultate libera, quia non de potentiis, sed de actibus disputamus, quamvis ex his, quæ diximus, et quæ dicemus, constat hanc libertatem nihil aliud esse, quam vim quamdam operandi cum dominio, seu virtute ad suspendendum actum, etiam positis omnibus requisitis ad operandum, ut latius docui in Metaphysica quæ vis non est res distincta a voluntate, sed est naturalis perfectio ejus, quamvis oriatur ex perfectione intellectus : quomodo dici solet liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis, D. Thomas, 1, 2, q. 1, art. 1. Libertas autem actualis considerari potest vel in actu imperato, vel in actu elicito : in priori nihil aliud est quam emanatio, seu denominatio actus imperati ab elicito libero : in tantum enim actus imperatus est liber, in quantum ab efficacia actus eliciti liberi pendet, et ab illo quodammodo informatur moraliter.

2. *Liberum in actu secundo idem esse ac perfecte voluntarium qui putent.* — Tota ergo difficultas revocatur ad actum elicitum, quid in eo sit esse liberum, et quomodo se habeat ad voluntarium perfectum. In qua re multi theologi sentiunt nihil aliud esse actum esse liberum, quam esse perfecte voluntarium. Ita sentit Almainus, tract. 1, Moral., cap. 1, dicit enim illud esse perfecte voluntarium quod ita est in potestate operantis, ut positis omnibus requisitis ad agendum, possit ab illo fieri, et non fieri : in eadem sententia est Scotus, in 1, d. 2, q. 3, d. 10, quæst. unic., quodl. 16, art. 1, et 3, ubi docet Spiritum sanctum procedere libere, quamvis necessario producatur, quia nimirum perfecte voluntarie producitur. Sed consideranda est diversitas inter hos auctores, quamvis enim in hoc conveniant, quod liberum et voluntarium perfectum confundant, tamen diverso modo, nam Almainus non solum ad liberum, sed etiam ad perfectum voluntarium videtur requirere indifferentiam, et dominium actionis. Scotus autem neque ad voluntarium, neque ad liberum hoc requirit, sed solum quod procedat ex perfecta cognitione : atque idem sentit Henricus, quodl. 3, quæst. 17, et quodl. 6, q. 1, et quodl. 9, q. 5, circa fin., et in Summ., art. 6, q. 1, in quibus locis multa dicit obscure, quæ longum esset referre. Eidem sententiæ favet Durandus in 2, d. 24, ubi in q. 1, videtur liberum a necessario distinguere, tamen in q. 2, subdit aliud esse loqui de libertate absolute, aliud de libertate arbitrii, nam libertas arbitrii (inquit) excludit necessitatem, non tamen libertas absolute, nam si actio procedat ab intellectu et voluntate, hoc ipso libera est. Unde sentit liberum absolute dictum idem esse, quod voluntarium perfectum, quod magis declarat in d. 39, q. 3, et eamdem fere doctrinam habet Bonaventura, in 2, dist. 25, art. 2, quæst. 2, insinuat Capreolus, ibi ad argumenta Henrici, cont. 1 concl., præsertim ad 5. Favet huic sententiæ D. Thomas, in 1, 2, quæst. 6, nam art. 2, ad ult. dicit voluntarium perfectum includere potestatem operandi, in quo favet opinioni Almaini, et idem sentit, quæst. 21, art. 2, et 1 p., quæst. 41, art. 2, et q. 83, art. 2, ad 3. Tandem, quæst. 10, de Potent., art. 2, ad 5, plane docet opinionem Scoti, et concludit Deum amare libere se ipsum, licet necessario. Atque hunc dicendi modum libenter amplectuntur hæretici hujus temporis, ut in modo loquendi doceant nos esse liberos, quia perfecte voluntarie operamur, quamvis re ipsa negent nos esse dominos nostrorum actuum.

3. Potest tamen fundari hæc opinio primo in modo loquendi sacræ Scripturæ, in qua persæpe ponitur voluntarium pro libero, et e contrario, et omnia, quæ voluntarie fiunt, censentur laude digna, Psalm. 53: *Voluntarie sacrificabo tibi,* id est, libere, teste Ambrosio, 2, de Fide, cap. 3, sic ad Hebræos, 10, *Voluntarie peccantibus nobis,* etc. Unde 2, Machabæorum, 1, *ut faciatis ejus voluntatem corde magno, et animo volenti.* Deuteronom., 12, Exod. 35, Paralip. 28, habentur similia testimonia, quæ frequentia sunt.

4. Secundo favent huic sententiæ nonnullæ locutiones Sanctorum difficiles. Damasce-

nus, l. 2, cap. 24: *Quod sponte fit, laudem et vituperationem comitem habet,* quæ est proprietas actionis liberæ, et idem habet Nyssenus, lib. 5 Philosophiæ, cap. 1, unde, c. 3, subdit, *voluntarium, et involuntarium in his quæ in potestate nostra sunt, consistunt :* dicuntur autem esse in potestate nostra, quæ sunt nostri arbitrii. Unde etiam Damascenus, lib. 3, c. 22, dicit voluntatem esse volitionem, ac liberum appetitum : sumit autem voluntatem pro actu, non pro potentia. Difficilius Augustinus, libr. de Nat. et Grat., cap. 46, cum objecisset voluntatis arbitrio privari eum, qui naturali necessitate constringitur, respondet absurde hoc dici, quia non privatur voluntate propter hujusmodi necessitatem ; sentit ergo solum voluntarium, etiam si non opponatur necessario, esse liberum ea libertate, quæ ad peccandum sufficit, atque idem sentit in Enchirid., c. 105, ubi habet illam vulgarem sententiam ; *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est,* idem lib. 5, de Civit., cap. 23 et 30, lib. de duabus Animabus, contr. Manich., cap. 10, lib. 1, Retract., cap. 15, ubi voluntarium dicit esse *animi motum cogente nullo,* et statim subdit fere idem de libero. Idem sentit Anselmus, lib. de liber. Arb., ubi ad libertatem non requirit indifferentiam, sed potestatem volendi rectitudinem ipsam propter se. Bernardus etiam, lib. de Grat. et lib. Arb., definit voluntarium esse motum liberum, et serm. 81, in Cantica, et infra, *quod voluntarie fit, etiam si ex necessitate fiat, liberum est.*

5. Tertio possumus adjungere rationem, quia illa actio est libera, in qua homo se ipsum movet, ex perfecta advertentia rationis; sed hoc totum est de ratione voluntarii perfecti : ergo hæc duo idem sunt. Vel aliter ex Augustino ; nam illud aliquis facit libere quod facit quia vult, et si nollet non faceret : ergo operatur libere, atque adeo idem sunt libere et voluntarie operari. Denique liber modus operandi est ultima perfectio rationalis appetitus, sed de ratione hujus appetitus est, ut voluntarie operetur, et de perfectione ejus est, ut operetur voluntarie: ergo perfectio hujus appetitus consistit in operatione perfecte voluntaria : ergo idem est operationem esse liberam, et esse perfecte voluntariam.

6. *Primum dubium in hac controversia.*—In hac quæstione multa continentur, quæ oportet distinguere, ut intelligamus, in quo possit esse controversia de re, in quo vero de modo loquendi, et ne conveniamus cum hæreticis, neque in re, neque in loquendi modo. Prima quæstio maxime ad rem spectans est utrum in voluntate humana præter illum modum operandi ex perfecta cognitione et intrinseco, ac vitali impulsu per se ipsum volito (in quo ratio voluntarii consistit, ut supra dixi) sit etiam alia conditio operationis, quæ consistat in indifferentia, seu independentia a potentia indifferente, quæ potest agere et non agere.

7. Et in hoc sensu constat certa resolutio quæstionis ex dictis supra, sect. 1, num. 11, de qua etiam videri possunt tradita, lib. 1, de Auxiliis, a principio, et prologom. 1, de Gratia, scilicet in actibus humanis utramque conditionem reperiri : hoc enim sensu ostendimus esse de fide, esse in homine operationem liberam, non tantum coactioni, sed etiam necessitati oppositam. Ex quo plane sequitur has duas rationes voluntarii et liberi in prædicta significatione sumpti prout nunc illo utimur, esse distinctas saltem definitione et ratione formali, nam altera consistit solum in hoc, quod potentia se determinet ad suum actum, volendo ipsum per se ipsum ; altera vero in hoc, quod actus dicat habitudinem ad potentiam, quæ potest agere et non agere, quæ duæ rationes plane diversæ sunt, et evidentius constabit infra, cum ostendemus illas esse separabiles, et unam posse augeri cum altera minuitur. Unde in hac prima quæstione nulla est controversia cum Catholicis, sed cum hæreticis, cum quibus jam actum est.

8. *Secundum dubium.* — Secunda quæstio esse potest, esto ratio libere sit distincta a ratione voluntarii, an necessario illam supponat, seu includat : non enim desunt theologi, qui dicant posse esse actionem liberam, quamvis non sit voluntaria. Sed isti ad summum loquuntur de voluntario et libero indirecto, de quibus postea, nunc vero agimus de voluntario ac libero directo.

9. De quibus dicendum est actum liberum includere essentialiter rationem voluntarii, quæ videtur esse communis sententia, et probatur primo, quia liberum arbitrium formaliter : et essentialiter est voluntas : ergo actus liber per se, et ut elicitus a potentia libera essentialiter est elicitus a libero arbitrio : ergo intrinsece includit, quod sit voluntarius, nam hoc per se convenit actui a voluntate elicito. Secundo sic declaratur, quia actus liber elicitur a potentia, quæ natura sua non est determinata ad unum : ergo necesse est ut ipsa se determinet ad suam operationem liberam : non potest autem se determinare nisi volendo talem operationem, quia intelligi non potest,

quod potentia ex se indifferens ad opposita, ad alteram partem determinetur, nisi quia vult; ergo necesse est, ut illa determinatio libera sit voluntaria per seipsam, loquendo de primo actu libero elicitive, ut nunc loquimur, nam si sit liber per denominationem a priori actu, erit etiam voluntarius per denominationem ab eodem, quia est eadem proportionalis ratio; tamen cum non possit in infinitum procedi, necessario sistendum est in aliquo actu, qui primo, et per se sit liber per immediatam dimanationem a potentia libera, et hunc necesse est per se ipsum esse voluntarium, et in se includere necessariam determinationem potentiæ ad hunc actum potius, quam ad oppositum, nam in hujusmodi potentia, quæ se determinat ad suum actum, determinari ad operandum, et operari non sunt distincta, quia neque operatio potest intelligi sine determinatione, nec determinatio sine operatione, quia necessario esse debet actus secundus additus potentiæ. Atque hinc obiter confirmatur ratio supra tacta, sectione secunda, num. nono: ob quam sola potentia appetitiva potest esse formaliter libera, quia in sola illa potest actus esse per se ipsum voluntarius et determinatio libera includit essentialiter rationem voluntarii. Et ex hoc ipso principio sumenda est ratio, ob quam ad solam potentiam appetitivam potest pertinere munus, seu officium movendi alias potentias efficaciter quoad exercitium, de quo infra.

10. *Tertium dubium.* — Tertia quæstio, utrum e contrario ratio voluntarii sit etiam inseparabilis a ratione liberi. Sunt enim, qui dicant, quod licet voluntarium in communi abstrahendo a perfecto et imperfecto possit reperiri absque libero, non tamen voluntarium perfectum, ita ut ratio liberi sit veluti differentia specifica, et contrahens commune voluntarium ad rationem voluntarii perfecti. Quod sentit Almainus, citatus n. 2, et sequitur Conradus, 1, 2, q. 6, a. 2, et loquuntur proprie de libertate necessitati opposita. Et ratio eorum esse potuit, quia perfectum voluntarium esse debet ex sola et propria determinatione voluntatis, quæ solum reperitur in determinatione libera, nam si sit necessaria, jam non est a voluntate, sed a natura: unde magis videtur esse ab extrinseco, quam ab intrinseco: defuit ergo ibi perfecta ratio voluntarii.

11. Dicendum tamen est liberum non esse de ratione voluntarii perfecti, posseque hujusmodi voluntarium sine libero reperiri. Exemplum est in amore beatifico circa Deum clare visum, ille enim non est liber in propria significatione, qua nunc utimur, ut in superioribus tract. 1, disputat. 9, sect. 1, n. 7, contra Scotum probatum est: et similiter amor quo Deus se amat, et quo Pater et Filius producunt Spiritum sanctum, est omnino necessarius absque controversia, alias Spiritus sanctus, ut etiam contra eumdem Scotum arguebam, lib. 6, de Trinitat., cap. 4, non necessario esset; quis autem neget, aut beatos amare Deum perfecte voluntarie, aut (quod absurdius est) Deum amare se ipsum, et Patrem et Filium producere Spiritum sanctum ex voluntario perfecto. Ratione vero ostenditur, nam hujusmodi voluntarium quamvis non sit liberum, potest procedere ex ratione et cognitione perfecta; et ex perfecta voluntatis facultate operantis toto suo impetu et conatu juxta perfectissimam propensionem suam; ergo nihil ibi deest ad perfecte voluntarium. Antecedens constat facile ex exemplis adductis: consequentia vero patet, quia voluntarium est, quod est ex cognitione ab intrinseco; ergo quod est ex perfectissima cognitione, et maxime ab intrinseco, erit perfecte voluntarium. Confirmatur, quia, ut supra, sect. 2, n. 5, dixi, nec libertas dicit perfectionem, simpliciter respectu cujusque objecti, nec necessitas dicit semper imperfectionem; sed voluntatis perfectio in hoc consistit, ut feratur in unum quodque objectum, modo illi debito pro qualitate illius, et juxta mensuram bonitatis et necessitatis ejus: ergo quando voluntas fertur in objectum necessario, eo quod excellentia objecti postulat illum modum tendendi, quæ excellentia perfecte cognoscitur ab operante; tunc voluntas perfectissimo modo tendit, et alioqui fertur ex intrinseco impulsu: ergo nihil illi deest ad perfectissimum voluntarium. Neque enim refert, quod objiciebatur supra, in fine n. 10, determinationem illam voluntatis videri esse a natura, et non a voluntate: tum quia licet sit a natura radicaliter, tamen effective, et vitaliter est ab ipsa voluntate, unde non est ab extrinseco, sed ab intrinseco: tum etiam, quia illamet ratio naturæ includitur in essentia ipsius voluntatis: est enim voluntas essentialiter natura quædam: unde operari ex naturali impetu ipsius voluntatis, non excludit quin operatio talis sit omnino ex voluntate, atque adeo perfecte voluntaria.

12. *Quartum dubium.* — Quarta quæstio plane de modo loquendi est, utrum actus perfecte voluntarius, etiamsi sit simpliciter necessarius, dicendus sit liber, nam Scotus citatus,

et alii contendunt ita esse appellandum, in quo favent modo loquendi hæreticorum hujus temporis, et ideo cavendum est hoc locutionis genus, quamvis in re non possit esse differentia, dummodo constet libertatem, quæ tali actui tribuitur, non esse illam, quæ necessaria est ad merendum, et ad peccandum, ita ut peccatum tribuatur ad culpam operanti. Atque hoc modo est certissimum actum illum non esse liberum ea libertate, quæ proprie necessaria est ad liberum arbitrium. Unde philosophi, qui dixerunt Deum operari ex necessitate naturæ, non negabant illum operari per intellectum et voluntatem, et consequenter perfecte voluntarie : negabant tamen eum esse liberi arbitrii, quam tamen libertatem fides catholica illi attribuit : hæc ergo libertas propria non est in prædicto actu necessaria.

13. *Primus gradus liberi, seu libertatis.* — Ut vero hoc plenius explicetur, et intelligantur varia loca Sanctorum supra in hac, et superiori sectione insinuata, notandum est *liberum* ex primæva impositione significare id quod est sui juris, et alteri non est subjectum: unde videtur directe excludere relationem servitutis : unde in l. Libertas, ff. de Statu hominum, dicitur, *libertas est facultas ejus quod cuique facere libet, nisi quod ei, et lege prohibitum est.* Atque ita vulgari sermone homo ingenus dicitur liber, atque hinc translata est hæc vox ad significandam libertatem voluntatis nostræ : in qua varii gradus considerari possunt, dicitur enim voluntas nostra libera a coactione, nam coactio est magna quædam servitus, et ideo carentia illius, libertas dici potest, et in hoc sensu operatio perfecte voluntaria, quantumvis necessaria, potest dici libera, quia nihil coactionis habet, et in hoc sensu est vera propositio Augustini, *voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda est,* si intelligatur de actu, nam de ipsa potentia res esset facilior.

14. *Secundus gradus.* — Secundus gradus est, in quo excluditur, non tantum coactio, sed etiam necessitas simpliciter, et hæc est perfectior libertas, cum majorem subjectionem excludat, et hoc sensu nos loquimur de libertate juxta usum magis receptum. Sic etiam loquitur sæpe Augustinus, et videre licet, lib. de Perfectione justitiæ, respons. 9, et in eodem sensu (ut opinor) 1 Retractat., cap. 15, *voluntatem esse motum animi cogente nullo*, nam ibi *cogere* sumit pro eodem, quod est necessitatem imponere, ut constat ex contextu, qui modus loquendi est frequens apud Patres, ut patet ex Cyrillo, catech. 4, et Irenæo, cap. 71, Bernardo, de lib. Arb.

15. *Tertius gradus.*—Tertius gradus excludit non tantum coactionem et necessitatem absolutam, sed etiam necessitatem infirmitatis (ut sic dicam), et inductionis, seu pravæ consuetudinis, quæ libertas est perfectior, et dicitur fuisse in statu innocentiæ, in quo voluntas erat libera a captivitate corporis mortalis, et a fomite, quo inducitur ad peccandum, et hanc voco infirmitatem humanæ naturæ : atque hoc sensu dicitur homo peccando amisisse libertatem, et incurrisse necessitatem peccandi, non quia in aliquo actu simpliciter necessitetur, sed quia absolute non potest vitare omnia peccata mortalia sine Dei gratia, venialia autem, neque per gratiam, quæ ordinarie datur, seclusis privilegiis. Atque hoc sensu videtur loqui Concilium Carthaginense, cum ad Innocentium scribit, nostrum liberum arbitrium per gratiam Dei vere fieri liberum, dum a carnalium concupiscentiarum dominatione liberatur. Et in eodem sensu intelligendus est Augustinus ubicumque de hac materia loquitur, et præsertim in illo libro de Perfect. justitiæ, respon. 9, ubi sic ait : *Victa vitio, in quo cecidit voluntarie, caruit libertate naturæ,* scilicet hac perfectissima libertate, et sic dicitur ibidem necessitatem peccandi per peccatum inductam, non excludere quin homo sua libertate peccet. Et eodem modo intelligendus est Bernardus, serm. 81, in Cantic., nec multum differt, quod dicit D. Thomas, quæst. 6, de Malo, art. unico, ad 23, scilicet hominem peccando liberum arbitrium perdidisse, quantum ad libertatem a miseria, et ad 24, dicit quod consuetudo peccandi facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis.

16. *Quartus gradus.* — Quartus gradus adjungi potest, quod *libertas* dicat non tantum carentiam necessitatis simpliciter, sed etiam obligationis ; sic 1, ad Corinth. 7 : *Non habens necessitatem, sed potestatem habens suæ voluntatis.* Et hinc etiam quando lex est imposita, quanto est suavior, et magis in amore, quam in timore fundatur, eo magis dicitur lex libertatis, et contraria lex servitutis, de quo vide Irenæum, 2, contr. Hæret., cap. 29, et Augustinum, toto lib. de Spiritu et Littera.

17. *Quintum dubium.* — Quinta quæstio, in actu, qui simul est voluntarius et liber, quid sit, vel quid addat *esse liberum.* Quidam enim existimant esse aliquid reale intrinsecum ipsi actui, quod potest fieri verisimile : primo, quia hoc *esse liberum* est magna perfectio actus,

nam ratione illius est dignus laude, vel capax meriti, si bonus sit, et e contrario dignus pœna, si malus. Secundo, quia in hoc *esse libero* fundatur totum esse morale, quod est aliquid reale in actibus. Tertio, quia si *esse voluntarium*, est aliquid reale in actu, cur non *esse liberum*, cum non sit minus perfectum.

18. Dicendum vero est actum esse liberum, præter voluntarium perfectum, solum addere habitudinem, seu denominationem a potentia eliciente actum, et habente potestatem ad suspendendum illum, seu eliciendum oppositum. Hæc opinio tribui solet Scoto, in 2, d. 40, et Durando, d. 30. Sed in his locis nihil dicunt hi auctores ; Durandus vero, in 2, d. 38, favet huic sententiæ, quatenus dicit, *esse morale* nihil addere supra ipsum actum in esse naturæ præter denominationem a potentia. Ratio vero fundamentalis est, quia ex hoc præcise quod concipiatur actus perfecte voluntarius, et a potentia, quæ ita operatur, ut sit in facultate ejus non operari, intelligitur actus liber ; posito autem quocumque alio modo, seu entitate intrinseca, et præcisa hac beatitudine, seu denominatione, non intelligetur actus liber ; ergo superfluum est fingere hujusmodi modum, seu entitatem.

19. Hæc autem ratio duobus modis potest explicari et confirmari. Prior est, quia in potentia libera in actu primo duplex potestas intelligitur, prior ad eliciendum actum, posterior ad retinendum illum, quatenus ergo elicit actum, utitur priori potestate, et ille influxus præcise consideratus sufficit ad voluntarium, quia hoc ipso est actus a principio intrinseco cum cognitione ; at vero ex vi illius influxus præcise non intelligitur actus liber, nisi intelligatur facultate operante, altera potestas, per quam, ut sic nihil influit in actum, quia non est potestas agendi, sed potius non agendi ; ergo actus non consummatur in *esse liberi* per positivum influxum potentiæ, sed per denominationem a potentia quatenus potest non agere : ergo non constituitur per aliquod intrinsecum additum actui supra rationem voluntarii.

20. Secundus modus explicandi ratione, est distinguendo ea, quæ in actu possunt considerari. Primum est entitas ipsius actus, ut est qualitas quædam, et in eo, ut sic, non intelligitur ratio liberi : quia hæc ratio intrinsece includit dimanationem activam a potentia, sine qua neque intelligi potest libertas, quia hæc non potest primo consistere in recipiendo, sed in actione ; nisi quis fortasse dicat actum ex vi suæ entitatis intrinsecæ, postulare talem modum dimanationis cum libertate. Et hac ratione ex vi suæ entitatis intrinsece dici posset liberum : quod ita declaratur, quia talis actus necessario includit hanc reflexionem, quia per illum vult potentia, quæ de se est indifferens determinari ad hanc partem potius quam ad aliam, quod non convenit actui necessario, atque in hoc sensu vere dicetur libertas includi in ipsa entitate. Sed quamvis hæc responsio videatur apparens, et subtilis, tamen re vera non est necessaria, nec facilis intellectu : quia quando potentia de se indifferens in actu primo determinatur ad unum objectum tantum elicit simplicem appetitionem illius objecti, et hoc ipso determinat suam indifferentiam ad illud objectum, et illum actum : sed hoc totum fit per actum ipsum, ut voluntarium supposita indifferentia potentiæ : ergo superfluum est fingere alium modum entitatis, seu reflexionis. Ac præterea totum hoc non sufficit sine modo dimanationis, seu dependentiæ actus a potentia.

21. *Cum actus idem transit de libero in necessarium, oportet ut ejus dependentia varietur.* —Secundo ergo considerari potest in actu libero actualis dependentia ipsius qualitatis a potentia vitali, et posset quis dicere hanc dependentiam esse talem in actu libero, ut non possit esse ejusdem rationis in actu necessario, atque ita illam esse quid intrinsecum actui a quo denominatur libera. Sed circa hoc considerandum est actum, qui ex natura sua postulat fieri libere, interdum fieri posse necessario Deo necessitante potentiam, et tunc verum mihi videtur necessarium esse mutare dependentiam, quam actus ex natura sua haberet ex sua potentia, et sub illa libere fieret, quia intelligi non potest actum ex se liberum fieri necessario, nisi facta aliqua mutatione, vel in ipso actu, vel in dependentia actus a potentia. Sed hic non fit mutatio in actu, ut supponimus, neque in aliqua alia re, quia sine mutatione intellectus, vel alterius potentiæ potest Deus necessitatem inferre voluntati : ergo necesse est mutationem fieri in dependentia ipsa.

22. Quod aliter confirmatur, nam si Deus nunc concurrit cum libera voluntate servata libertate ejus, et postea stante eodem objecto infert illi necessitatem ad eumdem actum, necesse est, ut aliter concurrat : quomodo enim potentia extraheretur a suo connaturali modo operandi, nisi Deus aliter in illam, vel cum illa efficeret ? necesse est ergo, quod concursus Dei sit distinctus : ergo et concursus ipsius voluntatis, variata enim actione respectu cau-

sæ primæ, necesse est etiam variari respectu causæ secundæ, quia est una, et indivisibilis actio : dependentia ergo actus liberi respectu necessitatis ab extrinseco provenientis est aliquid intrinsecum actui distinctum a concursu necessitante, nihilominus tamen illa dependentia non denominaret actum liberum nisi cum denominatione et habitudine ad potentiam habentem vim, et facultatem ad suspendendum talem influxum per se ipsam ab intrinseco : ergo esse liberam ultimo constituitur per hanc denominationem. Unde probabilissimum est, si actus liber fiat necessarius intrinsece, non esse necessarium mutare hanc dependentiam, sed solam diversam applicationem objecti, ut si quis diligat Deum libere per fidem, et immediate transeat ad visionem, poterit continuare eumdem actum amoris necessario amando ab intrinseco, et tunc non oportet mutare, nec qualitatem, nec dependentiam ejus, quia hoc solo quod ratione diversæ cognitionis intelligatur voluntas impotens ad suspendendum actum, intelligitur actus esse necessarius, etiamsi fiat per eamdem dependentiam : et idem intelligi poterit in actibus indeliberatis voluntatis, nam ex sola advertentia eorum sine mutatione physica facta in voluntate intelliguntur manere liberi, quia ex vi solius advertentiæ rationis voluntas fit potens ad tollendum actum : ergo sola dependentia sine habitudine ad potentiam potentem suspendere actum, non dat formalem esse liberum.

23. *Quid alii ulterius considerent in actu libero.*—Tertio præter hæc duo fingi posset in actu aliquis alius modus intrinsecus, a quo denominaretur liber. Tamen hoc multo majori ratione rejiciendum est, quia neque explicari potest quid sit iste modus, neque quæ sit necessitas ponendi illum : ac denique quia semper illo posito urget illa ratio quod solus ille sine habitudine ad facultatem habentem virtutem ad suspendendum illum actum, non constitueret esse actum liberum : hæc autem habitudo adjuncta rationi *voluntarii perfecti* statim constituet *liberum* sine illo modo : ergo ille superfluus est. Quod tandem confirmatur, quia stante eodem voluntario, atque eodem influxu positivo voluntatis, potest augeri, vel minui liberum mutatis causis extrinsecis, ut sunt passio, vel advertentia rationis, quia ratione illarum intelligitur esse in voluntate major, vel minor potentia ad suspendendum actum : ergo signum est rationem liberi consummari in hac habitudine, seu denominatione ab hac potestate.

24. *Instantiæ nonnullæ contra nunc dicta removentur.*—Neque obstat quod libertas dicat perfectionem, nam dicit illam si physice loquamur, tum in ipso actu primo, nam facultas illa ad agendum, et non agendum est magna perfectio : tum etiam in ipso actu secundo, quatenus natura sua aptus est ita fieri a tali potentia : hoc autem non addit perfectionem physicam, sed moralem, ad quam sufficit denominatio ab ipsa potentia prout a nobis explicata est. Atque eadem ratione sufficit hoc *esse liberum,* ut sit fundamentum ipsius *esse moralis,* de quo dicam suo loco. Neque est eadem ratio de *voluntario,* ut facile constat ex dictis, nam *voluntarium,* ut sic perficitur, et consummatur in positivo influxu, et appetitu voluntatis, et ideo intrinsece continetur in ipsomet actu : *liberum* autem ultra hoc addit habitudinem ad eumdem appetitum, quatenus potest suspendere actum suum, a quo, ut sic, nihil positivum, aut intrinsecum recipit. Ex quo recte confirmatur supra dictum, scilicet *esse liberum* non esse intrinsecam rationem *voluntarii,* sed considerationem superadditam, sine qua potest *voluntarium* reperiri. Colligitur etiam hinc hoc *esse liberum* nihil repugnare cum perfectione *voluntarii,* neque illud, per se loquendo, minuere, ut quidam existimarunt, quia nec minuit illud ex parte intellectus, nam potius ad actualem libertatem requiritur perfecta cognitio intellectus : neque etiam ex parte voluntatis, quia stante libertate potest suo toto conatu, et affectu tendere in objectum, et in hoc consistit perfectio *voluntarii* ex parte voluntatis. Nec refert quod *voluntarium* consistit in determinatione ad unum, liberum vero in indifferentia ad utrumque, quo videntur conditiones repugnantes : non tamen sunt, quia libertas actualis, seu exercita etiam requirit determinationem ad alteram partem in ipso actu secundo, indifferentiam vero in actu primo seu facultate, ad quam dicit habitudinem.

25. *Ad fundamentum in numero tertio et sequentibus.*—Ad fundamenta adducta in contrarium, a num. 3, quod attinet ad omnia testimonia dicemus duo. Primum in omnibus illis sermonem esse de homine viatore, in quo *voluntarium perfectum,* et *liberum* se semper comitantur in omni actu, et hinc fit, ut indifferenter vocent actionem liberam *voluntariam,* et e contrario : quod etiam attigimus, lib. 6, de Trinit., cap. 3, et eadem ratione D. Thomas, 1, 2, quæst. 6, *voluntarium perfectum* explicuit per potestatem operandi, et non operandi,

loquitur enim de homine quatenus per actus suos in beatitudinem tendit. Secundum est *voluntarium perfectum* et *liberum* ex eadem radice oriri, scilicet, ex perfecta cognitione intellectuali, ex quo fit, ut nunquam subjecto separentur, omne enim agens liberum potest perfecte voluntarie operari, et e converso, et hac de causa unum pro alio frequenter usurpatur. Ad rationem autem ibi tactam in n. 5, solutio etiam est facilis: nam perfectio libertatis licet conjuncta sit cum perfectione voluntarii modo nuper exposito, tamen formaliter non sunt omnino idem, ut dictum est.

SECTIO IV.

Quotuplex sit voluntarium?

1. *Prima divisio voluntarii.* — *Secunda divisio.* — Diximus an, et quid sit *voluntarium*, consequens est, ut explicemus aliquas divisiones ex quibus nonnullæ sunt clariores, quæ ex dictis colligi possunt. Primo enim dividi potest *voluntarium* in illud quod objective tantum, seu concomitanter se habet, et in *voluntarium* active, seu causaliter, de quo dictum est, sect. 1. Secundo posterius *voluntarium* subdividitur in *voluntarium imperatum*, seu quod est tale per denominationem ab alio actu, et *elicitum*, quod per seipsum est intrinsece voluntarium per denominationem intrinsecam, quod etiam explicatum est supra.

2. *Tertia divisio.* — Tertia divisio est in *perfectum* et in *imperfectum*, quam attigit D. Thomas, 1, 2, quæst. 6, art. 2, de qua plura, sect. ultima hujus disput. Nunc circa *voluntarium imperfectum* (nam *perfectum* jam satis explicatum est), solum adverto non satis explicari per ordinem ad appetitum, seu cognitionem sensitivam, nam etiam in voluntate potest esse *voluntarium imperfectum*, ut constat ex motibus primo primis, qui ex imperfecta advertentia rationis procedunt: Illud ergo erit *voluntarium imperfectum*, quod procedit ex imperfecta cognitione objecti non satis dijudicando, et considerando ratione boni et mali, quæ in ipso sunt. Unde fit, ut in hoc *imperfecto voluntario* possit esse magna latitudo, qualis esse potest in advertentia imperfecta, tamen in ea divisione communiter sumitur, ut excludit a *voluntario* perfectum usum rationis, qui ad libertatem sufficiat, juxta capacitatem objecti, quomodo facile explicatur hoc membrum per privationem alterius membri.

3. *Quarta divisio.* — Quarto dividi potest *voluntarium in se*, et *in alio*, quæ divisio confundi solet cum alia divisione *voluntarii* in *directum* et *indirectum:* sed nos illas distinguimus claritatis gratia: quod videtur fecisse D. Thomas, 1 part., quæst. 77, art. 7, et q. 3, de Malo, art. 1, ubi *voluntarium in alio* vocat *voluntarium implicitum* et *virtuale: Voluntarium* ergo *in se* satis clarum est, tunc enim aliquid dicitur *in se voluntarium*, quando in se est volitum, ita ut voluntas immediate versetur circa illud, vel per actum proprium, si sit *voluntarium directum*, vel per carentiam actus, si sit *indirectum*, ut dicam.

4. *Exponitur secundum membrum prædictæ divisionis.* — Circa *voluntarium* autem *in alio*, est imprimis advertendum interdum vocari *voluntatem interpretativam*, quæ præsumitur futura fuisse in aliquo si advertisset, aut si rem cognovisset, ut quando per epicheiam fit aliquod contra tenorem legis, dicitur actus ille interpretative voluntarius legislatori, quia si hic et nunc cognovisset circumstantias talis actus, voluisset illum fieri, sed si quis recte consideret, hoc non est propter *voluntarium*, nam si quis omnino ignorans casu occidisset inimicum, ita tamen esset dispositus, quod si sciret esse inimicum facilius occideret, non propterea actio illa censetur illi voluntaria, quin potius Aristoteles vocavit illam *non voluntariam*, et dici etiam potest *non involuntaria*. Unde hæc interpretatio potius deservit, ut actio censeatur non esse contra voluntatem alterius, verbi gratia, superioris, quam ut censeatur esse ab ejus voluntate, et ideo dico non esse voluntariam illi, neque involuntariam quod est observandum ad ferendum judicium in rebus moralibus, quæ pendeant ex voluntate alterius, et interdum dici solet sufficere in eis voluntatem interpretativam. Sed oportet distinctione uti, nam si ad honestatem actum sufficit, quod non sit alteri involuntarius, verbi gratia, quod non sit prohibitus a superiore, tunc satis erit voluntas interpretativa, si revera, moraliter loquendo, talis sit: si autem necessaria est positiva voluntas, seu positivus influxus alterius procedens ex voluntate ejus, tunc satis non erit interpretativa voluntas prædicto modo explicata, quia revera nulla est, ut dixi, ut in materia de confessione, si ad valorem actus necessaria est jurisdictio a superiore collata, non sufficit prædicta interpretatio, sed necesse est, ut aliquo modo constet de superioris voluntate. Quocirca hoc *voluntarium interpretativum* non est, de quo in præsenti agimus, quia

voluntarium in alio, non solum non est involuntarium, sed est vere, ac positive voluntarium, non quidem per actum, qui immediate ad ipsum terminetur, in hoc enim distinguitur *a voluntario in se*, sed per actum, qui terminatur immediate ad illud, in quo virtualiter, seu moraliter contineri censetur id quod dicitur *voluntarium in alio*, ut cum quis vult comedere cibum suæ saluti contrarium, ægritudo inde contracta dicetur voluntaria non in se, sed in alio, id est, in appetitu cibi.

5. *Primum dubium circa proxime dicta de voluntario in alio, quid exigat ex parte intellectus.*—Circa hoc autem *voluntarium* duo inquiri possunt, primum, quid ex parte intellectus sit ad illud necessarium. In quo breviter dicendum requiri ut aliquo modo sit cognitum, quia sicut nihil est volitum, quin præcognitum, ita nihil est voluntarium quin aliquo modo cadat sub cognitione operantis. Sed hoc dupliciter potest accidere primo quod sit directe prævisum : secundo, quod sit in potestate operantis illud præcogitare, et animadvertere, ac quod ex negligentia hoc facere omiserit : et uterque modus satis est ad hujusmodi *voluntarium*, ut ex D. Thoma colligitur, 1, 2, quæst. 73, art. 8, et quidem in primo modo cognitionis nulla est difficultas, in secundo vero est maxima, quam attingemus in disput. 4, agentes de ignorantia.

6. *Secundum dubium quid exigat ex parte voluntatis, ut a quibusdam resolvitur.*—Secundo dubitatur in hoc puncto, quid requiratur ad hujusmodi *voluntarium* ex parte voluntatis : cum enim in hujusmodi voluntario duo sint objecta, quorum unum ex alio sequitur, et ideo dicitur *voluntarium in illo* : videri potest ad hujusmodi *voluntarium* satis esse, quod illa duo objecta sint inter se connexa, et quod connexio sit aliquo modo prævisa ut volito uno objecto censeatur volitum aliud, quod ex illo sequitur, nam si hoc non sufficit ad hujusmodi voluntarium, sequitur culpam peccatoris esse Deo voluntariam hoc ipso, quod vult dare illi concursum suum prævidens infallibiliter peccatum futurum. Sequitur etiam mortem innocentis esse voluntarium militibus comburentibus domum, hoc solo quod voluntarie efficiunt combustionem, ex qua vident futuram esse mortem innocentis.

7. Propter hæc dici solet præter connexionem rerum, et scientiam ex parte intellectus necessariam esse obligationem vitandi unum, ne sequatur aliud, sine qua nullum erit *voluntarium in alio*, atque ita in dictis exemplis illa non sunt voluntaria ex defectu hujus obligationis. Aliis vero hoc non placet, quia præceptum cum sit extrinsecum, nihil videtur posse conferre *ad voluntarium* : quod esse debet ab intrinseco, sed solum ad hoc est necessarium præceptum : ut id quod alioqui voluntarium est imputetur, vel non imputetur ad culpam : actus enim non ideo est voluntarius quia est malus, vel contra præceptum, sed potius e contrario, ut actus sit malus, et contra præceptum proprie prærequirit, ut sit voluntarius : ergo præceptum non causat voluntarium, sed supponit.

8. *Decisio auctoris per distinctionem*—Mihi tamen in hac re distinctione utendum videtur ; duobus enim modis accidere potest, ut posita actione in se voluntaria aliquid sequatur. Primo quod sequatur per se ex vi meæ actionis præcise sumptæ. Secundo quod non sequatur per se, neque ex vi illius tantum, sed ex aliis adjunctis : ita tamen, ut hic et nunc infaillibiliter sequatur, et sequendum prævideatur. Exemplum vulgare est, si quis videat alium peccaturum eo quod ipse dat eleemosynam, vel aliquid simile operatur. Primo ergo quando effectus est prioris rationis, ut censeatur voluntarius in alio, sufficit ex parte voluntatis, quod prior actus sit voluntarius directe, et in se nulla habita ratione præcepti. Ita sumo ex D. Thoma, 1, 2, q. 37, a. 8, ubi rationem indicat, quia talis effectus per se censetur constituere unum, et ad eamdem speciem pertinere cum sua causa. Et hoc sensu habet verum, quod dici solet, qui vult antecedens, vel etiam consequens sufficienti cognitione supposita. Unde in hujusmodi voluntario præceptum solum ad hoc conferre potest, ut illud voluntarium sit turpe, vel honestum, nam si effectus, verbi gratia, prohibitus sit, necesse est, ut sit etiam prohibita causa, ex qua per se, et ex præcisa virtute illius sequitur talis effectus, nam cum hæc duo sint inseparabilia physice, multo magis erunt moraliter.

9. Secundo addendum est, quando affectus sequitur tantum posteriori modo, ut censeatur voluntarius in alio, necessariam esse obligationem vitandi unum ne sequatur aliud, ut in simili dicemus explicando sequentem divisionem, et hoc confirmant adducta exempla : et ratio est, quia ut aliquid sit voluntarium, prout nunc de illo agimus, necessarium in primis est, ut sit volitum, et deinde ut sit aliquo modo a voluntate : nihil autem hic invenitur secluso præcepto. Primum patet, quia aliud est esse permissum, aliud esse volitum,

ut constat ex communi sensu omnium, et ex ipsa vocum significatione, nam permissum abstrahit, seu præscindit a voluntario et involuntario, sed in eo casu talis effectus solum est permissus, seclusa obligatione, et ideo non imputatur ad culpam etiamsi malus sit. Item ille effectus non est volitus in se, ut constat, neque in alio, quia non continetur virtute in illo : ergo nullo modo est volitus : ergo ex hoc capite non est voluntarius, unde neque esse potest a voluntate tanquam a causa, quia voluntas nihil causat nisi volendo ; item quia mere per accidens sequitur ex eo, quod voluntas vult : secus vero est si superaddatur voluntas transgrediens tale præceptum, censetur etiam causa moralis effectus subsecuti, et ideo illi attribuitur tanquam voluntarie causanti, non enim est causa omnino necessaria, aut naturalis, est ergo voluntaria. Ratio vero reddi potest, quia ratione præcepti illa causa, et effectus ex illa secuti, quamvis physice tantum per accidens connectantur, nec unum sit causa alterius : tamen moraliter censentur habere rationem unius objecti disconvenientis, seu evitandi a voluntate, et ideo voluntas unius censetur virtualis voluntas alterius. Item addi potest, quod non existente præcepto, effectus, qui omnino per accidens sequitur, non pertinet ad voluntatem : ratione autem præcepti pertinet ad illam moraliter, quia tenetur vitare illud quoad possit, et ideo si non faciat, censetur moralis causa illius.

10. Unde non obstat objectio, n. 7, facta, quia licet præceptum videatur quid extrinsecum, tamen illo posito fit moralis quædam mutatio in objecto, ratione cujus est in illo major connexio moralis, quam esset, secluso præcepto, et ita etiam magis pertinet ad operantem : et quamvis prius sit esse voluntarium, quam esse culpabile, non tamen semper est prius, quam esse præceptum, loquendo de voluntario in actu secundo, ut loquimur : nam præceptum supponit quidem quod ille cui imponitur, sit capax voluntariæ operationis. Potest tamen esse ratio, quod aliquid reputetur moraliter voluntarium in actu secundo, quod sine præcepto non reputaretur, quatenus ex præcepto mutatur habitudo moralis objectorum, tam inter se, quam in ordine ad operantem.

11. *Primum consectarium ex dictis.* — Ex quo intelligitur primo ad hoc *voluntarium* non satis esse quodcumque præceptum, quod sit veluti extrinsecum, et per accidens ratione talis operationis, sed necessarium est præceptum, quo quis teneatur vitare ne inde sequatur alius effectus, quia hujusmodi præceptum est, quod facit prædictam moralem mutationem in objecto, et non quodlibet aliud : ut si quis teneatur abstinere a cibo ratione præcepti Ecclesiastici, non vero ne sequatur inde, verbi gratia, pollutio nocturna, quamvis transgrediatur præceptum jejunii, non ideo censebitur voluntaria talis pollutio, nec tenebitur illam vitare propter vitandum alterum effectum, sed aliunde.

12. *Secundum consectarium.*—Secundo colligo ex omnibus dictis posse eumdem actum, esse voluntarium in alio causaliter, et tamen esse in se involuntarium objective, ut si quis actu directo omnino nolit hominem occidere, et tamen velit emittere sagittam non adhibita sufficienti diligentia, ne hominem occidat, tunc enim homicidium si fieri contingat, est in se involuntarium formaliter ratione prioris actus, et tamen est voluntarium in alio, et virtualiter, ratione posterioris actus. Et ratio est, quia illi duo actus in se non sunt formaliter contrarii, et alioqui cum voluntas sit libera, quamvis nolit homicidium, potest non applicari actu ad exhibendam diligentiam necessariam ne sequatur homicidium : et ideo dixi illud esse involuntarium objective potius quam causaliter.

13. *Quinta divisio.* — Ultimo dividitur *voluntarium* in *directum* et in *indirectum. Directum* est illud, in quod directe tendit voluntas per actum suum, et ideo in eo explicando nulla est difficultas. *Indirectum* vero quadam generali significatione dici solet omne illud, quod moraliter censetur esse a voluntate, ac si illud expresse vellet, quamvis ipsa non eliciat proprium actum, quo illud velit, et in hoc sensu etiam *voluntarium in alio,* de quo hactenus dictum est, dici potest *indirectum,* quia voluntas non recta tendit in illud, sed per aliud nos vero in hac divisione strictius sumimus *voluntarium indirectum,* ut sit illud, quod est a voluntate volente, et operante per actum positivum, sive id sit immediate, seu virtute, et de hoc *indirecto voluntario* est specialis difficultas, sequenti sectione, tractanda.

SECTIO V.

Utrum sit aliquod voluntarium indirectum, quod actum voluntatis non requirat ; et quid sit ad illud necessarium?

1. *Exponitur quæstio.* — Hæc quæstio videtur coincidere cum alia, quam D. Thomas

attigit, 1, 2, quæst. 75, art. 5, utrum possit esse omissio sine actu : sed quâmvis sint similes, non tamen sunt omnino eædem, tum quia hic non agimus de sola omissione, seu privatione, sed etiam de effectibus, seu actibus positivis : tum etiam, quia omissio, ut ibi sumitur, includit rationem culpæ, hic autem voluntarium abstrahit a culpa : est ergo quæstio diversa, quamvis ex resolutione præsentis quæstionis pendeat alterius resolutio. Aliqui theologi, quos sequitur Vasquez, 1, 2, disp. 93, cap. 2, opinati sunt, non posse aliquid esse voluntarium sine actu positivo voluntatis, quia si hoc voluntarium, de quo agimus, non est in actu primo, sed secundo, non potest esse sine aliquo actu secundo : item si voluntas antea non volebat, sed nunc vult, sive id sit directe, sive indirecte, necesse est esse mutatam, non mutatur autem nisi per actum. Denique ita videtur sentire divus Thomas, dicta q. 75, art. 5, ubi negat posse esse omissionem sine actu, ubi in eamdem sententiam citari solent Alensis, Henricus, Adrianus, Capreolus.

2. *Sententia auctoris in hac prima parte tituli.* — Nihilominus dicendum est, per se loquendo, et ex vi voluntarii non repugnare aliquando esse sine actu per solam liberam suspensionem actus, ita divus Thomas, 1, 2, quæst. 6, art. 3, et omnes Thomistæ, Almainus, tract. 1, Moral., cap. 1. Et probatur, quia libertas voluntatis includit potestatem agendi et non agendi : ergo cognito objecto, quod necessitatem illi non inferat, potest non operari ex vi suæ libertatis : ergo illa carentia actus est in voluntate ex libertate ejus : erit ergo voluntaria : tum quia est libera, et liberum supponit voluntarium : tum quia eo modo, quo est, oritur ab intrinseca potentia voluntatis ex cognitione : ad hujusmodi autem suspensionem actus, non requiritur actus, sed satis est carentia influxus : non ergo ad omne voluntarium est necessarius actus. Confirmatur, nam talis suspensio actus sit contra præceptum, quo quis teneatur velle, vel operari, est culpabilis : ergo est voluntaria, quia voluntarium est de intrinseca ratione culpæ. Nec D. Thomas est sibi contrarius, prædicto enim art. 3, explicuit quid per se et formaliter requiratur ex vi voluntarii, in alio vero loco declaravit, quid de facto accidat, moraliter loquendo, in humanis actionibus. Neque rationes dubitandi urgent, quia hujusmodi voluntarium indirectum non intelligitur per modum actus secundi positivi, sed potius per modum privationis ejus, ad quam sufficere potest aliqua mutatio in operante, quamvis ipsa non sit physice in voluntate, sed tantum moraliter, ut jam explico.

3. *Disseritur secunda pars tituli.*—Superest enim ulterius inquirendum, quid sit necessarium, ut voluntas aliquid velit hoc modo indirecto. Et imprimis conveniunt omnes necessariam esse aliquam cognitionem, seu advertentiam ex parte intellectus propter rationes factas in præcedenti sectione, in quarta divisione, quod intelligendum est juxta ibi dicta : atque hinc fit, ut non omnis carentia, seu negatio actus liberi censeatur voluntaria, quia non cadit sub cognitionem, nec de illa semper actus cogitamus. Secundo etiam est certum necessarium esse, ut sit in potestate voluntatis, quidquid est indirecte voluntarium, quia quod non est in potestate voluntatis, non est ab illa : non ergo illi attribui potest tanquam volenti, et causanti illud, quæ duo diximus esse de ratione voluntarii prout de illo agimus.

4. *An requiratur præceptum ad voluntarium indirectum.* — Solum est controversia, an requiratur etiam præceptum, quo quis teneatur facere, quod voluntarie indirecte omittit. Nam D. Thomas, 1, 2, quæst. 6, hanc conditionem requirit, et Cajetanus ibidem, et in quæst. 18, art. 9. Probatur, nam si contingat mori proximum ex defectu alimenti, cui ego subvenire possem, sed non obligabar, quia ego indigebam, tunc illa mors non est mihi voluntaria, quia licet possem illam vitare, non teneor, tenebar ergo. Aliud commune exemplum est, quia peccatum non est voluntarium Deo, et si possit impedire illud, et non faciat, solum quia non tenetur : est ergo hæc conditio necessaria. Et ratio esse potest, quia tunc effectus non est directe volitus, neque etiam interpretative, et secundum moralem existimationem, alioqui imputaretur volenti : at vero voluntarium indirectum solum esse videtur per quamdam moralem interpretationem. Alii non existimant esse præceptum necessarium ad hoc voluntarium indirectum, sic Almainus supra : quia aliud est imputari, vel non imputari ad culpam, aliud vero esse voluntarium : primum pendet ex præcepto, secundum autem minime, tum propter rationes adductas in simili puncto, sectione præcedenti : tum etiam, quia, qui potest et sciens, ac videns non facit, sponte sua omittit, etiamsi facere non teneatur : ergo voluntarie. Item libere omittit, quia non ex necessitate : ergo voluntarie, ab inferiori ad superius affirmative.

5. Alii distinctione utuntur, nam ad liberum indirectum non existimant esse necessarium

præceptum, ad voluntarium autem esse: atque ita aliquid esse liberum isto modo, quod non est voluntarium, ita Medina, citato loco D. Thomæ, et fundari potest, quia in dicto exemplo, quando non teneor subvenire proximo morienti, mors ejus mihi est libera, quia possum illam vitare et non vitare: non est autem voluntaria, quia non est a me volita, neque effecta.

6. In hac re advertendum est in hoc genere *voluntarii indirecti* aliquid posse considerari, ut in se voluntarium, aliquid autem, ut voluntarium in alio. Voluntarium quidem in se est illud, quod est immediate in voluntatis potestate, qualis est actus liber elicitus, seu potius carentia ejus, hæc enim immediate est voluntaria ab ipsa voluntate, in qua ipsa inest immediate, et in cujus potestate existit. Potest etiam dici in se voluntarium hoc modo id quod immediate manat ab hac voluntate tanquam quid imperatum ab illa, ut quando quis non vult dare eleemosynam, seu indirecte vult carentiam actus eleemosynæ; ibi enim sunt duo, unum est carentia, seu suspensio interioris voluntatis, alterum est carentia, seu negatio exterioris actionis: utrumque ergo voco voluntarium in se, primum immediate per se, seu a voluntate, secundum mediate, seu ratione prioris omissionis, ad quam comparatur, vel tanquam objectum; vel tanquam actus imperatus ad elicitum; vel tanquam effectus per se ad causam voluntariam; nam, ut Aristoteles dixit, *sicut affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis.* Unde sicut in actibus positivis actus elicitus, et imperatus immediate sunt in se voluntarii directe, ille per se ipsum, hic vero per illum, ita in omissionibus oppositis his actibus eadem est proportionalis ratio quoad voluntarium indirecte: voluntarium autem in alio dicitur effectus subsecutus ex tali carentia actus imperati, vel eliciti, ut est mors, verbi gratia, vel submersio navis, quæ subsecuta est ex eo quod alius non subvenit, illa enim non est in se volita etiam indirecte, sed solum quatenus in alio priori volito virtute continetur.

7. Dicendum primo. Ut omissio, aut carentia actus eliciti sit in se, et per se voluntaria indirecte, non est necessarium præceptum, sed satis est, quod homo sciens, et videns pro sua libertate non eliciat actum. Probatur, quia talis suspensio actus non est omnino necessaria, nec coacta, neque ab extrinseco: ergo eo modo quo est ab intrinseco ex cognitione, est voluntaria, nam quod est a voluntate cum cognitione, id vocatur voluntarium: illa autem carentia actus eo modo, quo habet esse, est a voluntate directa per rationem judicantem in eo actu, vel objecto esse aliquid mali, vel saltem nihil esse, propter quod ex necessitate sit appetendum. Tandem, nam tunc homo omittit actum non quia cogitur, nec quia non potest: ergo quia vult saltem indirecte. Præterea hic urget illud argumentum quod adjuncto præcepto talis omissio imputaretur ad culpam, sed tunc præceptum non causaret voluntarium, quia non causat aliquam connexionem inter illam suspensionem actus, et voluntatem, sed solum facit esse prohibitam illam actus suspensionem: ergo, secluso præcepto, illa esset per se voluntaria, quia voluntarium non consistit in hoc quod sit contra, vel juxta præceptum, sed in hoc quod sit a voluntate media cognitione. Unde confirmatur, nam per actum positivum certum est illam suspensionem posse esse directe voluntariam absque præcepto, vel in se, ut si quis directe vellet hodie non audire Missam, vel in alio, ut si quis hodie velit studere tempore quo posset audire sacrum, etiam cum sufficienti advertentia: ergo eadem ratione potest esse indirecte voluntaria, etiamsi non adsit præceptum. Vide D. Thomam 1, 2, quæst. 71, art. 5, ad 2, et in 2, disp. 35, art. 3, ad 5, ubi agens de hac suspensione actus dicit esse voluntariam, quia est in potestate voluntatis, et de præcepto nihil dicit.

8. *Secundum pronuntiatum.*—Dicendum secundo omissionem actus imperati, quæ immediate per se sequitur ex omissione actus eliciti, etiam esse voluntariam indirecte absque præcepto. Hæc conclusio sequitur ex præcedenti, nam sicuti actus imperatus denominatur voluntarius ab elicito, ex quo immediate sequitur ita carentia actus eliciti: ergo si hæc est voluntaria, etiam illa. Item hæc carentia est a voluntate, ex regula illa Aristotelis, quod *sicut affirmatio*, etc., ergo est aliquo modo volita, et causeata per se, et vi suspensionis inferioris actus: ergo est voluntaria. Tandem hic possunt applicari omnes rationes factæ in priori conclusione.

9. *Tertium pronuntiatum.*—Dicendum tertio, quod quidquid per se ac simpliciter sequitur ex vi prioris omissionis actus eliciti, et imperati, est etiam voluntarium indirecte in alio, etiamsi præceptum non interveniat. Probatur ex dictis, præcedente sect., in 4 divisione; quia qui vult causam, vult etiam virtualiter effectum, qui ex vi illius per se, ac necessario sequitur, non ratione præcepti, sed ratione virtualis conti-

nentiæ unius in alio : ergo qui vult indirecte causam, vult etiam indirecte effectum in illa virtualiter contentum prædicto modo, nam ille effectus redundat in voluntatem causantem et volentem per se illum effectum : ergo est voluntarius, saltem indirecte, et in alio. Denique quoad hæc eadem est ratio de voluntario directo et indirecto.

10. *Quartum pronuntiatum.*—Unde quarto addendum est, si effectus sequatur per accidens ex omissione, seu carentia actus voluntatis, illum non esse voluntarium, nisi præceptum interveniat. Hoc constat ex dictis in illa 4 divisione, nam quoad hoc eadem est ratio de voluntario in alio per actum positivum, vel per carentiam actus, quia talis effectus per accidens non est a voluntate, ut a causa physica, cum per accidens sequatur. In quo differt multum ab ipsa omissione, seu carentia actus, nam illa per se est a voluntate libera, eo modo quo habet esse : neque etiam talis effectus est a voluntate, ut a causa morali, si ad illam non pertineat vitare, seu impedire illum effectum. Et hoc etiam probant exempla adducta n. 4, in priori sententia : at vero quando intervenit præceptum, jam effectus prohibitus pertinet ad voluntatem, ut ad causam moralem, et censetur moraliter unum quid cum ipsa omissione, et ideo si omissio est voluntaria, in illa est etiam voluntarius effectus inde secutus, unde fit, in universum loquendo, nullum effectum positivum esse hoc modo indirecte voluntarium, nisi intercedat præceptum, quia effectus positivus nunquam per se sequitur ex carentia actus, quia causa privativa, ut sic, non potest per se influere in effectum positivum. Exemplum est in gubernatore navis, qui non subvenit existentibus in periculo submersionis, nam illa submersio est effectus positivus, qui per accidens sequitur ex negatione auxilii alterius, et ideo si ille teneatur succurrere, et non faciat, illa submersio est illi prædicto modo voluntaria, si autem non est voluntaria, non est volita, sed permissa : secus vero est de effectu privativo, nam una privatio per se potest sequi ex alia.

11. *Instantia contra nunc dicta.* — Dices, ergo in prædicto casu, et quandocumque homo non subveniat homini existenti in periculo mortis, vel certe si quis non comedat, ita ut se mori permittat, in his casibus mors erit voluntaria, quia est privatio quædam, quæ ex alia privatione voluntaria sequitur. Respondetur negando consequentiam nisi interveniat obligatio, quia quamvis mors sit privatio, non est necesse ut per se sequatur ex quacumque alia privatione eo vel maxime, quia nunquam sequitur immediate ex negatione auxilii, sed mediante aliqua actione physica et positiva, vel aquæ suffocantis, vel caloris, aut alterius agentis alterantis corpus, quæ actio positiva non sequitur per se ex priori omissione.

12. *Quintum pronuntiatum bipartitum.* — Ultimo dicendum, in hac re idem esse de libero et de voluntario, nullum enim est liberum indirectum, quod non sit etiam voluntarium, neque etiam e contrario. Prior pars ratione supra facta convinci potest, nam quod est liberum, eo modo quo est, necessario esse debet a libero arbitrio ; sed liberum arbitrium essentialiter est voluntas : ergo esse debet a voluntate : ergo oportet ut sit voluntarium. Deinde probatur facta inductione explicando rem ipsam, cum omissio, seu carentia actus liberi, sicut est libera, ita etiam est voluntaria, ut ostensum est, ideo enim est libera, quia est in potestate voluntatis potentis facere actum, et non facere, quæ humano modo, et cum sufficienti cognitione illum impedit, sed hoc ipsum satis est ad voluntarium indirectum, ut dixi : si vero sit sermo de effectu, jam etiam ostendi quando per se sequitur, vel etiam per accidens interveniente præcepto, illum esse voluntarium, sicut etiam est liber : at vero quando est effectus per accidens, et non intervenit præceptum, tunc non magis potest dici effectus liber, quam voluntarius : interrogo enim, si dicatur liber ille effectus, quid illa voce significetur : aut enim quod fit libere permissus, et hoc modo dicetur etiam voluntarius, quia etiam est voluntarie permissus : aut significatur, quod est libere factus : vel volitus, et hoc est falsum, quia neque est factus, nec volitus, ut dixi, a tali voluntate : ergo. Unde explicatur aliter, quia duobus modis potest dici effectus mihi liber in actu primo, qui tantum significat aptitudinem, seu potestatem : scilicet vel ex parte objecti, quatenus est diligibile, sive factibile a libero arbitrio : vel ex parte voluntatis, quæ potest illud velle et nolle. Atque si hoc modo dicatur ille effectus liber, est extra rem, quia agimus de libero in actu secundo : et præterea illo modo etiam potest dici voluntarius ille effectus aptitudine, seu in actu primo. Alio modo dicitur effectus liber in actu secundo, et ad hoc necesse est, ut sit a voluntate libera actualiter, et sic non potest dici liber, sicut nec voluntarius, quia revera non est a voluntate : nullum ergo est liberum indirectum, quod non sit voluntarium.

13. *Posterior pars pronuntiati.* — Atque in præsenti fit etiam conversio, ut in posteriori parte conclusionis dixi, quod nullum sit voluntarium indirectum, quod non sit etiam liberum. Et ratio est, quia hoc liberum indirectum immediate fundatur in potestate, quam habet voluntas ad suspendendum actum suum positis requisitis ad agendum : fundatur ergo in voluntate : imo hoc voluntarium est quoddam actuale exercitium libertatis, et ideo fieri non potest quin sit etiam liberum : unde hæc est differentia inter positivam actionem et suspensionem actionis ab intrinseco, quod illa esse potest, et a causa indifferente, et a causa determinata ad unum : hæc vero tantum esse potest a causa indifferenti. Ad argumenta aliarum opinionum in n. 4 et 5 satis est responsum ex dictis. D. Thomas autem explicandus est juxta quartum pronuntiatum, quando enim requirit præceptum ad hoc voluntarium indirectum, non loquitur de carentia actus, sed de positivo effectu, qui ex illa sequitur.

SECTIO VI.

In quibus rebus inveniatur voluntarium.

1. *Cur sola causa materialis et efficiens voluntarii nunc tractentur.* — Explicata ratione *voluntarii*, et variis modis ejus, sequebatur dicendum de causis, effectibus et proprietatibus *voluntarii*. Sed de hac postrema parte tractat D. Thomas, 1, 2, q. 7, de effectibus autem nullum fecit specialem sermonem : nam fere ea omnia, quæ de actibus humanis dicenda sunt, pertinent ad effectus *voluntarii* et *liberi :* inter causas vero formales nulla est diversa ab ipsa ratione *voluntarii*, præsertim cum actus voluntarius ipse sit forma, et actus ultimus : finalis vero causa satis est explicata in principio hujus materiæ, tract. 1, disp. 2, ubi ostendimus actus humanos, seu voluntarios esse propter finem: et hac ratione diximus etiam in superioribus, *voluntarium* oriri ex cognitione, quia finis non movet nisi cognitus. Dicendum ergo est de causa materiali, seu subjectiva, cum qua fere coincidit causa efficiens, quia *voluntarium* cum per se primo reperiatur in actu vitali et immanenti, ab eodem fit, in quo subjectatur.

2. *In quibus suppositis subjectetur voluntarium.—De perfecto.—De imperfecto.*—Possumus autem triplex subjectum *voluntarii* distinguere, unum remotum, quod est suppositum, aliud propinquius, quod est potentia, aliud proximum et immediatum, quod est ipse actus. De primo supposita distinctione *voluntarii* in perfectum et imperfectum, dicendum breviter, *voluntarium perfectum* in solis rationabilibus creaturis reperiri, quia in solis illis est perfecta cognitio, ex qua sequitur *voluntarium perfectum*, nam sola ratio cognoscit in objecto diligibili propriam rationem, propter quam potest appeti, vel non appeti. *Voluntarium* autem *imperfectum* reperitur in omnibus, quæ vivunt vita saltem sensitiva, non autem in reliquis, quæ cognitione carent : utrumque facile constat, nam voluntarium, ut dixi, sequitur cognitionem : non ergo potest esse in rebus, quæ cognitione carent, sed est in eis appetitus innatus, et motus naturalis. At vero quæ participant cognitionem, saltem sensitivam, possunt proprio appetitu a se elicito ferri in res cognitas, et ex illo appetitu moveri, atque ita aliquo modo voluntarie operari. Ex quibus colligitur ex divisionibus *voluntarii* positis, sect. 4, duas primas habere locum in utroque *voluntario, perfecto* et *imperfecto,* atque adeo omnia illa membra, etiam in brutis suo modo inveniri, nam in eis esse potest *voluntarium objectivum,* et *causale,* et *voluntarium* intrinsece, et per intrinsecam denominationem, duæ autem divisiones sequentes solum *voluntario perfecto* attribui possunt, unde omnia illa membra solum in rationalibus reperiuntur, nam in solis illis solum esse potest *voluntarium indirectum,* nam hoc, ut dixi, libertatem requirit : libertas autem non est sine ratione : *voluntarium* etiam *in alio* supponit potestatem cognoscendi quomodo possit unum ex alio sequi, vel in alio contineri : quam rerum comparationem sola ratio efficere potest, et ideo hi duo modi *voluntarii,* sunt omnino proprii personæ rationales.

3. *In qua potentia subjectetur voluntarium.* —De secundo, seu proprio subjecto nihil fere occurrit dicendum, nam constat ex dictis appetitum vitæ esse hujusmodi subjectum *voluntarii,* appetitum quidem rationalem *voluntarii perfecti,* appetitum autem sensitivum, vel rationalem, etiam imperfecto modo operantem, *voluntarii imperfecti :* nam licet actiones aliarum facultatum denominentur voluntariæ, tamen hæc denominatio provenit ab actu proprio, et elicito ab appetitu vitali, et ideo ipsum *voluntarium proprium* in illo subjectatur, non in aliis facultatibus, quæ motioni illius subduntur.

4. *In quo actu subjectetur.—Intentio præstat electioni in ratione voluntarii.* — *In ratione ta-*

men liberi se mutuo superant.—Ex quibus constat, quid sit dicendum de tertio puncto, nam sicut solus actus elicitus a voluntate, vel appetitu, est per se intrinsece voluntarius, ita ratio *voluntarii* in solo hujusmodi actu proprie et immediate inest: Atque hinc etiam fit omnem hujusmodi actum posse esse capacem hujusmodi *voluntarii.* Solum est advertenda differentia inter actus appetitus et voluntatis, nam in appetitu omnes actus sunt, ut ita dicam, quædam simplices tendentiæ in objecta, ita ut unus non oriatur proprie ex intentione objecti alterius, sed ex simplici objecti propositione : unde fit, ut omnes quantum est ex parte appetitus, sint æque voluntarii, si cætera sint paria. At vero in voluntate est quædam origo unius actus ab alio in quantum voluntas ex intentione finis eligit media, et hinc fit, ut intentio sit perfectius voluntaria, quam electio, quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis ;* intentio autem finis est per se voluntaria, electio vero medii, propter intentionem finis : ergo hæc intentio est perfectiori modo voluntaria, sicut finis ipse est magis appetibilis quam medium, quia est per se appetibilis, medium autem propter ipsum. Secus tamen esse videtur in ratione *liberi,* in qua videntur se mutuo separari hi duo actus sub diversis rationibus : electio autem communiter existimatur communiter magis libera, quam intentio : nam intentio finis immediate oritur ex appetitu naturali voluntatis ad bonum : electio autem oritur ex proprio appetitu ab ipso operante concepto, et ideo, ut infra videbimus, dici solet voluntas se ipsam movere in electione mediorum : in intentione autem finis, moveri ab auctore naturæ, et ideo etiam dixit Aristoteles, 3, Ethic., cap. 4, consultationem proprie esse de mediis, non de fine. Ex consultatione vero oriri videtur maximus usus libertatis, unde quanto plura media, magisque similia, vel æqualia per consultationem inveniuntur, tanto major libertas in electione reperitur. Aliunde vero habet intentio aliquid majoris libertatis, in quantum ipsa immediate oritur ex libera voluntate : electio autem habet quamdam necessitatem ab intentione, nam illa stante, necesse est electionem fieri, vel unius medii determinate, si illud tantum inveniatur, vel saltem alicujus medii proportionati, si plura sunt.

DISPUTATIO II.

DE INVOLUNTARIO VIOLENTO ET COACTO.

Oppositorum cognitio ad eamdem doctrinam pertinet, et alterius notitia ad alterum perfectius cognoscendum conducit, et ideo post declaratum *voluntarium* dicendum consequenter est de *involuntario* illi opposito, nam illius scientia multum ad res morales necessaria est, de quo eadem fere tractanda occurrunt, quæ de *voluntario,* et quoniam fere nunquam involuntarium reperitur sine aliqua vi, vel coactione, ideo hæc erunt explicanda simul.

SECTIO I.

Quid sit involuntarium simpliciter, et quomodo se habeat ad coactum et violentum.

1. *Involuntarii triplex acceptio.* —In hac quæstione præcipue explicanda est ratio, et propria significatio harum vocum, et quomodo eis uti debeamus, ne in æquivoco laboremus. Circa *involuntarium* igitur advertendum est tribus modis dici posse, scilicet, negative, privative et contrarie. Primo modo *involuntarium* dicit tantum negationem voluntarii, quæ significatio est valde impropria et inusitata: sic enim *involuntarium* tribui poterit rebus inanimatis, et actionibus naturalibus, quæ a voluntate neque eliciuntur, neque imperantur, quod tamen non est in usu. *Involuntarium privative* dicit etiam negationem *voluntarii,* tamen in subjecto capaci oppositi *voluntarii,* quomodo ad *involuntarium* non requiritur quod sit contra positivum impetum, seu appetitum voluntatis, sed satis est, quod non sit ex voluntario consensu, quem ipsa voluntas posset habere, et hoc etiam nisi aliquid aliud addatur, non est proprie *involuntarium,* ut sumitur ex Aristotele, Ethicor., cap. 1. Proprie igitur *involuntarium* sumitur contrarie, et est illud quod est contra positivum actum, seu appetitum elicitum voluntatis, ut satis patet ex ipsa nominis significatione.

2. *Dubium contra involuntarium nunc explicatum.* — Quæri potest qualisnam debeat esse actus voluntatis cui hoc *involuntarium* opponitur, ut proprie, ac contrarie tale sit : et est ratio dubii, quia duplex potest esse hujusmodi actus voluntatis, unus absolutus, qui explicatur hac voce, *nolo :* alius conditionatus, seu secundum quid, qui explicatur hac voce

nollem : non videtur autem necessarius prior actus, nam vel homo potest impedire in quod voluntarie patitur, vel non potest : si potest et absoluto, et efficaci actu non vult id pati, revera impedit, et consequenter non erit aliquid *involuntarium* in ipso : si autem non potest impedire, non poterit habere actum absolutum, quo illud nolit, nam hujusmodi actus non est nisi de objecto hic et nunc indicato possibili, ut qui ducitur ad violentam mortem, quam hic et nunc judicat inevitabilem, non potest habere hunc actum, nolo mori, sed simplicem affectum nollem mori, et tamen involuntarie moritur. In contrarium est, quia si hic simplex affectus sufficit, dicendum erit multa fieri Deo involuntaria, proprie, et contrarie, quia multa fiunt, quæ per simplicem affectum, seu antecedentem voluntatem nollet fieri, mors etiam Christi dicenda esset involuntaria : ac denique dicendum esset voluntatem posse cogi ad volendum involuntarie, quia potest necessitari ad volendum, nolens per alium simplicem affectum, seu nolleitatem.

3. *Enodatur.* — Respondetur ad *involuntarium simpliciter* necessarium esse, ut sit contra positivum affectum de se efficacem ad impediendum contrarium motum, quantum est ex parte operantis. Hoc probant imprimis adducta inconvenientia posteriori loco, et ex ipsa nominis significatione demonstratur. Nam illud est *involuntarium simpliciter*, quod est contra voluntarium simpliciter : ergo ut sit hoc modo *involuntarium*, necessarium est, ut sit contra talem impetum, et affectum voluntatis, cum quo simul esse non possit *voluntarium simpliciter* : sed ad hoc non sufficit quilibet simplex affectus, seu nolleitas, quia cum hoc actu esse potest contraria voluntas absoluta, et efficax : ergo ille simplex affectus non sufficit ad *involuntarium simpliciter* ; requiritur ergo actus aliquo modo efficax.

4. Neque contra hoc obstat objectio facta, quia circa ea, quæ non sunt impossibilia ex se, et simpliciter, sed solum hic et nunc ex circumstantiis, potest esse voluntas efficax, quantum est ex parte operantis, quia licet non possit esse actus, qui de facto moveat ad opus, verbi gratia, ad resistendum, vel impediendum effectum involuntarium, qui actus explicatur illa voce, *nolo*, tamen potest esse actus, qui re vera procedit ex toto affectu, et impetu voluntatis, quæ ita est disposita, ut ex vi illius actus sit parata ad faciendum quidquid potest, ut impediat illum effectum. Unde si aliquid occurrit possibile, statim requiritur illud ex vi talis effectus : quod si de facto per illud nihil operatur, non est ex inefficacia appetitus, sed quia nihil offertur ut possibile : et ideo dixi hunc affectum debere esse efficacem quantum est ex parte operantis : non est autem hujusmodi simplex affectus : cum quo stat voluntas contraria, ut fuit in Christo, et in Martyribus voluntarie morientibus. Dixi autem hoc esse necessarium ad *involuntarium simpliciter*, quia ea quæ sunt contra simplicem affectum, si alioqui sunt ex consensu absoluto voluntatis, possunt dici involuntaria secundum quid, ut postea videbimus.

5. Ex his sequitur primo quomodo se habeant *involuntarium* ac *violentum*, est enim *violentum*, teste Aristotele 3 Ethic., cap. 1, quod est *ab extrinseco passo non conferente vim*, nam quod est ab intrinseco, vel est naturale, quia oritur ex principiis intrinsecis naturæ, vel oportet sit spontaneum ex propria voluntate ortum, et ita non erit *violentum* : est ergo de ratione *violenti* ut sit ab extrinseco principio, non tamen satis est id, nam si passio extrinsecus proveniens sit consentanea appetitui naturali passivo, ut est, verbi gratia, generatio respectu materiæ primæ, non poterit dici violenta, sed naturalis potius, et ideo addit Aristoteles aliam particulam, *passo non conferente vim*, id est, neque cooperante, neque consentiente, neque per appetitum elicitum neque per naturalem. Quin potius non satis est, ut non consentiat, quia violentia non solum dicit negationem, sed contrarietatem. Unde etiamsi in passo non sit appetitus ad recipiendam formam, seu motum, dummodo, neque etiam sit appetitus positivus contrarius, non poterit dici actio violenta, sed neutra, sicut est motus ignis circularis in propria sphæra, et multi idem dicunt in motu cœli respectu particularis naturæ ejus, et ideo recte Scotus, in 4, distinct. 29, particulam illam, *passo non conferente vim*, explicandum censet contrariæ, id est, resistente, et sic etiam exponendus est Aristoteles 5, de Generat. animal., cap. 8, cum dicit *violentum præter naturam*, id est, contra naturam, ut idem Aristoteles dixit, sect. 1, Probl., quæst. 6, et lib. 2 Ethicor.

6. Imo addunt aliqui ad *violentum* necessarium esse, ut sit contra appetitum activum, id est, fundatum in activa potentia. Sed hoc neque in Aristotele, neque in ratione habet fundamentum, nam etiam principium passivum est pars integræ naturæ : ergo quæ sunt contra appetitum passivum, sunt vere contra naturam, seu contra appetitum naturæ : ergo

erunt violenta, quia neque sunt naturalia, neque neutra. Item hæc, et ab extrinseco proveniunt, et in eis passum non confert vim, sed potius in eis quoad potest resistit. Denique nulla potest reddi ratio quare vis illàta appetitui passivo non sit vera violentia, nam si potentia passiva naturalis sufficit, ut motus sit naturalis, cur non sufficiet contraria repugnantia, ut sit violentus? Atque hoc satis colligitur ex Divo Thoma, 1, 2, quæstione 6, art. 4, ad 2, et art. 5, ad 2. Addendum est autem, sicut de *involuntario* diximus debere esse contra appetitum elicitum de se efficacem, ita ad violentum simpliciter necessarium esse, ut sit vel omnino contra appetitum naturalem, vel contra elicitum efficacem, seu principium. Unde si contingat actionem aliquam, vel mutationem esse consentaneam aliqui appetitui naturæ, et repugnantem alteri, sicut motus progressivus, verbi gratia, qui ex parte repugnat corpori, ut grave est, tamen est consentaneus illi ut animale est, tunc in hujusmodi casu mutatio non erit violenta, nisi sit simpliciter ab extrinseco, quod non contingit in prædicto exemplo, et in errore intellectus, vel similibus, et tunc necessarium est, ut sit contra potissimam inclinationem naturæ, ut corruptio ex parte materiæ dici potest naturalis, tamen respectu suppositi dicitur simpliciter violenta, quia est contra potissimam inclinationem ejus pervenientem ex parte formæ, et sic de aliis. Atque hæc de violento.

7. *Collatio violenti cum involuntario.* — Ex quibus licet colligere, juxta mentem Aristotelis, et communem usum hujus vocis, *violentum* latius patere, quam *involuntarium* : nam est commune viventibus, et non viventibus : *involuntarium* autem solum in rebus cognoscentibus reperitur. Licet vero hæc sit propria significatio vocis, claritatis tamen gratia utemur condistinguendo illam ab *involuntario*, ita ut *involuntarium*, tantum dicatur id, quod est contra appetitum elicitum, *violentum* vero quod est contra innatum, siquidem illud primum non statim infertur ex hoc secundo : nam ex potestate, et amplitudine voluntatis fieri potest, ut quæ sunt innaturalia, sint voluntaria, et e contrario, ut aliqua sint involuntaria, quæ non repugnant appetitui naturæ, sed potius sunt illi consentanea, et fortasse aliunde etiam accidere potest ex parte objecti, ut *involuntarium* latius pateat, quam *violentum*, ut ex sequentibus constabit. Advertendum tamen ex Durando in 4, distinct. 40, quæst. 3, et in 2, distinct. 25, quæst. 3, hæc omnia intelligenda esse de violentia efficaci et absoluta, quæ infert suum effectum nullo spectato consensu patientis, est enim illa violentia inefficax, quæ fit per minas, tormenta, et dolores illatos ad extorquendum consensum, quæ in jure dicitur vis quædam, tamen hæc non est proprie violenta, sed ad metum reducitur, de quo postea in disputatione sequenti dicturi sumus, atque hoc ipsum observandum est in his, quæ dicemus de coactione.

8. *Disseritur secunda pars tituli.* — Secundo principaliter sequitur ex dictis, quid sit *coactum*, et quomodo ad *involuntarium et violentum* comparetur, sæpe enim pro eodem sumitur, quod violentum, ut colligitur ex Aristotele 3, Ethic., cap. 1, et lib. 2, ad Eud., et D. Thoma, in citatis articulis. Tamen, ut notavit Durandus in 2, dist. 25, quæst. 4, contractius sumitur interdum, nam inanimata non dicuntur proprie cogi, sed violentiam pati : unde *coactio* in rigore videtur esse vis illata contra internum appetitum elicitum, quod colligi potest ex ipsa etymologia vocis, dicitur enim *coactum* quasi contra actum, seu contra actionem, et appetitum elicitum ab ipso patiente : sic igitur *coactum* fere coincidit cum *involuntario*, unde ad illud necessarium erit, ut sit contra appetitum simpliciter, non dicitur autem quis simpliciter appetere, nisi quod de se efficaciter appetit, et ideo quando quis projiciet merces in mare, ut naufragium effugiat, non dicitur proprie, ac simpliciter cogi, quia licet habeat aliquam repugnantiam in voluntate, tamen non est contra efficacem voluntatem, quam hic et nunc habet, nimirum salvandi vitam illo medio, cum non possit alio. Atque hac etiam ratione non dicentur esse coacta, quæ sunt per se ac simpliciter impossibilia, quamvis contingat esse contra aliquem simplicem affectum, ut non dicatur homo proprie cogi ad non volandum, etiamsi doleat, quod caret illa potestate naturali volandi, vel si appetat simplici affectu volare, quia ille affectus nullo modo est efficax, nec de se operativus, atque hoc modo *coactum* coincidit cum *involuntario*. Utrum vero ex parte objecti aliquæ res possint denominari involuntariæ, quæ non possint dici proprie coactæ, fortasse est quæstio de nemine, de qua sequenti sectione.

9. *Quid sit molestum.—Quid necessarium.*— Atque hinc obiter constat, quod Aristoteles supra tetigit, quod dicatur *molestum*, hoc enim solum proprie tribuitur rebus cognoscentibus, et simillimum videtur *coacto*, tamen *molestum* proprie dicitur quatenus infert aliquem dolo-

rem, vel tristitiam : præterea constat ex dictis quid sit *necessarium*, nam ex vi nominis tantum significat determinationem ad unum absque indifferentia ad oppositum, et hoc modo reperiri potest *necessitas* in motu violento, et coacto, et in naturali, et voluntario : nam potest esse *necessitas* ab intrinseco, et ab extrinseco : et ad illam potest passum interdum conferre vim, interdum non conferre. Notat autem D. Thomas, quæst. 22, de Veritate, art. 5, ex Augustino 5, de Civitat., cap. 10, aliam esse *necessitatem naturalis inclinationis*, et hæc est, quæ non repugnat *voluntario* : alia vero esse *necessitatem coactionis*, quæ *voluntario* repugnat.

10. *Prima divisio voluntarii.*—Ultimo principaliter possumus ex dictis colligere, quotuplex sit *involuntarium*. Potest enim aliquis quærere, utrum omnes divisiones, quæ de *voluntario* supra, disput. 4, sect. 1, datæ sunt, possint, servata proportione, *involuntario* accommodari. Et quidem divisio illa *voluntarii* in *perfectum* et *imperfectum*, attribui etiam potest *involuntario*, nam opposita versantur circa idem : sicut ergo potest esse *voluntarium* in voluntate, et in appetitu, ita etiam, et *involuntarium* : erit ergo unum *perfectum*, et alterum *imperfectum*, nam est eadem proportionalis ratio.

11. *Secunda divisio voluntarii in causale et objectivum, non accommodatur involuntario.*—At vero divisio *involuntarium causale*, et *objectivum*, non habet locum in *involuntario*, quia nullum est *involuntarium causale*, sed tantum *objectivum*. Et ratio est in promptu, quia *voluntarium*, ut sic, est, vel esse potest ab intrinseco, et ideo non potest oriri ex intrinseco appetitu : non potest ergo dici *involuntarium*, quia ab appetitu causetur, sed solum, quia appetitus illud detestatur, seu non vult, quod est esse tantum objective *involuntarium*. Confirmatur, quia voluntas non operatur per nolitionem, ut nolitio est ; nam si nolitio interdum est principium operationis, illud est in quantum includit volitionem alicujus objecti, ut supra dictum est, atque hac ratione ipsa, ut sic, est voluntaria per se ipsam, et quidquid ab illa procedit, est voluntarium ratione illius, *involuntarium* autem est objectum nolitionis, ut nolitio est : ergo non est a voluntate, ut a principio : nihil ergo est *involuntarium*, nisi objective tantum.

12. *Neque habet locum divisio in per se, et per aliud.*—Atque hinc fit tertiam divisionem *voluntarii* in *voluntarium per se, et per aliud*, seu intrinsece, vel per extrinsecam denominationem, non habere locum in *involuntario* : nihil enim est *involuntarium* per se ipsum, et intrinsece, sed solum per extrinsecam denominationem ab actu nolitionis, qui est in voluntate, quia nihil est intrinsece voluntarium, nisi quod immediate elicitur ab appetitu, seu voluntate : nolitio autem ipsa, quæ a voluntate elicitur, non est involuntaria, sed voluntaria potius, ut dixi, et per se patet, quia est libera, et a principio intrinseco : nihil ergo relinquitur, quod per se ipsum possit esse intrinsece *involuntarium*. Item, quia numero præcedenti, dictum est nihil esse *involuntarium*, nisi objective tantum : ergo solum per denominationem ab actu objicitur, non autem per modum actus : nam omnis actus, de quo hic est sermo, est causaliter ab appetitu.

13. *Habet tamen locum divisio in se, et in alio.*—*Interest in hac divisione inter voluntarium et involuntarium.* — Quarta autem divisio applicari potest ipsi *involuntario*, nam quod detur *involuntarium* in se, per se notum est, hujusmodi enim est illud quod immediate, et directe fugit voluntas per nolitionem suam. Nisi quis forte dicat voluntatem nihil fugere, nisi quatenus aliquid aliud vult, fugit enim formam appetendo privationem ejus, vel formam contrariam, et ita videtur nil fugere directe et in se, sed tantum in alio, scilicet in eo quod voluntas vult. Sed hoc parum refert, et videtur pertinere ad loquendi modum, nam sicut idem actus est volitio, et nolitio respectu diversorum, ita totum objectum ejus censetur unum, et ita censetur etiam voluntas directe, et in se, vel refutare, vel amare, id quod in illo objecto continetur servata proportione ad dictum ipsius. Proprie ergo dicetur *involuntarium in alio*, quando effectus continetur in causa involuntaria, vel e converso, sicut de voluntario, in sect. illa 4, disput. 1, dictum est. Sed est in hoc differentia, nam ad hujusmodi *involuntarium*, non satis est, quod causa sit per se, et sufficiens, sed oportet, ut sit etiam necessaria, quia si effectus potest sequi ex variis causis per se, et sufficientibus, quamvis aliquis nolit aliquam illarum, non sequitur nolle effectum, quia posset illum velle ob aliam causam, quod secus est in *voluntario*. Et ratio est clara, quia ad ponendum effectum sufficit ponere unam causam per se sufficientem, ad tollendum vero id satis non est, sed oportet omnem similem causam auferre. Unde consequenter fit multo minus reperiri effectum involuntarium in causa per accidens, sive inter-

veniat præceptum, sive non, in nolitione enim talis conditionis dicetur involuntarius talis effectus propter eamdem rationem : intelligendum est autem talem effectum esse involuntarium prout esse potest ab ipso, qui non vult causam, vel conditionem necessariam adhibere, nam cum hoc stat, quod possit esse voluntarius objective, prout est ab alia causa.

14. *Quid de divisione directi et indirecti.*— Tandem quod attinet ad quintam divisionem, et ex dictis, et per se notum est posse dari *directum involuntarium*, *indirectum* vero dari non potest eo modo quo de voluntario explicatum est, scilicet per negationem actus, nam hoc ipso quod tollatur omnis actus, poterit quidem res esse non voluntaria, non tamen *involuntaria contrarie*, nam de hujus ratione est, ut repugnet positivo appetitui voluntatis, sicut supra, num. 5, dicebamus ad *violentum* non satis esse carentiam appetitus, sed necessarium esse positivum appetitum naturalem repugnantem. Potest autem ex Aristotele 3, Ethicor., cap. 2, colligi quidam modus *involuntarii indirecti*, qui potius pertinet ad *involuntarium interpretativum*, et reduci potest ad *involuntarium in alio*, sed illud proprie non reperitur, nisi interveniente ignorantia, et ideo illud melius explicabimus, in disputatione quarta.

SECTIO II.

Quæ res possint esse, seu denominari violentæ.

1. *De quibusnam sit quæstio explicatur.* — *Non est de agente, nec de patiente.* — In hac quæstione sermo est de *violento* stricte, ut distinguitur a *coacto*, seu *involuntario*, et non inquirimus subjectum, seu suppositum, cui potest violentia inferri, jam enim dictum est omnes res creatas, quæ habent appetitum naturalem, posse pati violentiam, quatenus pati possunt aliquid tali appetitui repugnans, sed inquirimus formam, seu mutationem, in qua potest ipsa violentia inferri, quæ fit quasi objectum appetitui repugnans : constat autem ex definitione Aristotelis, in omni violentia intervenire passum, et agens extrinsecum, unde necesse est inveniri etiam actionem, passionem et terminum. De agente autem nulla est quæstio, nam constat agens non pati violentiam, sed inferre potius, subjectum autem quod substat passioni, ipsum per se non potest sibi esse violentum, quia, ut sic, nihil ab extrinseco patitur. In quo differt *violentum a naturali*, quia per solam rationis comparationem, seu distinctionem, potest dici aliquid esse naturale alicui, ut est naturale Deo esse bonum, et communicativum sui, et potentia materiæ dicitur ei naturalis, et similiter animæ aptitudo ad informandum, quia cum *naturale* sit intrinsecum, non requirit distinctionem ex natura rei : *violentum* vero cum sit ab extrinseco, semper requirit distinctionem ab eo qui est violentum : superest ergo, ut de tribus aliis capitibus dicamus, sub quibus complectimur negationes et privationes eorum.

2. *Arguitur quod actio possit esse violenta agenti, ac adeo de illa procedere quæstionem.*— Circa actionem certum est posse esse violentam passo, quia est illi ab extrinseco, et potest repugnare appetitui ejus. Difficultas ergo est, an possit esse interdum violenta agenti, ut agens est. Videtur esse posse, nam interdum agens, præsertim, quod est veluti principium universale, potest agere aliquid repugnans potissimæ inclinationi ejus, ut intellectus efficit errorem, qui repugnat inclinationi ad verum, quæ in ipso est maxima, et similiter voluntas efficit actum repugnantem inclinationi ad bonum honestum : erit ergo talis actio violenta ipsi agenti. Confirmatur saltem de potentia absoluta, nam calor, verbi gratia, potest a Deo elevari, et necessitari ad frigefaciendum : erit ergo talis actio violenta calori, cum sit contra naturalem inclinationem ejus ad calefaciendum.

3. Probabilius tamen est, actionem, ut actionem, non posse esse violentam agenti. Quod imprimis colligitur ex definitione Aristotelis, *passo non conferente vim :* supponit ergo violentiam proprie tantum esse in passo. Deinde actio prout est ab agente respectu illius non potest dici esse ab extrinseco proprie, cum oriatur ex interna virtute agentis. Deinde dixi supra, agens ut agens, non pati violentiam, sed potius inferre : agens autem, ut sic, actione completur : ergo actio ut sic, non est illi violenta. Præterea, quod alicui est conveniens, non est violentum illi, sed agere, ut sic, non est disconveniens agenti, nisi aliunde in ipso recipiatur passio, seu forma disconveniens. Tandem vel actio est ab agente propria virtute operante : et sic oritur ex naturali propensione ejus, atque idem est, si sit ab ipso, ut ab instrumento connaturali, et a natura destinato ad illam actionem, nam etiam talis actio est illi connaturalis, cum sit juxta institutionem naturæ : vel est actio instrumenti artificialis, et quodammodo elevari per artem

humanam, et in hac actione interdum antecedit motio violenta ipsius instrumenti, in qua ipsum potius est passum, quam agens, tamen supposita illa motione actio, quæ postea subsequitur, connaturalis est tali instrumento, ut lapis sursum projectus, naturaliter postea impellit aerem, verbi gratia, quia illa motio, quæ antecedit, solum est veluti applicatio agentis, quod postea agit virtute sua, et hoc modo dixit Aristoteles, libro, 2, ad Eudemium, posse interdum aliquid cogi ad agendum, quia ut agat prius in se recipit motum contra internum impetum. Vel denique actio est ab instrumento divinitus elevato, et sic quamvis naturalis non sit, neque etiam violenta, sed est supra naturam.

4. Neque contra hoc obstat ratio in principio facta, quia illa actio, de qua ibi est sermo, quamvis videatur repugnans alicui inclinationi agentis, tamen cum sit a principio intrinseco, non potest esse violenta, et propterea non habet rationem formæ repugnantis proprie quatenus actio est, sed quatenus est in agente, et ponit in illo formam repugnantem inclinationi ejus, sub qua ratione magis habet rationem passionis, quam actionis. Ad confirmationem de divino instrumento respondetur, duo ibi posse considerari. Primum est quod calor, verbi gratia, privatur actione calefaciendi, et de hoc statim a num. sequent., nam id est per accidens, non enim per se sequitur ex divina elevatione, sed vel ex substractione concursus, vel ex repugnantia passi. Secundum est, quod agens illud elevatur ad actionem super naturam ejus, et hoc etiam non facit eam violentam, ut dixi : quod vero illa actio videatur contraria actioni connaturali talis instrumenti, videtur quidem esse quoddam violentiæ genus. Dicendum tamen proprie non esse violentiam: tum quia illa est alterius generis ab actione naturali, et ideo non est proprie contra naturalem impetum: tum etiam, quia nihil ponit in ipso agente, quod sit ipsi contrarium, neque est ab ipso, ut operante per virtutem naturalem.

5. *Arguitur dari posse violentiam saltem in carentia actionis.* — Sed quæres, an saltem in carentia actionis possit esse violentia: nam Aristoteles, lib. 2, ad Eudem., videtur id affirmare, dicens, *quando foris quispiam præter impetum intrinsecum moverit, sedaveritve, id vi fieri affirmamus.* Deinde quando grave sursum detinetur, vim patitur, quia non permittitur agere in se motum. Denique illa privatio est contra inclinationem naturæ, atque ita sentit Durandus, in 2, distinct. 23, quæst. 8, et sequuntur Medina, 1, 2, quæst. 6, ad 5, et alii.

6. *Oppositum magis probatur fundamento bimembri.*—Contrarium vero sentit Paludanus, in 4, dist. 29, quæst. 1, art. 1, Cajetanus, 1 p., q. 82, art. 1. Potestque fundari, nam agens duobus modis potest impediri ab agendo : primo naturaliter, aut ex resistentia passi, aut ex distantia ejus, aut ex defectu alicujus alterius conditionis requisitæ ad agendum, et tunc certe nulla videtur esse violentia, quia solum est naturale agenti, ut agat positis omnibus requisitis, et juxta proportionem virtutis suæ supra resistentiam passi : quod vero illæ conditiones omnes ponantur semper, et quod in passo non sit resistentia major, neque æqualis, hoc neque est debitum agenti, neque est contra inclinationem ejus, sed est quædam imperfectio, quæ sequitur ex limitatione ejus, unde posito tali defectu, et resistentia naturaliter cessat ab agendo. Secundo modo potest agens carere actione supernaturaliter per substractionem divini auxilii, seu concursus : et in hoc etiam non videtur esse violentia proprie: quia vel esset in ipsa negatione concursus, vel in carentia actionis, quæ inde sequitur. Non primum, quia licet concursus dicatur debitus secundum quamdam propensionem naturæ : non tamen hoc debitum est tam rigorosum, ut negatio ejus possit dici violenta, sicut non potest dici injuriosa eo vel maxime, quod ille concursus nihil est in ipso agente, ut sic, unde ex negatione ejus non privatur aliqua perfectione sibi intrinseca : at vero negato auxilio, carentia actionis (quod erat secundum) necessario, ac naturaliter sequitur ex intrinseca imperfectione virtutis creatæ, quæ nihil agere potest sine auxilio superioris causæ : unde sicut est illi naturale agere cum tali auxilio, ita videtur esse naturale carere actione, si auxilio destituatur : ergo ex nullo capite carentia actionis potest esse violenta. Et confirmari potest, quia in hac carentia agens non habet rationem passi, nec privatur aliqua perfectione : Aristoteles autem definit violentiam per ordinem ad passum. Unde licet fortasse hæc dissensio tantum sit in modo loquendi, tamen hic posterior mihi magis probatur. Nec repugnat Aristoteli, quia verbum *sedare*, in rigore non significat privationem actionis, sed motus, ita ut idem sit quod quiescere, et in hoc reperiri potest violentia, ut probat exemplum de lapide sursum detento : ac deinde Aristoteles dixit aliquem cogi ad agendum, non immediate in ipsa ac-

tione, sed in aliquo motu antecedenti, unde etiam e contrario posset cogi ad non agendum in aliquo motu antecedenti violento, ut si ignis deorsum feratur ne calefaciat, et sic de aliis. Et hactenus de actione a num. 2.

7. *In passione et termino ejus posse cerni violentiam.*—Circa alias partes quæstionis positas, num. 1, simul dicemus de utraque passione scilicet, et termino ejus, quia tota ratio, seu violentia passionis sumitur in ordine ad formam, quæ per illam inducitur, quatenus illa violenta esse potest. De utraque ergo est certum posse esse violentam, ut facile potest ex dictis ostendi. Sed est considerandum, quod sicut positiva forma, non est proprie mala, aut disconveniens ratione positivæ perfectionis præcise sumptum, nam perfectio, ut perfectio, non videtur posse esse disconveniens, sed habet rationem mali quatenus secum affert aliquam imperfectionem, vel privationem alicujus formæ convenientis, et desideratæ per naturalem appetitum, ita nulla mutatio, seu forma positiva videtur esse violenta præcise ex perfectione sua, quia perfectio, ut sic, non est contra appetitum naturæ, nam sicut Aristoteles dixit naturam non per se intendere privationem, sed positivum, ex quo sequitur privatio, ita appetitus naturalis non per se intendit privationem alicujus perfectionis, sed solum quatenus resultat ex aliqua perfectione, ad quam ipse tendit : ergo positiva perfectio non est contra appetitum naturæ, seu violenta præcise ratione sui, sed propter privationem adjunctam. Et adhuc addendum, oportere hujusmodi formam ejusdem esse ordinis naturalis cum ipso subjecto, nam proprie contraria ejusdem generis esse debent, et appetitus naturalis tantum est ad formam sibi connaturalem, et consequenter detestatur formam contrariam. Unde si forma sit superioris ordinis, respectu illius non est appetitus contrarius, sed est capacitas neutra, seu obedientialis.

8. *Spoliatio formæ connaturalis etiam non inducta alia forma, est violenta.* — Atque tandem hinc sequitur posse dari violentiam omnino privativam, si subjectum privetur forma, ad quam habet naturalem appetitum, etiamsi id fiat absque adjunctione alicujus formæ, quia talis privatio necessario futura est ab extrinseco, et per eam subjectum vere mutatur mutatione saltem privativa, in quo differt hæc mutatio a privatione actionis, ut sic, et ideo in illa subjectum revera habet rationem passi, quod non confert vim, cum resistat, et repugnet : ut potest, per naturalem appetitum.

9. *An destructio in fieri sic violenta rei destructæ.*—Sed quæres, utrum talis mutatio possit dici violenta respectu rei, quæ per illam destruitur. Videtur enim mors violenta homini seu animali, quamvis per ipsam destruatur, est enim contra appetitum naturalem se conservandi in esse, et est ab extrinseco. Dicendum tamen proprie violentum non dici respectu rei quæ desinit esse, sed respectu subjecti, quod manet sub tali mutatione, nam sicut naturale supponit appetitum, et consequenter subjectum cui forma, vel mutatio naturalis sit, ita violentum supponit appetitum, et subjectum cui repugnet, nam contraria circa idem versantur. Et confirmatur, nam annihilatio Angeli non potest dici proprie violenta, quia est negatio totius esse, quia deest subjectum, cui fiat violentia. Unde sicut creatio propter hanc causam non est naturalis actio, seu mutatio, sed alterius ordinis : ita etiam annihilatio non est innaturalis (ut sic dicam) seu violenta mutatio, sed aliquid majus. Et confirmatur, quia perpetuo non esse, non est violentum proprie : alioqui nunquam creare rem aliquam creabilem, esset illi violentiam inferri, quod est aperte contra sensum omnium : ergo eadem ratione cuilibet rei non existenti, ut sic, non fit violentia.

10. Dices ad hoc satis esse rem fuisse, sed contra, quia hoc tantum dicit respectum rationis, seu determinationem extrinsecam : ergo nihil potest conferre ad violentiam, quæ nunc fit : alioqui etiam posset sufficere, quod sit res futura. Ac deinde interrogo, quando fiat violentia rei, quæ fuit, et jam non est : aut enim eo tempore, quo existebat, et hoc non est ad rem, quia tunc erat subjectum perseverans sub mutatione, et non per illam destructum, quod intendimus esse necessarium : vel fit illa violentia etiam toto tempore, quo res non existit, postquam semel fuit : et hoc est plane falsum : quis enim dicat nunc pati violentiam hominem ante centum annos mortuum, solum quia non conservatur in esse : vel fit hæc violentia solum in tempore immediato post instans, in quo res desinit esse, et hoc etiam dici non potest, quia non est major ratio de illo momento, quam de toto tempore subsequenti. Igitur mutatio non est violenta respectu rei, quæ destruitur, sed respectu subjecti, sicut frigus non est violentum calori, sed subjecto connaturaliter calido. Et idem dicendum servata proportione de corruptione subjecti, nam ratione totius alterationis, quæ antecedit instans corruptionis, potest dici vio-

lenta, supposito, quod corrumpitur, quod habet rationem passi respectu totius alterationis. At vero ipsa substantialis corruptio non est proprie violenta respectu suppositi, sed aliquid majus, quia privat illud suo esse simpliciter : respectu etiam materiæ primæ non est violenta, quia materiam ad illam confert vim per appetitum, quem habet ad omnem formam. Solum in homine potest aliquo modo dici violenta respectu animæ, quæ vere manet in instanti corruptionis, et privatur modo existendi sibi intrinseco contra suum naturalem appetitum, de quo in tractatu de Anima, l. 6, cap. 9.

SECTIO III.

Utrum Deus possit inferre violentiam rebus creatis ?

1. Exposito quid sit violentia, et in quibus ea reperiatur, et cui inferri possit, superest exponendum a quo possit inferri. Et quidem ex principiis positis breviter posset dici violentiam posse inferri ab omni agente extrinseco, quod habeat vim agendi superiorem resistentiæ passi, nam, ut philosophi dicunt a proportione majoris inæqualitatis sequitur actio, ex quo videtur sequi, si agens creatum potest inferre violentiam passo sibi subjecto, multo magis id posse Deum respectu creaturarum, quia vis agendi Dei potentior est.

2. Nihilominus multi theologi negant posse Deum inferre violentiam creaturis, non quia non possit efficere in creatura quidquid alia creatura potest, sed quia hoc ipso quod actio illa fit a Deo, non est violenta, quia jam non fit passio non conferente vim. Probatur, quia omnis creatura habet appetitum innatum ad obediendum Deo in omni actione, vel mutatione ab ipso proveniente : nihil ergo resistere potest actioni Dei : ergo actio Dei nulli potest esse violenta. Antecedens probatur, quia appetitus innatus cum sit a Deo, est maxime ordinatus : ergo magis inclinatur ad universale bonum, quam ad particulare : ergo magis ad obediendum Deo, qui est universalissimum bonum, quam ad proprias et particulares perfectiones. Quod potest exemplis declarari, nam habet ratione motus aquæ sursum ad replendum vacuum, non est violentus, quia est ex inclinatione ad commune bonum : et idem multi censent de motu fluxus et refluxus maris, et similiter motus appetitus sensitivi ex imperio voluntatis non est violentus, etiamsi interdum sit contra propriam inclinationem ad bonum delectabile, quia est ex appetitu ad obediendum superiori moventi : ergo similiter. Hanc sententiam tenent Conradus, 1, 2, q. 6, art. 4, et Cajetanus, 1 part., quæst. 82, art. 1, et 3 part., quæst. 44, art. 2, et videtur sane favere D. Thomas, quæst. 1, de Potent., art. 3, ad 1, et quæst. 6, art. 1, ad 17, ubi inquit, quod a Deo fit in his inferioribus, non esse volentum : atque idem significat de quacumque impressione corporum superiorum in inferiora, licet videatur eis contraria, quia *in omni re* (inquit) *est naturalis ordo et habitudo ad causam superiorem*. Quod repetit, 1 part., quæst. 105, art. 6, et in citato art. 2, 3 part., ad 1, ubi citat Augustinum 26, cont. Faust., cap. 3, dicentem, *id esse unicuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, et ordo naturæ :* et 21, de Civit., cap. 8, dicit nihil esse contra naturam, *quod fit Dei voluntate, cum uniuscujusque rei creatæ natura voluntas Dei sit.*

3. Secunda sententia affirmat posse Deum violentiam inferre creaturis, hoc est, ex hoc solo capite quod actio sit, non repugnare quod sit violenta, si aliunde non repugnat. Sic Bonaventura, in 2, distinct. 25, 2 part., dist. 8, art. 2, quæst. 1, ubi dicit, quamvis Deus non inferat violentiam creaturæ quantum ad potentiam obedientiæ, inferre tamen quantum ad inclinationem specialis naturæ : et D. Thomas potest adduci, quæst. 6, de Potent., art. 1, ad 1, 2 et 3, ubi dicit Deum multa agere in creaturis quantum ad singulares naturas earum illis contraria, licet non sint contra universalem ordinem totius naturæ : et ita explicat Augustinum supra citatum : idem habet, q. 13, de Verit., art. 1, ad 2 et 3, et in 2, distinct. 18, quæst. 1, art. 3, et probatur ex definitione Aristotelis, nam Deus operatur in creatura tanquam agens extrinsecum, ut constat, et creatura potest non conferre vim actionis ejus : ergo talis actio erit violenta creaturæ, etiamsi a Deo fiat, nam convenit illi tota *violenti* definitio. Minor probatur primo exemplis, nam si Deus moveat lapidem sursum, vel immediate per se calefaciat aquam, talis motus a Deo impressus non minus repugnat naturæ lapidis, vel aquæ, quam si ab agente creato fieret, nam est omnino ejusdem modi et rationis : quod autem sit ab hoc, vel illo agente, est denominatio valde extrinseca, præsertim respectu appetitus naturalis. Quod confirmatur maxime, quia appetitus naturalis non respicit immediate agens, sed formam, et consequenter mutationem qua perficitur passum ; ergo quod forma

vel mutatio sit ab hoc, vel illo agente, non variat appetitum naturalem, si illa sit ejusdem rationis. Confirmatur etiam, quia sola potentia obedientialis non videtur sufficere ut actio non sit violenta, quia potentia obedientialis ut sic, non fundat appetitum naturalem, sed solam non repugnantiam : ergo si aliunde forma, vel mutatio facta in passo, est contra illius naturam, non erit satis potentia obedientialis respectu agentis ut non sit violenta : sicut si Deus moveat brutum contra appetitum elicitum ejus, nihilominus illa motio erit coacta : nam licet in bruto possit considerari potentia ad obediendum Deo in illo motu, nihilominus illa non excludit appetitum elicitum, cui motio illa est contraria, sicut non excludit etiam appetitum naturalem, cui motio divina potest etiam esse contraria.

4. Dissensio inter has sententias videtur solum de modo loquendi, nam in re vix differunt, cum omnes fateantur Deum posse immutare creaturam præter naturalem inclinationem ejus, ut est talis particularis natura. Tamen in rigore, ac proprie, videtur mihi distinctione utendum : duobus enim modis potest Deus immutare per positivam actionem creaturam, privando illam aliquam naturali perfectione sibi debita, ad quam habet naturalem propensionem. Primo movendo illam eodem modo, quo posset naturali agente moveri et ad formam ejusdem rationis, ut accidit in exemplis supra positis de motu lapidis sursum ac de calefactione aquæ. Alio modo potest moveri ad formam superioris ordinis excedentem totum ordinem naturæ, omnemque vim naturalium agentium, qui duo modi sunt, ut dixi, per actionem positivam, nam per mutationem privativam etiam potest Deus privare creaturam perfectione naturali, nullam inducendo in eam formam positivam.

5. Dicendum primo in priori genere actionis positivæ Deum posse violentiam inferre creaturæ. Quod mihi satis probat adducta in posteriori sententia, num. 3, nam revera illud de potentia obedientiali hic non satisfacit, nam respectu talis mutationis eadem est capacitas in creatura respectu Dei, et respectu cujuscumque agentis superioris quod possit vincere resistentiam ejus. Et idem dicendum si Deus privet creaturam forma debita et connaturali, absque alia forma positiva in illa effecta, quia nunc etiam privatur creatura sua perfectione contra appetitum naturalem suum, qui nullo modo manet expletus, et ideo semper appetit suam perfectionem naturalem.

6. Ultimo dicendum, quando Deus movet creaturam ad formam supernaturalem, nullam illi inferre violentiam, quia non agit in illam contra appetitum naturæ, sed supra illam : et quidem si talis forma per se non inducat, nec requirat privationem alicujus naturalis perfectionis, ut est in infusione gratiæ, aut scientiæ, tunc nulla est difficultas, quia talis actio nullo modo est repugnans naturæ, quamvis neque etiam sit ex appetitu naturali ejus : at vero quando talis actio privat aliqua perfectione naturali, ut contingit in unione hypostatica, per quam privatur creatura propria subsistentia, et in conservatione accidentium sine subjecto, per quam privantur naturali inhærentia, tunc est major difficultas an illa actio dicenda sit violenta, quia ex eo capite videtur esse contra appetitum naturæ : tamen proprie non dicitur violenta, sed supernaturalis, quia cum forma inducta sit superioris ordinis, non habet propriam contrarietatem cum naturali forma, quia proprie contraria sunt ejusdem generis : unde nec proprie repugnat appetitui naturæ, quia hic appetitus non excedit ordinem naturalem, et præsertim quia nunc altiori modo perficitur per altiorem formam, et quoad has formas deservire potest potentia obedientialis, ut ratione illius non fiat violentia, quatenus per illam creatura est capax altioris formæ, quam sit illa, ad quam habet naturalem appetitum, et ita non procedunt contra hanc partem argumenta secundæ sententiæ in numero tertio.

7. Argumenta autem prioris opinionis quatenus possunt contra primam conclusionem procedere solvenda sunt. Ad præcipuum fundamentum dicitur nullam esse inordinationem in natura, etiamsi per appetitum naturalem interdum repugnet motioni divinæ, tum quia appetitus ille naturalis necessario inest, et inseparabiliter : tum etiam, quia in illa actione tantum operatur Deus ut agens superioris virtutis, et non proprie ut auctor ipsius naturæ, seu quatenus potestatem habet ad immutandam illam supra naturam ejus. Ad exempla adducta respondetur, ad illud de appetitu sensitivo, non moveri violenter a voluntate, quia nunquam ita movetur a voluntate, quin ipse se moveat ab intrinseco, et ideo semper movetur connaturali modo per propositionem alicujus objecti, in quod appetitu ferri potest per proprium actum. Ad aliud exemplum de motione aquæ sursum, respondetur revera esse violentam, considerata particulari natura aquæ, licet respectu ordinis totius universi ab auctore

naturæ instituti non dicatur violenta, sed naturalis, quia est necessaria ad conservandum debitum naturæ ordinem : atque ita explicandus est D. Thomas, locis illis citatis, ut non intelligatur de particulari natura uniuscujusque rei, sed de naturali ordine totius universi.

8. Dices interdum operari Deum contra solitum ordinem totius universi, ut docet ipse divus Thomas, 1, 2, quæst. 10, art. 4, ad 2, et quæst. 1, de Potent., art. 3, ad 1. Respondetur ex eodem, tunc proprie non operari Deum contra naturam, quia totus hic ordo universi ab ipso manavit, et licet sit consentaneus particularibus naturis rerum, et accommodatus ad conservationem universi, tamen ipse posset aliter instituere, et aliter conservare : unde si sua voluntate illud immutet, nulli facit proprie violentiam : unde si totus hic ordo universi consideretur ut conjunctus et subordinatus auctori suo, sic quidquid Deus in illo operetur, non agit contra universalem ordinem universi, et causarum ejus, cum in ordine Deus et voluntas ejus supremum locum teneat, atque ita exponendus est Augustinus, qui etiam est legendus de Genesi ad litter., cap. 17, ubi recte declarat et distinguit quomodo creaturæ subdantur Deo interdum secundum capacitatem naturalem, interdum vero secundum obedientialem.

SECTIO IV.

Utrum Deus possit necessitatem, aut violentiam creatæ voluntati inferre in se ipsa ?

1. *Exponitur sensus quæstionis.* — Quæ hactenus in communi diximus, eo tendunt, ut ea quæ ad voluntatem spectant, facilius in hac et sequentibus sectionibus explicentur. Sumimus autem in præsenti *violentum* in ea stricta significatione qua distinguitur a *coacto*, et appetitui innato contrarium est. Deinde proponitur quæstio specialiter de Deo, quia supponimus ex ap., et 1, 2, quæst. 9 et 10, nullum agens creatum posse immediate immutare voluntatem, aut aliquid in ipsa immediate efficere, sed solum auctorem ejus : unde fit multo minus posse creaturam aliquam inferre vim, vel necessitatem voluntati, et ideo solum est quæstio de Deo ipso : agimus autem hic de voluntate ipsa secundum se, et in se : nam de illa ut versatur circa actum imperatos, vel circa res alias, in sectione ultima dicendum erit. In voluntatem autem ipsa solum possunt a nobis intelligi vel habitus, vel actus, vel horum privationes, nam cum voluntas sit essentialiter potentia operativa, et receptiva suorum actuum, tantum suis actibus, vel habitibus ad illos ordinatis perfici potest, aut eis privari : de his ergo tribus sigillatim dicendum est.

PUNCTUM I.

An in recipiendo aliquem habitum possit voluntas pati violentiam.

2. *Pars negans vera suadetur.* — Primo de habitibus dicendum est, licet possit Deus sua sola virtute infundere habitus in voluntate, et consequenter necessitare illam ad eos recipiendos, non tamen posse per hanc actionem violentiam illi inferre. In hoc videntur convenire auctores omnes infra citandi. Et ratio est aperta, quia non potest hujusmodi habitus voluntati a Deo infusus esse contra naturalem inclinationem ejus. Quod ita patet, quia vel ille habitus est per se infusus et supernaturalis, vel per accidens, et naturalis : prior habitus quamvis non sit ex naturali appetitu, non est tamen contra illum, sed supra illum, et est magna perfectio ipsius naturæ : ergo illa infusio non potest esse violenta; habitus vero acquisitus semper est juxta naturalem capacitatem et potentiam voluntatis : unde in illius receptione vim confert voluntas, et per naturalem appetitum passivum, et quodammodo per activum, quatenus naturalem propensionem habet ad illos actus, ad quos talis habitus ordinatur, sunt enim naturales illi, et virtute naturali illos valet efficere.

3. Dices : Interdum hi habitus sunt contra potissimam inclinationem voluntatis, ut habitus vitiorum, qui repugnant inclinationi ad bonum honestum, quæ in voluntate est maxima : ergo efficere ab extrinseco habitus hos in voluntate erit illi violentum. Respondeo primo quod etiam inferius, tract. 4, disput. 4, sect. 2, a num. 5, et in Metaphysica, disp. 44, sect. 13, num. 17, trado, mihi probabilius videri Deum se solo non posse hujusmodi habitus vitiorum infundere in voluntate : repugnat enim et bonitati, et summæ sapientiæ ac prudentiæ, quam Deum servare in omnibus operibus suis necesse est. Unde potest argumentum retorqueri ad confirmandam conclusionem, nam Deus non potest infundere in voluntate habitus pravos; habitus autem honesti non possunt esse violenti voluntati, cum sint maxime consentanei naturali ejus perfectioni et inclinationi; habitus autem indifferentes, vel nulli sunt, ut multi volunt, vel si sunt, ut forte est verius, illi necessario sunt conformes

alicui naturali inclinationi voluntatis, et non repugnant superiori inclinationi, cum non sint pravi : ergo in eorum effectione, vel receptione non potest esse violentia. Addo deinde, licet demus posse Deum infundere habitus vitiosos, nihilominus illa non posset dici violentia, quia licet repugnent alicui inclinationi perfectiori, tamen simpliciter in receptione talis formæ passum confert vim per naturalem potentiam quam habet : sicut quando materia prima privatur meliori forma, et imperfectiorem accipit, non patitur violentiam, quia inclinatio ad utramque formam est naturalis, et fundata in quadam universali potentia, quæ non respicit hanc, vel illam formam, sed absolute formam, quæ per generationem possit illi uniri : sic enim se habet voluntas ad suos actus, et habitus generatim sumptos; et hac etiam ratione quando voluntas suis actibus acquirit sibi similes habitus vitiosos, non patitur vim, sed potius illam confert ad talem actionem et receptionem.

4. Dices etiam posse Deum efficere in voluntate aliquam qualitatem, quæ neque sit actus vitalis, neque habitus operativus, sed absoluta quædam dispositio, qualis est vel gratia in anima, vel albedo in corpore : ergo per infusionem talis qualitatis poterit efficere violentiam voluntati. Respondetur primo negando antecedens, nam cum voluntas essentialiter et adæquate sit ordinata ad objectum et actus suos, non potest perfici, neque est capax alicujus qualitatis, quæ non habeat inclinationem ad idem objectum, vel ad aliquid ab illo contentum, et ideo vel esse debet actus secundus, vel si est primus, necesse est ut aliquo modo disponat ad secundum, et hunc vocamus habitum; perfectio enim debet esse accommodata : unde non est dubium quin secundum capacitatem naturalem voluntas non sit capax aliarum qualitatum. Unde secundo respondetur negando consequentiam, nam licet demus posse Deum id facere, erit tamen secundum potentiam obedientialem voluntatis, et ideo talis forma non erit violenta, quia non erit contra, sed supra appetitum naturæ.

PUNCTUM II.

An in spoliatione alicujus actus vel habitus pati possit voluntas violentiam?

5. Secundo de privatione tam actus, quam habitus, dicendum est posse Deum necessitare voluntatem ut careat quovis actu, vel habitu, et per hunc modum posse illi aliquam violentiam inferre. Prior pars per se nota est, quia duobus modis potest Deus facere ut in voluntate nulla sit operatio, vel impediendo cognitionem intellectus, aut alia quæ ad illam requiruntur : vel certe suspendendo concursum suum positis omnibus aliis requisitis ad agendum; et uterque modus est facilis : nam cum Deus sit omnipotens, potest immutare potentias, et separare, vel impedire objecta prout voluerit; cum vero sit liber, potest suo arbitrio non dare concursum suum : atque eadem ratione potest duobus modis efficere ut voluntas careat habitu, vel non conservando illum postquam factus est, vel non infundendo illum, seu non concurrendo cum actu ut per illum fiat.

6. Posterior autem pars conclusionis videtur repugnare his quæ dicta sunt, sect. 2, a num. 6, scilicet carentiam actionis non esse violentam respectu agentis, nam eadem videtur esse ratio de carentia habitus respectu voluntatis; quod sicut carentia actus non est violenta, nec carentia habitus esse potest, quia si Deus non infert violentiam negando voluntati concursum ad actum, neque etiam infert illam negando actum concursum ad efficiendum habitum, etiam supponendo concursum, quo habitum conservat.

7. Nihilominus prædictam partem conclusionis tenet Marsilius, in 2, quæst. 16, art. 5, dub. penult., et Almainus, tractatu 2, Moral., cap. 2, et Medina 1, 2, quæst. 6, art. 4. Et ratio est, quia Deus tunc non tantum privat voluntatem concursu ad agendum, sed etiam privat intrinseca et connaturali perfectione, ad quam habet naturalem capacitatem et propensionem : convenit ergo huic privationi tota definitio Aristotelis, nam est ab extrinseco, passo non conferente vim. Quo circa non est eadem ratio de privatione actionis præcise ut actio est manans ab agente, nam ut sic non est perfectio agentis, neque illud immutat : unde in præsenti violentia non tam consistit in carentia actionis, quam in carentia actus, qui est forma voluntatis. Quod sic potest explicari, nam si per possibile, vel impossibile, Deus efficeret in voluntate actum amoris sine efficientia ipsius voluntatis, nulla intercederet violentia, quia voluntas reciperet formam sibi intrinsecam et connaturalem; quamvis modo extraordinario et supernaturali : non est ergo hæc pars contraria his quæ supra dicta sunt de carentia actionis.

8. Aliter vero videtur impugnare hanc partem Durandus, in 2, d. 25, quæst. 4, quia licet

actus voluntatis sit perfectio ejus, tamen non est perfectio necessaria, sed libera: ergo carentia ejus non est violenta. Patet consequentia, quia non est contra naturalem inclinationem, nam ad actus liberos non est inclinatio naturalis, sed libera. Respondetur argumentum bene probare hanc carentiam non esse violentam quando est ex propria voluntatis potestate, quia tunc non est ab extrinseco, sed ab intrinseco: non vero procedit argumentum quando provenit ab extrinseco: et committit æquivocationem in inclinatione naturali, nam si hoc verbo significetur inclinatio, quæ naturaliter ac necessario prodit in actum suum, sic verum est in voluntate non esse inclinationem naturalem ad hos actus; si vero significetur, ut significari debet, sola capacitas, seu pondus naturæ ad suam ultimam perfectionem, sic falsum est in voluntate non esse pondus naturale ad actum liberum: alioqui non esset in nobis naturalis inclinatio ad actus virtutum, quod est falsum, quia isti actus, quamvis liberi, sunt magna perfectio voluntatis. Adde posse etiam voluntatem privari actu necessario contra internum impetum, ut si videns Deum privatur omni actu amoris ipsius. Advertit autem bene Paludanus, in 4, dist. 19, q. 1, art. 1, ex duobus modis supra positis in num. 5, quibus potest voluntas privari actu, scilicet vel impediendo cognitionem, aut alia prærequisita ad agendum, vel positis omnibus requisitis per solam negationem concursus: in priori modo non inveniri proprie violentiam, quia non est debitum voluntati ut habeat semper parata omnia requisita ad agendum, unde si ex defectu illorum careat actu, non est propria violentia, sed imperfectio naturaliter consequens. At vero in secundo modo reperitur aliquod violentiæ genus, ut dictum est, quia jam tunc est voluntas veluti in ultima dispositione ut recipiat ultimam perfectionem sibi connaturalem, eaque ab extrinseco privatur.

PUNCTUM III.

An operatio aliqua voluntatis possit illi esse violenta?

9. *Rationes utrinque dubitandi.* — Tertio circa actus est major difficultas, quam late tracto prologom. 1, de Grat., cap. 4 et 5. Et ratio dubii est, quia hi actus necessario sunt ab intrinseco: ergo non possunt esse violenti. In contrarium vero est, quia Deus potest necessitare voluntatem ad actum natura sua liberum, et aliquo modo contrarium inclinationi naturali, verbi gratia, ad appetitum non existendi: ergo ibi intercedit violentia tum in modo agendi, tum etiam in actu ipso.

10. *Prima sententia. — Ejus ratio quoad priorem partem de necessitate.*—In hac re possunt esse duæ extremæ sententiæ. Prima, Deum non posse necessitare voluntatem, et ideo non posse illi violentiam inferre in actibus positivis. Hujus opinionis nullum invenio auctorem quoad priorem ejus partem, in qua est difficultas: potest autem suaderi hoc modo, quia non potest Deus ita movere voluntatem ad agendum hujusmodi actum, quin maneat in illa potentia ad non agendum, quia hæc est essentialiter ipsa voluntas, et intrinseca ejus natura, qua privari non potest: quo sensu dixit Marsilius citatus, num. 7, non posse Deum privare voluntatem libertate sua; ergo fieri non potest quin actus a tali libertate procedens sit liber. Probatur consequentia, quia, disp. 1, sect. 3, dictum est libertatem in actu, nihil aliud esse, quam denominationem a potentia, quæ potest non agere; sed talis actus procedit a potentia quæ potest non agere: ergo ab illa necessario existit ac denominatur liber. Et forte propter hanc causam vulgare est apud nonnullos Thomistarum necessitatem provenientem ex divina motione non esse necessariam simpliciter, sed tantum ex suppositione, et ideo non tollere libertatem. Confirmatur primo, nam, ut supra ex Augustino et aliis adduximus, et tractat etiam D. Thomas, 1 p., q. 82, art. 1 et 2, necessitas tantum est duplex, coactionis et naturalis: in voluntate autem non habet locum necessitas coactionis, ut in sequenti sectione dicam: ergo nec potest esse ulla necessitas in actibus natura sua liberis, cum illi non habeant naturalem necessitatem, ut constat. Potissima denique difficultas pro hac opinione est, quia non videtur possibilis modus, quo possit Deus necessitatem imponere voluntati, ut infra, a n. 13, inquiremus.

11. *Secunda sententia.* — Altera sententia omnino contraria præcedenti est, posse Deum necessitare, et consequenter etiam violentiam inferre voluntati in actibus positivis, et natura sua liberis. Sic sentiunt Marsilius et Almainus citati in n. 7, Gabriel, in 2, d. 25, quæst. 1, art. 3, et inclinat etiam Medina, 1, 2, quæst. 6, art. 4, et de priori parte dicemus a numero sequenti. Posterior vero de violentia videtur satis probari argumento supra facto, quia tunc voluntas cogitur ad operandum modo repugnante suæ naturæ: patitur ergo vim. Confirmatur, nam n. 5, dictum est voluntatem pati

violentiam aliquam, quando necessitatur ad non efficiendum in se actum, quem posset efficere positis omnibus requisitis: ergo eadem ratione patietur hujusmodi violentiam quando necessitatur ad efficiendum in se actum quem possit non efficere positis omnibus requisitis.

12. *Prima assertio.*—Dicendum primo posse Deum necessitare voluntatem ad operandum, quando ipsa de se nullam haberet necessitatem, et est sermo de necessitate simpliciter, quæ tollat libertatem in actu. Hæc est communis sententia theologorum, in 2, dist. 15, nemine contradicente, quem ego viderim: et eam aperte supponit D. Thomas, 1, 2, q. 6, art. 4, et Scotus, in 4, d. 49, quæst. 6, § *Dico ergo*. Ratio conclusionis est illa vulgaris, quia nulla potest in hoc ostendi implicatio contradictionis, quod patebit tractando modum, quo id Deus potest efficere. Nominales id probant, quia Deus potest efficere se solo actum in voluntate, illa tantum passive se habent: ergo hoc modo potest illam necessitare ad volendum, vel nolendum. Consequentia est evidens, quia sine efficientia non potest esse libertas, præsertim cum agens sit infinitæ potentiæ, cui passum non possit resistere: ergo si Deus se solo possit efficere actum in voluntate, voluntas necessario illum recipiet: ergo eadem necessitate recipiet effectum formalem ejus, qui est velle, vel nolle. Tamen hic modus supponit sententiam, quam supra judicavimus falsam, nimirum actum vitalem posse informare suam potentiam, si ab illa non fluat. Unde dicendum, etiamsi necessarium sit ut voluntas effective concurrat ad suum actum, nihilominus Deum posse efficere ut necessario concurrat, quia cum sit infinitæ potentiæ, potest movere creaturam, non solum ut recipiat, sed etiam ut agat ad nutum voluntatis suæ; cor enim regis in manu Dei est, et quocumque voluerit inclinabit illud, Proverbior. 21, nam si Deus potest elevare creaturam ut faciat effectum supra totam virtutem suam naturalem, quid mirum est quod ita possit movere voluntatem ut illam faciat necessario operari? Sed adhuc in explicando modo hujus motionis est difficultas.

13. Secundo modo explicari hoc potest ex parte intellectus, supponendo quod sicut voluntas ad eliciendum actum suum indiget judicio intellectus proponentis objectum sub ratione boni, aut mali, ita ut eadem voluntas possit libere suspendere suum actum circa objectum propositum, vel habere actum contrarium, necessarium est ut intellectus advertat, vel saltem advertere possit, in objecto esse aliquam rationem, propter quam potest omitti seu refutari, vel saltem non esse in illo tantam rationem boni, ut necessitatem secum afferat: potest ergo Deus facere ut intellectus judicet in objecto unicam rationem boni, aut mali, et impedire illum ne possit advertere aliquam aliam rationem in objecto, quæ possit movere voluntatem vel ad efficiendum actum contrarium, vel ad suspendendum actum illum. Hic modus dicendi est probabilis, nam fundamentum quo nititur probabile est, de quo supra, in disp. 1, sect. 3, n. 21, tamen non est sufficiens, nam revera hoc solum est dicere posse Deum necessitare voluntatem ad actum indeliberatum ex parte rationis et advertentiæ intellectus, quomodo in motibus primo primis necessitatur: Deus autem non solum hoc (nihil enim esset singulare in illo), sed positis etiam ex parte intellectus omnibus prærequisitis ad operandum libere, et cum perfecta deliberatione potest facere ut voluntas necessario operetur, nam in hoc etiam nulla est implicatio contradictionis: et hoc etiam probat illa ratio in n. 12, sumpta ex efficacia divinæ motionis seu elevationis.

14. Tertio modo dici potest Deum necessitare voluntatem, imprimendo illi aliquam qualitatem, seu habitum, qui omnino illam determinet ad unum actum, et ad unam rationem objecti, et ad tale exercitium talis actus, si posita sint omnia requisita ad agendum. Sed hic modus mihi probari non potest, quia non existimo qualitatem creatam posse mutare modum connaturalem operandi voluntatis, contrariumque inducere, præter id quod ratio judicat, et objectum cognitum exigit, quia ex hoc principio intrinsece oritur libertas voluntatis, et solus Deus propter infinitam potentiam habet hanc vim supra voluntatem, ut posset illa uti extra modum naturalem ejus. Quin potius eo ipso quod illa qualitas esset in voluntate ut in subjecto, et per modum actus primi subordinaretur ex se libertati voluntatis, quia non transcenderet rationem habitus : habitibus autem, ut dixit Aristoteles utimur cum volumus, sunt enim ad adjuvandas potentias, non ad cogendas illas.

15. Quarto modo dici potest Deum posse necessitare ad unum actum per subtractionem concursus ad omnem alium actum. Qui modus recte explicat necessitatem quoad specificationem, ut per se patet, non tamen declarat necessitatem quoad exercitium, quia ad suspendendum actum nullus est necessarius con-

cursus. Posset vero quis dicere voluntatem proposito objecto non posse suspendere omnem actum suum, sed necessario aliquem elicere, quamvis ei liberum sit facere hunc, aut illum : si ergo impediatur ex negatione concursus ne ullum alium possit efficere præter unum, necessitabitur etiam quoad exercitium ad efficiendum illum. Sed hoc etiam displicet, quia existimo illud fundamentum simpliciter esse falsum, quia nihil est quod magis necessitet simpliciter voluntatem ad efficiendum aliquem actum confuse, quam hunc, vel illum determinate. Et deinde etiam si illud suppositum esset verum, naturaliter loquendo, et relicta voluntate suæ naturæ cum pleno concursu, tamen supponendo aliunde Deum negare suum concursum ad omnes actus præter unum, non recte infertur voluntatem operari necessario illum unum quoad exercitium, quia non est magis determinata ad illum unum actum, quam antea esset, quamvis defectu concursus non possit alium effectum efficere : ex quo sequitur potius in illo casu suspendere posse omnem actum suum propter defectum concursus.

16. Dicendum ergo Deum posse efficere hanc necessitatem in voluntate solum concurrendo ad actum ejus aliter, quam natura libera voluntatis postulet : cum enim concursus divinus nihil aliud sit quam dependentia ipsius actus creati a voluntate divina, et hæc dependentia in particulari et determinata non sit de essentia actus, poterit Deus illam immutare ; quamvis enim essentiale sit actui pendere a Deo, at vero pendere hac numero dependentia, non est essentiale, sed potest per varias actiones, seu dependentias pendere. Quod autem possit hunc concursum variare, et per hunc modum necessitare voluntatem, ita declaro. Nam concursus debitus liberæ actioni oriri debet ex voluntate divina quasi indifferente et applicante suam potentiam ad concurrendum cum voluntate creata, prout ipsa se determinaverit ad hunc, vel illum actum : potest autem Deus non ita applicare concursum suum voluntati humanæ, sed per suam voluntatem absolutam, et efficaciter operaturam velle ut creata voluntas hic et nunc operetur hunc actum, et solum illi dare determinatum et efficacem concursum ad illum actum, quo posito non poterit voluntas non cooperari cum illo, solum quia natura et efficacia talis concursus necessario secum affert influxum causæ secundæ. Et hoc potest confirmari exemplo adducto de instrumentis divinis, eorumque elevatione, nam aqua applicata corpori non solum non necessario confert gratiam animæ ex natura sua, verum etiam non potest, et tamen Deus quando illam elevat ut instrumentum, eam necessitat ad illam actionem, quod non aliter facit, quam per efficacem voluntatem suam, dando illi talem concursum, qui secum necessario habeat conjunctum influxum creaturæ per potentiam obedientialem ejus activam. Ad hunc ergo modum facile intelligi potest in voluntate.

17. Sed contra : ergo quando Deus ita necessitat voluntatem, prius natura ipsa concurrit et influit in actum, quam voluntas creata : consequens autem est impossibile. Sequela patet, quia tunc creata voluntas non concurrit se determinando ad actum, sed determinata a divina voluntate. Unde voluntas divina tunc non solum facit actum humanæ voluntatis, sed etiam facit ut faciat, non per aliquod auxilium excitans distinctum ab ipso actu, ad quem necessitat voluntatem humanam, sed per ipsammet motionem efficacem, per quam illam determinat et concurrit : ergo necesse est ut prius natura voluntas divina concurrat. Quod autem hoc sit impossibile, patet ; quia ubi non est distinctio, non potest intercedere prioritas ex natura rei : concursus autem divinus et actus voluntatis non sunt duo ex natura rei distincti, sed est una indivisibilis actio, quæ dicit essentialiter respectum ad utramque causam, quam solum per rationem et inadæquatos conceptus nos distinguimus secundum habitudines ad ipsas causas : ergo inter unum concursum et alium non potest esse vera prioritas naturæ, maxime, quia hæc prioritas fundatur in reali causalitate ; unus autem concursus non est realis causa alterius, quia non sunt duo nisi secundum rationem. Denique uterque est de essentia illius dependentiæ, seu actionis, per quam fit talis actus.

18. Respondetur primo negando sequelam intellectam de propria prioritate naturæ, et de concursu Dei prout recipitur in creatura, quomodo non distinguitur in re ab actione ipsius creaturæ, de illo enim ut sic, procedit argumentum factum. Et ad probationem sequelæ respondetur ex illa solum probari subordinationem inter humanam voluntatem et divinam, ita ut hac efficaciter movente necesse sit illam moveri, seu operari, non tamen sine sua causalitate, neque prius natura quam ipsamet operetur, quia illa causalitas divina nihil ponit in voluntate prius natura quam ipsamet concurrat, nec causat in illa aliquid prævium ad actionem ejus, sed solum aliquid concomi-

tans determinatum ad unum ex efficacia talis voluntatis divinæ. Unde secundo dicitur, si loquamur non de concursu Dei prout recepto in creatura, sed de voluntate efficaci, quæ est in ipso Deo, et est principium hujus concursus, sic concedi potest illam voluntatem esse priorem actione nostræ voluntatis, quia est vera causa illius. Et hoc ad summum probat ratio facta, nec contra illud procedit altera objectio, quia illa voluntas revera est distincta a concursu voluntatis creatæ et causa illius. Dices: Eodem modo voluntas, per quam Deus concurrit ad actus liberos, est prior quam concursus voluntatis nostræ. Respondetur in hoc habere aliquam similitudinem, tamen differre, quia illa voluntas de se est indifferens ad præbendum concursum ad hunc, vel illum actum, unde non determinat voluntatem humanam; altera autem voluntas de qua hic loquimur, est absolute determinata ad unum, et propter efficaciam suam, et subordinationem inferioris potentiæ, secum necessario affert determinationem illius.

19. *Respondetur ad rationem contrariæ sententiæ principalis, in num. 10.* — Unde etiam facile patet responsio ad fundamentum contrariæ sententiæ positum, num. 10, nam licet in eo casu in voluntate maneat libertas radicalis, seu in actu primo; tamen respectu talis actionis non influit ut libera est, quia non habet potestatem ad suspendendum illum concursum, et ideo non sufficit talis potentiæ libertas ad denominandum actum liberum: neque etiam obstat quod hæc necessitas videatur esse ex suppositione, et consequenter quod sit tantum secundum quid, et non tollat libertatem simpliciter, quia quando suppositio est talis quæ antecedit determinationem voluntatis, et illam physice determinat ad unum, tunc necessitas ex tali suppositione est necessitas simpliciter, quia effectus necessario manat tunc a causa totali, nec relinquitur in inferiori potentia talis modus agendi, quem possit ipsa suspendere: et ideo qui dicunt semper Deum movere voluntatem isto modo, neque posse aliter concurrere ad actum ejus, imprudentes tollunt usum libertatis, neque explicare possunt qua alia via possit Deus necessitare voluntatem.

20. *Secunda assertio concordans cum posteriori parte primæ sententiæ de violentia.* — Ultimo addendum in hac necessitate non proprie intervenire violentiam voluntatis. Probatur breviter, quia duo possunt in hac motione considerari: unum est actus ipse quem voluntas necessario efficit: et ille non potest dici violentus, nam et est a principio intrinseco, cum sit actus vitalis, et necessario aliquo modo est consentaneus appetitui naturali ipsius voluntatis etiam passivo, quia necesse est ut talis actus sit vel appetitio boni, vel fuga mali, et ad utrumque habet voluntas appetitum naturalem. Secundo potest ibi considerari dependentia ipsius actus a voluntate: et hæc etiam deficit a ratione *violenti;* quia est a principio intrinseco, et quia, ut, sect. 2, n. 3, diximus, actio, ut actio, non est violenta principio agendi: ac denique, quia licet non sit omnino connaturalis, est tamen superioris ordinis, et non proprie contra, sed præter naturam. Quod potest etiam exemplo declarari, nam si lapis deorsum moveatur, velocius tamen quam posset per internam gravitatem, non dicetur motus violentus etiam quantum ad illum modum, sed est ultra, seu supra naturam: per hæc autem satis patet ad fundamentum contrariæ sententiæ.

SECTIO V.

Utrum Deus possit inferre coactionem voluntati in seipsa.

1. Titulus expositus est in principio præcedentis sectionis. Nam coactio hoc loco præcise sumitur ut est contraria appetitui elicito, et potest considerari in tribus illis rebus, de quibus in illa sectione disputatum est, scilicet in habitibus, seu in qualibet qualitate infusa per modum actus primi, aut in actibus secundis, aut in privatione eorum.

2. *Prima assertio affirmativa de coactione ad formæ positivæ receptionem.*—Circa primum res certa est, posse Deum cogere voluntatem ad recipiendum quemcumque habitum, seu actum primum, cujus ipsa sit capax, quia voluntas potest quantum in ipsa est nolle talem actum vel receptionem ejus, et nullo modo illam velle, quia talis infusio, vel receptio habitus, nec per seipsam intrinsece voluntaria est, nec necessario secum affert aliquem actum quo voluntas illam velit: potest ergo esse omnino involuntaria, et alioqui voluntas per suam nolitionem, quantumvis de se absolutam et efficacem, non potest divinam efficientiam impedire: potest ergo Deus hujusmodi actus efficere in voluntate omnino contra internum impetum elicitum ejus, et hæc est coactio, et ita in hoc conveniunt omnes auctores citati. Nec repugnat D. Thomas, vel quia nihil de habitibus, sed tantum de actibus locutus est,

vel certe, quia cum solum negat posse voluntatem cogi ad actum elicitum, tacite id admittit fieri posse in quacumque alia actione, vel passione quæ fieri possit in voluntate, cujus ipsa non sit principium eliciens.

3. *Secunda assertio affirmativa de coactione ad amittendam quamlibet formam positivam.*—Secundo de privatione actus, vel habitus, certum etiam est ex dictis, præced. sect., posse Deum privare voluntatem quocumque actu, vel habitu, ipsa invita, atque adeo coacte. Quæ videtur etiam esse communis sententia, nec contra D. Thomam, quia nihil de privationibus locutus est, et fortasse illas numeravit inter eas res, quæ non sunt elicitæ a voluntate, quas dixi posse esse coactas, sicut diximus de infusione habitus. Ex quo fere sumenda est eadem ratio hujus assertionis, nam carentia actus, quæ non est a voluntate per liberam potestatem ejus, quam habet ad suspendendum suum actum, non est per se et intrinsece voluntaria: ergo si aliter fiat, potest esse absolute involuntaria atque coacta, quia nulla tunc involvitur repugnantia, et absolute potest voluntas tunc, quantum est de se, nolle talem carentiam, seu privationem; potest autem Deus efficere ut voluntas careat actu, non per voluntariam, ac liberam suspensionem suam, sed vel per subtractionem concursus, vel per alia impedimenta homini simpliciter involuntaria.

4. Unde observandum hoc loco est duobus modis posse voluntatem privari hujusmodi actu, quem antea, verbi gratia, habebat, uno modo per subtractionem concursus, vel alia extrinseca impedimenta : et tunc non est dubium quin talis privatio possit esse coacta, si voluntas per actum elicitum omnino repugnet. Secundo modo potest hoc accidere, si Deus potenter efficiat, ut voluntas, relicto actu, quem antea habebat, alium efficiat, juxta illud Proverbiorum 21: *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit inclinabit illud* : et hoc mutationis genus censetur esse aliquo modo violentum a Medina ad art. 4, quæst. 6, in 12. Ego tamen nullam violentiam in eo invenio : duobus enim modis potest Deus hoc facere, primo salva libertate voluntatis, ita excitando illam ad alium actum priori contrarium seu repugnantem, ut infallibiliter illum faciat, et tamen libere faciat, et tunc non solum est violentia, sed potius est efficacissima, et suavissima providentia : quis enim dicat voluntatem cogi ad faciendum, vel omittendum, quod ipsamet sua libertate facit, vel omittit. Secundo modo id potest facere Deus necessitando ad alium actum, et tunc inquiro, in quo sit coactio, aut enim in positivo actu, seu efficientia ejus; et hoc non, ut statim dicam, quia talis actus necessario est simpliciter voluntarius : vel est in carentia actus qui immediate ante fuit; et hoc non, quia illa sequitur intrinsece ex actu voluntario contrario priori, qui est simpliciter voluntarius. Igitur in illo est voluntaria privatio actus contrarii; non est ergo coacta. Item tunc illa privatio est ab intrinseco, quia actus contrarius est ab intrinseco, et qui inducit unam formam, expellit aliam repugnantem.

5. Dices, fieri posse, ut quando voluntas transfertur ab uno actu in alium, illi actus non sint absolute repugnantes : ergo tunc omissio unius non erit voluntaria in alio. Respondetur tunc non esse proprie transitum ab uno ad alium, per se loquendo, quia poterant esse simul, si non habebant repugnantiam : solum ergo per accidens et ab extrinseco accidere potest, ut voluntas inchoans unum actum, relinquat alium ; et tunc illa privatio poterit aliunde esse coacta, ac si non esset conjuncta cum alio actu : et ad hoc necessarium est, ut tunc sit contra actualem appetitum elicitum ipsius voluntatis. Neque enim satis est, ut quidam existimant, quod sit contraria actui qui immediate præcessit, quia jam ille revera non est, et illo ita non obstante potest præsens privatio esse voluntaria.

6. *Tertia assertio negans posse voluntatem cogi in eliciendo actum.*—Tertio de positivis actibus dicendum est voluntatem non posse cogi simpliciter ad actum elicitum ab ipsa. Hæc est sententia D. Thomæ, in 1, 2, quæst. 6, art. 4, in ea conveniunt omnes theologi in 2, d. 25, ubi Bonaventura, art. 2, quæst. 4 et 5, Richardus, art. 4, quæst. 1 et 2, Durandus, quæst. 4, et in 4, d. 29, q. 1, et Scotus, quæst. unic., Major, quæst. 1 : et idem sentiunt Paludanus et Marsilius, Gabriel et Almainus, supra, et Hangestus, in Moralibus, cap. 3; nam licet aliqui ex his interdum utantur verbo coactionis, tamen æquivoce utuntur pro necessitate, seu violentia. Ratio autem D. Thomæ est evidens, quia actus elicitus a voluntate est per se ipsum intrinsece voluntarius, unde hoc est omnino inseparabile ab ipso : ergo non potest esse simpliciter involuntarius : ergo neque coactus. Quam rationem tetigit Anselmus, dialog. de lib. Arb., dicens : *Torqueri, occidi potest homo invitus, quia non potest velle, nolens velle, nam omnis volens ipsum suum velle necessario vult.* Quam etiam rationem tetigit Au-

gustinus qui in eadem est sententia 5, de Civitat., cap. 10, et Bernardus, lib. de lib. Arb. Secunda ratio adhiberi potest, quia actus elicitus a voluntate, necessario est intrinsece ab ipsa : non ergo potest esse illi coactus, nam coactum convenit cum violento in hoc quod oportet esse a principio extrinseco. Quod si objiciatur posse Deum infundere actum in voluntate, ipsa nihil operante; respondetur imprimis id falsum esse : deinde illo admisso adhuc superesset prior ratio, quia si talis actus constitueret voluntatem volentem, necessario futurus esset ipse intrinsece voluntarius, ut in principio hujus materiæ dictum est, aut enim esset volitio boni, aut nolitio mali, et utraque est per se voluntaria, non tantum ut efficitur a voluntate, sed ut informat illam.

7. *Objectio contra tertiam assertionem.* — *Solvitur.* — Contra hanc conclusionem præcipue objici solet, quia potest Deus facere ut voluntas aliquid velit, quando velle nollet, durante in ipsa hac nolitione : ergo tunc cogeretur voluntas. Respondetur quod si voluntas necessitatur, aut efficaciter movetur, et actu absoluto aliquid velit, non poterit tunc manere in illa absolutus actus quo nolit alium actum, nam tales actus sunt absolute et omnino contrarii et repugnantes : ad summum ergo habere poterit actum simplicem, quo nolit habere talem actum, qui non faceret actum involuntarium simpliciter, sed tantum secundum quid; ille autem esset aliunde et per se ipsum voluntarius simpliciter, et consequenter non esset coactus simpliciter, sed secundum quid et improprie, sicut ea quæ fiunt ex motu.

8. *Instantia contra solutionem ut a quibusdam enodetur.* — Sed urgent Nominales, quia de potentia absoluta potest facere Deus ut in voluntate sint simul volitio et nolitio absolute et contrarie omnino. Respondent aliqui in eo casu non esse inconveniens concedere actum elicitum a voluntate esse coactum, non tamen ut elicitum, quia ut sic voluntarius est, sed ut imperatum, seu imperabilem, aut amabilem per alium actum distinctum, actus enim eliciti a voluntate possunt esse etiam imperati per alios actus ejusdem voluntatis, ut supponitur, et ideo non est mirum quod sub hac ratione irritent alios actus imperatos, in quibus potest esse coactio, ut postea videbimus. Mihi tamen imprimis videtur impossibile esse simul in voluntate et intellectu hujusmodi actus absolute et proprie contrarios : quamvis enim in aliis actibus non repugnet duo contraria etiam in esse perfecto, et intenso simul esse in eodem subjecto de potentia absoluta, tamen inter actus vitales contrarios est specialis repugnantia: cujus indicium sumi potest ex ipsa repugnantia naturali, nam alia contraria in esse remisso etiam esse possunt naturaliter simul, non vero actus contrarii vitales, quantumvis remissi : hoc autem videtur oriri ex intrinseco modo, quo vitales potentiæ excitantur ad hos actus eliciendos. Et potest ita explicari, nam per unum actum destruitur omnino objectum alterius; ablato autem objecto non potest facultas operari : ut in intellectu, hoc ipso quod judicat propositionem aliquam esse veram, destruit omnino veritatem in contraria, vel contradictoria illius, et ideo fieri non potest ut simul judicet vel illam esse falsam, vel contradictoriam veram. Atque hac etiam ratione non potest intellectus uno et eodem actu credere contradictoria : non est autem minor repugnantia quod id fiat duobus actibus. Quod si hoc verum est, non procedit difficultas tacta, quia nunquam potest actus voluntatis habere simul alium actum, qui sit simpliciter involuntarius.

9. Secundo vero dicendum, etiamsi per possibile, vel impossibile admittamus cum volitione alicujus rei simul posse esse absolutam nolitionem habendi talem actum, nihilominus non posse dici simpliciter coactum, primo, quia non est major ratio de uno quam de alio : ergo vel uterque est coactus, vel neuter : non potest autem intelligi utrumque esse coactum, quia non possunt ambo esse contra appetitum simpliciter voluntatis : ergo neuter. Secundo, quia ille actus simpliciter per se et intrinsece est voluntarius : ad summum autem potest dici involuntarius per denominationem extrinsecam, seu respectum ad alium actum : ergo magis et perfectius est voluntarius, quam involuntarius: non est ergo coactus, nam quod coactum est, debet esse simpliciter involuntarium. Et in hoc est aperta differentia inter actus voluntate imperatos in aliis potentiis, et in se ipsa, nam illi non sunt per se intrinsece voluntarii, sicut actus ipsius voluntatis, qui simul sunt eliciti ab ipsa, ut notavit Almainus, tractatu 1, Moral., cap. 2. Denique hic actus necessario est a principio intrinseco respectu ipsius voluntatis, unde non fit in ea, ipsa non conferente vim : ex hoc ergo capite etiam deficit a ratione coacti. Simpliciter igitur loquendo non potest coactio voluntati inferri in actionibus positivis illius.

10. *Dicta proxime quadrant etiam in appetitum sensitivum.* — Atque hinc obiter colligitur idem dicendum esse de actibus propriis appetitus sensitivi, servata proportione, nam illi

etiam sunt per se intrinsece voluntarii, atque necessario etiam sunt a principio intrinseco respectu ejusdem appetitus, et ideo fieri non potest ut respectu illius sint coacti. An vero respectu voluntatis, atque adeo simpliciter respectu hominis possint esse coacti, dicemus sequenti sectione.

SECTIO VI.

Utrum possit homo, seu voluntas humana simpliciter cogi ad actus aliarum potentiarum, quæ subduntur imperio voluntatis.

1. *Secunda assertio affirmativa exponitur.* — De his actibus dupliciter loqui possumus, uno modo in ordine ad proximam facultatem, ut de visione in ordine ad potentiam visivam, de intellectione respectu intellectus, et sic de aliis : alio modo in ordine ad voluntatem, a qua imperari possunt, et denominari actiones voluntariæ, vel humanæ. Dicendum primo, hujusmodi actiones imperabiles a voluntate, simpliciter possunt esse coactæ respectu voluntatis, et consequenter absolute respectu hominis. Sic intelligenda est doctrina D. Thomæ 1, 2, quæstione 6, articulo 4, dicentis posse voluntatem cogi in actibus imperatis, non est enim hoc intelligendum in sensu composito (ut sic dicam) quia non potest idem actus simul esse coactus, et imperatus a voluntate, quia hoc ipso quod imperatus est, voluntarius est simpliciter, et ipsa voluntas vim confert ad illum, nam est aliquo modo ab illa. Intelligendum est ergo in sensu diviso, scilicet quod actus, qui ex natura sua aptus est, imperari a voluntate, potest in homine fieri, ipsa absolute nolente, quod est fieri coacte. Et hoc modo est evidens doctrina, quæ satis constat experientia, atque hac ratione quando homo sic cogitur, omnino excusatur a culpa, quia scilicet talis actio, vel potius passio est prorsus involuntaria : et ratio a priori est, quia voluntas humana est finitæ efficacitatis et virtutis, et ideo facile potest ab agente fortiori superari. Quoniam autem voluntas est appetitus totius hominis, et supremus, ideo quod est absolute contra voluntatem, est simpliciter coactum hominis.

2. *Objectio contra assertionem.* — Objiciet, nam coactum est quod est a principio extrinseco, sed istæ actiones non possunt omnino esse a principio extrinseco, quia sunt vitales, ut visio, imaginatio, unde ad eas semper passum confert aliquam vim : ergo non sunt simpliciter coactæ. Respondetur primo has actiones revera non esse coactas ut actiones sunt, sed solum ut sunt passiones, vel certe alicujus passionis præcedentis, quæ cum coacta sit, denominat coactum quidquid ex illa nascitur : quod non est eodem modo applicandum ad omnes potentias quæ subduntur imperio voluntatis, quales sunt potentia cognoscitiva, appetitus inferior, et potentia loco motiva : inter quas hæc ultima omnino subditur motioni appetitus in agendo, et subditur directe et immediate, ita ut appetitus directe illam applicet ad movendum, nec possit ipsa operari non posita motione appetitus, etiamsi reliqua omnia prærequisita ad agendum applicata sint ; et ideo proprie nunquam videtur homo cogi ad actionem hujus potentiæ : licet enim cogatur ad ambulandum, vel loquendum, tamen ille motus tunc revera non est a potentia intrinseca motiva, sed solum a principio extrinseco movente : unde non est motio vitalis, sed solum illi similis in mutatione, vel acquisitione loci : et quamvis fortasse interdum cogatur impellere unam partem mediante alia, tamen ille motus non est ab intrinseco, sed ex vi alicujus extrinseci impulsus: quod si interdum homo victus fortasse dolore cedit aliquo modo, et movet aliqua membra, jam illa motio non est coacta, quia revera a voluntate provenit ; neque enim posset appetitus efficere illam motionem voluntate simpliciter contradicente, loquimur enim de motibus qui ab appetitu procedunt, non de his qui fieri possunt alteratione naturali, nam hi non subduntur imperio voluntatis. Aliæ vero potentiæ cognoscitivæ, et appetitivæ non videntur moveri a voluntate, nisi per applicationem objectorum, quæ interdum fieri potest a principio extrinseco, vel directe ex parte objecti, ut quando fit sonus contra voluntatem audientis, vel removendo impedimentum ex parte organi, ut quando cogitur homo aperire oculos, etc., quæ omnia constat fieri ab extrinseco. Quod si interdum potest voluntas movere directe has potentias ad actus suos, vel illas cohibere positis etiam omnibus requisitis ad agendum, tunc fortasse cogi non potest homo ad hujusmodi actus, quia neque cogi potest voluntas ad movendum tales potentias, alias cogeretur jam ad actum elicitum, neque ipsæ potentiæ necessitari possunt ad operandum renuente voluntate, quia naturalis subordinatio, quam habent ad voluntatem, intrinseca connaturalis, atque adeo immutabilis est.

3. Et hæc quidem responsio videri posset sufficiens, si tantum esset sermo in ordine ad

causas creatas, tamen in ordine ad Deum, non existimo sufficere, quia non solum potest Deus facere ut homo moveatur voluntate renuente, quod etiam potest Angelus vel homo facere, sed etiam potest Deus facere ut homo se moveat motu, verbi gratia, progressivo, ita ut motus effective procedat a potentia motiva, quæ est in membris humani corporis, voluntate etiam et appetitu omnino contradicentibus, quod forte neque Angelus, neque homo possunt efficere, quia non possunt immutare naturalem subordinationem harum potentiarum, neque hæc potentia obedit in agendo alteri voluntati, vel agenti extrinseco creato, sed tantum appetitui proprii suppositi : at vero voluntati divinæ necessario obediet, sicut omnis alia creatura. Ac simili modo in intellectu, verbi gratia, potest Deus efficere ut credat, seu assentiatur opinioni probabili absque motione voluntatis, imo contra illam; quod tamen non potest facere causa creata, tum ratione dicta, tum etiam quia nulla creatura habet actionem directam in intellectum, præsertim quoad actum secundum ejus : videtur ergo posse Deum cogere ad hos actus etiam prout sunt a principio intrinseco.

4. Respondetur tamen secundo, hos actus posse considerari tantum physice, et sine respectu ad voluntatem, et hoc modo non sunt coacti, imo nec violenti, ut statim dicam. Possunt etiam considerari ut sunt actus humani, vel esse possunt, et ut sic omnino pendent a voluntate, quæ est proprie principium humanorum actuum ut humani sunt. Quando ergo homo cogitur ad habendos hos actus citra voluntatem, jam desinunt esse humani, et ita respectu hominis ut homo est, operarique potest humano modo, sunt a principio extrinseco. Atque hoc modo sunt coacti respectu hominis, et principalis appetitus ejus.

5. Dices : ergo hac ratione etiam motus appetitus sensitivi qui in homine insurgit contra voluntatem ejus, dicetur coactus, quia est ut sic a principio extrinseco respectu voluntatis: consequens autem videtur falsum, quia ille actus est per se et intrinsece voluntarius. Respondetur concedendo sequelam : et ratio in contrarium facta solum probat illum actum non esse coactum appetitui, non vero non esse coactum voluntati, atque adeo homini ut homo est, qui per solam voluntatem humano modo operatur. Urgebis, nam sequitur etiam motus imperfectos, qui in ipsamet voluntate insurgunt ex motione appetitus, esse coactos, atque ita reperiri coactionem in actibus elicitis a voluntate. Sequela patet, quia etiam illi motus sunt contra plenarium et absolutum consensum voluntatis. Respondetur nequaquam in his per se reperiri coactionem, quia si voluntas actu habeat deliberatam et absolatam voluntatem repugnantiam hujusmodi motibus, jam habet sufficientem rationis advertentiam. Unde fieri non potest ut hujusmodi motus involuntarie insurgant : si autem nec ratio advertit, nec voluntas habet deliberatum actum contrarium, possunt quidem insurgere illi motus, qui tunc erunt necessarii, non autem coacti, quia non sunt contra actualem appetitum voluntatis : atque idem est si contingat prius rationem advertere, postea vero vi et efficacia passionis fieri ut distrahatur et non advertat, et propter hanc causam insurgant motus in voluntate, nam tunc etiam non est coactio, sed mutatio voluntatis, ut, sect. 5, num. 4 et 4, in simili, dicebam.

6. *Quid sit in voluntate coactio ratione actuum imperatorum.*—Tandem quæri potest in hac conclusione, quid sit hæc coactio respectu voluntatis, aut quomodo dicatur coactio illius, cum per eam nihil in voluntate fiat. Respondetur hanc coactionem in re nihil aliud esse, quam actionem, vel passionem factam in inferiori aliqua facultate hominis contra voluntatem: sicut autem voluntas dicitur consequi bonum quod appetit, etiamsi non per se ipsam, sed per actionem inferioris potentiæ illud assequatur, quia ipsa est appetitus universalis ; ita e contrario dicitur cogi quando in inferiori potentia sibi subdita aliquid fit contra appetitum ejus.

7. Secundo dicendum hos actus inferiorum potentiarum, qui respectu hominis, seu voluntatis coacti dicuntur, respectu ipsarum potentiarum neque coactos esse, neque proprie violentos. Hoc bene docuit Durandus, in 2, dist. 25, quæst. 3 et 4, cujus opinionem fere alii secuti sunt, Paludanus, Almainus, locis citatis, immeritoque illam reprehendunt Medina 1, 2, quæst. 6, art. 5, et Soto in 4, dist. 29, q. 1, art. 5, quamvis forte de nomine disputent. Probatur tamen conclusio, quia hi actus respectu propriarum potentiarum sunt a principio intrinseco, ut visio a potentia visiva : sunt etiam conformes appetitui naturali, quo hæ potentiæ inclinantur ad suos actus et objecta, et ut sic, non sunt contra appetitum elicitum, quia non est in hujusmodi potentiis, nisi in appetitu sensitivo, de quo jam diximus necessarium esse ut actus ejus sit intrinsece voluntarius respectu illius.

8. Objicit Medina imprimis quædam loca divi Thomæ, in 2, dist. 25, quæst. 1, art. 2, et in 3, dist. 27, quæst. 1, art. 2, et q. 22, de Veritate, art. 5, ad 5. Tamen hæc loca aperte explicari possunt de coactione respectu hominis. Item sæpe D. Thomas his locis videtur coactionem sumere pro necessitate, ut cum ait visum cogi ad videndum a suo objecto, vel intellectum cogi ab evidentia principiorum ad assentiendum conclusioni. Objicit deinde, quia in his potentiis subordinatis voluntati duplex est appetitus, unus ad sua objecta, alius ad obediendum voluntati: et hic est major et potior, quia est ad commune bonum totius suppositi. Illa ergo coactio, quamvis non repugnet priori appetitui harum potentiarum, repugnat tamen posteriori, et ideo est violenta respectu ipsarum potentiarum, quia est contra potissimum appetitum earum. Respondetur tamen, quando hæ potentiæ coguntur tantum per applicationem objectorum, seu tollendo tantum impedimenta, et applicando omnia necessaria ad operandum contra voluntatem suppositi, tunc nihil proprie fieri contra inclinationem harum potentiarum, nam ea omnia quæ sunt prævia ad actiones earum, non sunt ex parte earum, unde neque in his inclinantur ad obediendum voluntati: at vero postquam sunt omnia necessaria ad operandum, tunc vel naturaliter ac necessario operantur, ut constat in sensibus externis, et ita nullam patiuntur violentiam, neque quoad hoc inclinantur ad obediendum voluntati, quia ipsa non potest impedire hos actus postquam sunt posita omnia requisita ad illos efficiendos. Si autem fingamus has potentias immediate et per se cogi ad agendum, vel recipiendos suos actus, renuente voluntate, tunc jam diximus hujusmodi vim non posse proprie inferri ab agente creato: si autem inferatur a Deo, responderi poterit ad auctores contrariæ sententiæ juxta principia eorum, magis inclinari has potentias ad obediendum Deo, quam voluntati ipsius hominis, et ideo ex hoc capite ipsis non fieri coactionem. Vel absolute dicendum est, tunc immutari quidem a Deo aliquo modo naturalem modum operandi absque propria coactione, quia respectu illius modi non est positiva repugnantia in natura, sed potius quædam non repugnantia, ut in similibus sæpe dictum est in superioribus.

9. *An coactio dari queat in voluntate respectu actionum mere naturalium suppositi, etc.* — Ultimo hic potest inquiri: utrum possit voluntas cogi vel ad actiones mere naturales, ut sic, ut est nutritio, etc., vel ad carentiam actionis, seu passionis sibi impossibilis per naturam, verbi gratia, ad non volendum, vel ad alias res mere extrinsecas, quæ non fiunt in ipso homine, verbi gratia, ad mortem amici, vel similia. Sed in his omnibus tantum potest esse quæstio de modo loquendi, nam constat posse hæc esse involuntaria, atque hoc sensu constat posse dici coacta, si coactum dicatur quidquid est contra desiderium elicitum voluntatis: proprie tamen coactio tantum videtur esse in his, quæ fiunt circa ipsum hominem, in quibus habet rationem passi non conferentis vim, et non est proprie circa necessaria, vel impossibilia, quia circa hæc non proprie conatur voluntas ad agendum, vel resistendum, quod videtur ad coactionem requiri, sed ad summum possunt ei displicere per simplicem affectum.

DISPUTATIO III.

DE VOLUNTARIO MIXTO CUM INVOLUNTARIO OB METUM, VEL CONCUPISCENTIAM.

Diximus de voluntario per se ac simpliciter, et similiter de involuntario: nunc dicendum de actu participante utrumque. Quod ex duplici radice contingere potest, scilicet aut ex affectu, vel passione aliqua, aut ex ignorantia, cum enim ad perfectionem voluntarii duo sint necessaria, scilicet quod sit ex perfecta cognitione, et quod sit a principio intrinseco, priori conditioni repugnat ignorantia, et ideo potest voluntarium tollere, aut saltem minuere, de quo dicendum, disputatione sequenti: posteriori autem conditioni videtur repugnare passio, seu motio appetitus sensitivi, nam, ut constare potest ex dictis, disputatione præced., et latius traditur 1, 2, quæst. nona et decima, nulla alia causa extrinseca, excepto Deo, de quo jam dixi potest trahere voluntatem, nisi mediante appetitu, intellectus enim non computatur proprie inter causas extrinsecas, nam potius est proprius et connaturalis motor ipsius voluntatis; unde quo perfectius movet, tanto magis confert ad voluntatem: omnis autem passio appetitus ad hæc duo capita revocatur, scilicet aut sunt prosecutio boni, aut fuga mali: quæ videtur divus Thomas comprehendisse sub *metu* et *concupiscentia*, quia hæ duæ passiones maxime videntur movere voluntatem, et ideo de utraque simul dicemus, præsertim quia potissima difficultas hujus disputationis consistit in explicanda differentia,

quæ est inter hos affectus in causando voluntario, vel involuntario.

SECTIO I.

Utrum quæ ex solo metu fiunt, sint voluntaria simpliciter ratione metus.

1. *Exponitur titulus sectionis.* — Addo in titulo dictionem illam exclusivam, quia contingere potest ut voluntas aliquando velit ob timorem alicujus mali, non tamen ex solo illo motivo, sed etiam ratione alicujus boni : ut potest quis velle servare divina mandata ob timorem inferni, simulque propter amorem Dei, et tunc constat posse actionem esse simpliciter voluntariam, tamen tunc non potest constare quid habeat ex vi metus, et ideo sumenda est actio et voluntas quæ ex solo metu nascatur : cum autem sermo est de solo metu, non excluduntur priores affectus ex quibus metus nascitur, quia dictio exclusiva non excludit necessario concomitantia. Sic igitur, exposita quæstione, difficultatis ratio est, quia Aristoteles 3, Ethicor., cap. 1, dixit, quæ ex metu fiunt, simpliciter esse involuntaria, solumque ex accidenti esse hic et nunc voluntaria: et D. Thomas, 2, 2, quæst. 142, art. 3, citans prædictum Aristotelis testimonium, dicit ea quæ ex timiditate sunt voluntaria simpliciter, quia sunt voluntaria tantum secundum rationem communem, involuntaria autem secundum particularem naturam. Et ratione argumentari possumus primo : quæ ex metu fiunt, tantum sunt voluntaria, conditionate scilicet, si necessario sint ad vitandum malum : sunt autem involuntaria absolute et per se sumpta. Et confirmatur ab incommodis, quia si hæc ex metu facta, essent voluntaria simpliciter : ergo si sunt contra legem, erunt semper peccatum, quod est falsum. Rursus contractus ex hujusmodi voluntate facti non erunt semper validi, quia per voluntatem fiunt : ergo si ibi intervenit absoluta voluntas, habebit effectum; consequens autem est falsum, ut constat de matrimonio, vel voto metu facto.

2. *Vox simpliciter quo sensu accipienda hoc loco.* — In hac quæstione, et dictis Aristotelis et aliorum solet esse æquivocatio in illo termino *simpliciter*, et ideo distinguenda est ejus significatio : potest enim sumi vel ex parte objecti voliti, seu operationis quam voluntas eligit, vel ex parte operantis, seu eligentis ipsius. Priori modo sumpsit illam vocem Aristoteles, loco citato, nam in hac significatione idem est *simpliciter*, quod præcise et nude objectum considerando, et sic recte dicitur projectionem mercium in mare *simpliciter*, id est, per se consideratam, non esse voluntariam, quia ut sic abstrahitur ab omni alia utilitate, vel necessitate, quamvis si quis recte consideret, in hoc loquendi genere, non tam est sermo de voluntario in actu, quam aptitudine, id est, quid illud objectum possit causare nude sumptum. Posteriori autem modo, id est, ex parte operantis, dicitur simpliciter voluntarium, quod de facto est volitum per actum absolutum et efficacem voluntatis : unde talis actus dicitur voluntas simpliciter. In quo adhuc oportet advertere hujusmodi *simpliciter* interdum excludere omnem mixtionem involuntarii : et hoc modo usus est hac voce divus Thomas, in citato loco, 2, 2, sic enim ait : *Quæ ex metu fiunt, non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta ;* de quo seq. sect. Alio ergo modo dicitur simpliciter voluntarium, quod est absolute et efficaciter volitum per actum in suo genere perfectum, qui sufficiens sit denominare hominem absolute et simpliciter volentem, etiamsi habeat conjunctam, seu admixtam imperfectam velleitatem aliquo modo contrariam; et in hoc sensu sumitur in præsenti.

3. *Prima assertio probatur auctoritate præsertim Aristotelis.* — Unde dicendum primo : ea quæ fiunt ex metu, esse simpliciter voluntaria. Hæc est sententia D. Thomæ, 1, 2, q. 6, art. 6, Augustini, Nysseni, Damasceni et Anselmi, locis citatis, initio sect. seq., et hoc sensu dici solet in jure : *Coacta voluntas, voluntas est simpliciter*, ut constat ex l. *Similiter*, § *penult.*, *ff.*, *De eo quod vi, metusve causa*, et ex cap. *Merito*, 15, q. 1, et cap. *Vides* 23, quæst. 6, ex Augustino, quæst. 24, in Numer., et epist. 48. Et hæc est sine dubio mens Aristotelis 3, Ethicor., cap. 1, sic enim ait : *De his quæ metu fiunt, per se quidem invite fiunt, sed nunc pro his expetuntur, principiumque est in ipso agente :* unde concludit : *Per se quidem invitus facit, nunc autem et pro his sponte facit, magis autem his similia sunt quæ sua sponte quis agit : actus enim sunt circa ipsa singula, quæ quidem sponte facit.* In quibus verbis considerandum est illa duo *per se*, et *nunc*, ac *pro his*, distingui tanquam opposita : unde constat sumere illud *per se* ex parte objecti, ut idem sit quod præcise et abstracte illud considerando et separando a præsentibus circumstantiis.

4. Deinde est considerandum Aristotelem concludere *nunc, et pro his actionem illam esse*

simpliciter spontaneam. Et indicat duplicem rationem : prima est, quam D. Thomas, citato art. 6, tetigit, nam unumquodque est simpliciter tale prout est in actu, sed hic actus prout nunc exercetur, et simpliciter volitus : et eamdem fere rationem tetigit D. Thomas, quodlib. quinto, articulo decimo, quia licet talis actio per se considerata non sit amabilis simpliciter, tamen hic et nunc proponitur ut absolute eligenda tanquam medium conveniens ad evitandum majus malum : ergo sub ea ratione est hic et nunc simpliciter voluntaria. Unde alio modo sumpsit D. Thomas, in citato loco 2, 2, medium in communi, et in particulari ; cum ait ea quæ ex metu fiunt in communi considerata esse voluntaria, tamen in particulari esse involuntaria ; cum tamen in illo art. 6, et dicto quodlib. contrarium principium sumere videatur. Sed non est contradictio, nam in 2, 2, loquitur formaliter de medio ut medium est ad fugiendum malum, nam in communi sumptum est simpliciter voluntarium, et nullo modo involuntarium, etiam secundum quid, quia in hoc communi objecto, scilicet fugere vel vitare malum, nihil est voluntati contrarium : at vero hoc malum in particulari, scilicet fugere malum projiciendo merces in mare, aliquid habet difficultatis, seu incommodi admixtum, propter quod est aliquo modo involuntarium, secundum quid saltem : at vero in 1, 2, et aliis locis loquitur de ipsa actione, verbi gratia, projiciendi merces, et de hac optime dicit præcise et abstracte sumpta non esse voluntariam simpliciter, tamen prout hic et nunc exercetur, esse voluntariam, et judicium de voluntario esse ferendum, considerata re in particulari cum omnibus circumstantiis, et non per abstractionem, seu præcisionem intellectus.

5. Secunda ratio Aristotelis est, quod illud est voluntarium, quod est a principio intrinseco cum cognitione, sed illa actio hic et nunc, est a voluntate, supposita tali cognitione ; nam voluntas illam eligit, et ex vi talis electionis applicat potentiam ad exercendam illam actionem, quod est apertum signum absolutæ et efficacis voluntatis. Dices : ergo quoties homo ex metu tacet, vel non resistit actioni, censetur voluntarie consentire in illam actionem. Respondetur ex dictis supra de voluntario indirecto, aliud esse loqui de actione positiva, quæ est a voluntate, aliud vero de negatione actionis, et effectu inde subsecuto : quando enim aliquis ex metu agit actionem per imperium suæ voluntatis, tunc semper illa actio est simpliciter voluntaria, quia necesse est ut procedat ab actu absoluto et efficaci ; quando vero ex metu solum inducitur homo immediate ad non agendum, sed non imperandum actum, ut ad non clamandum, tunc illa omissio, vel negatio esse poterit voluntaria, indirecte saltem ; tamen effectus inde secutus non necessario est voluntarius, quia non sequitur ex imperio voluntatis, neque ex vi metus cogitur voluntas ad habendum aliquem positivum actum circa illum effectum : esse autem poterit indirecte voluntarius pro ratione obligationis, juxta principia superius posita in disputatione prima, sectione quinta.

6. *Secunda assertio declaratur per distinctionem actionis ex metu aut cum metu.* — Dicendum secundo : quæ ex metu fiunt, sunt simpliciter voluntaria, ratione ipsius metus, itaque metus est causa hujus voluntarii simpliciter. Declaratur sic, nam aliud est aliquid operari cum metu, aliud vero ex metu : nam primum dicit concomitantiam ; unde quod ita fit, licet sit absolute voluntarium, tamen illud voluntarium non oritur ex metu, sed potius opponitur, et vincit ipsum metum, quod est signum magnæ voluntatis : ut quando Christus Dominus progrediebatur ad mortem, metuens illam, summa voluntate illam amplectebatur, quæ non oriebatur ex timore, sed ex amore Patris et hominum, et ideo vincebat naturalem timorem. At vero fieri ex metu, significat quod metus ipse inducit ad volendum, seu faciendum aliquid, et tunc metus est causa talis voluntarii, eo modo quo inter actus voluntatis intentio est causa electionis, et electio usus, et amor boni, est causa odii oppositi mali : nam ad hunc modum in præsenti quando quis timet mortem, decernit, et intendit illam fugere, et ex vi hujus decreti eligit hoc medium, verbi gratia, projicere merces in mare, et ad hanc electionem sequitur usus, seu executio : ergo de primo ad ultimum metus fuit causa excitans, et applicans voluntatem ad illum actum efficacem, quo imperavit illam actionem exteriorem : ergo hoc modo metus causat voluntarium simpliciter.

7. *Ad argumenta in n. 1.*—Ad argumenta. Ad Aristotelem et D. Thomam jam responsum est. Ad incommoda quæ afferebantur in tertio argumento, respondetur ad 1, formaliter verum esse, quidquid ex metu contra legem fit, esse peccatum, quia transgressio legis est intrinsece mala, unde si sit simpliciter voluntaria, imputabitur ad peccatum, et ideo 2, Malach., 7, dicitur, *Præclara mors, quæ propter*

servandam legem sustinetur, et Matth., 10, dixit Christus, *Nolite timere eos qui occidunt corpus :* de quo legi potest Augustinus, 1, de Civitat., c. 18. Dixi autem *formaliter loquendo*, quia fieri potest, ut in tali articulo, seu periculo mortis, vel infamiæ, aut alterius mali similis, cesset obligatio legis, quia vel est affirmativa, quæ non obligat pro semper, vel est positiva, quæ non semper obligat cum tanto discrimine, et tunc actio illa facta ex metu non erit peccatum, non quia non sit voluntaria, sed quia non est contra legem : quando vero ratione alicujus incommodi cesset obligatio legis, non est hujus loci explicare. Videri possunt dicta in materia de Excomm., disp. 6, sect. 3, et de Legibus, lib. 3, c. 30, et lib. 2, de Juram., cap. 10, et lib. 1, de Voto, cap. 6. Ad aliam sequelam de contractibus responderi posset ad valorem contractus non esse solum necessariam voluntatem simpliciter, prout nos loquimur, sed etiam in secundo sensu supra explicato, id est, nullo modo conjunctam cum involuntario. Hæc vero responsio non est firma, neque universaliter applicari potest, nam sine dubio sæpe sunt contractus validi, etiamsi secundum quid sint involuntarii. Dicendum est ergo verum esse ex hoc capite, id est, ex defectu voluntarii, non esse invalidos contractus factos ex metu : unde si interdum invalidi sunt, illud est vel ratione juris positivi, vel si interdum oritur, ex naturali jure solum esse potest quando tale voluntarium per injuriam extortum est : de qua re in materia de matrimonio, seu de voto tractari solet in particulari, non vero est hujus loci.

SECTIO II.

Utrum quæ ex metu fiunt, sint involuntaria, saltem secundum quid ratione ipsius metus.

1. *Pars affirmativa multorum suadetur tribus indiciis.* — In hac re omnium, tam antiquorum philosophorum, quam theologorum, sententia esse videtur, metum causare *involuntarium* saltem secundum quid, quod explicatur illo actu, *nollem hoc facere*. Id constat ex Aristotele, et expositoribus ejus 2, Ethicor., Nysseno 5, Philosophiæ, cap. 1, et Damasceno 2, de Fide, cap. 24, Anselmo, dial. de libero Arb., D. Thoma 1, 2, quæst. 6, a. 6, et loco citato, 2, 2, et ex omnibus expositoribus. Qui omnes afferunt tria signa hujusmodi *involuntarii*, quæ reperiuntur in his quæ metu fiunt. Primum est, quia quæ sic involuntarie fiunt, tristitiam afferunt, nam quod est voluntati consentaneum, ut sic, delectat : si ergo aliquis cum tristitia operatur, signum est opus esse aliquo modo involuntarium illi, sed quæ ex metu fiunt, cum tristitia fiunt, ut experientia docet : signum est ergo esse involuntaria saltem secundum quid. Secundum signum est, quod opus, si turpe sit, sit aliquo modo venia dignum, nam cum peccatum in tantum sit culpabile, in quantum est voluntarium, si aliquam excusationem admittit, est propter aliquod *involuntarium* admixtum, sed quæ ex metu fiunt, etiamsi sint peccata, apud omnes homines censentur digna aliqua excusatione : ergo signum est esse aliquo modo involuntaria. Tertium signum est, quod opus secundum se sumptum non est amabile voluntati : hujusmodi autem est opus ex solo metu factum, nam per se non est eligibile, ut Aristoteles dixit : ergo hic et nunc aliquo modo est voluntarie electum propter metum : causat ergo metus *involuntarium secundum quid.*

2. *Partis negativæ argumentum.* — In contrarium est, quia hoc *involuntarium imperfectum* in hoc consistit, quod cum voluntate absoluta illius operationis quæ ex metu fit, conjungatur simplex affectus contrarius, quo voluntas nollet sic operari; sed in his quæ metu fiunt, non est necesse conjungi hujusmodi affectum cum illa voluntate, et si aliquando conjungitur ille affectus, non oritur ex metu, sed aliunde : ergo metus non causat hujusmodi *involuntarium*. Minor quoad priorem partem probatur manifestis exemplis, nam qui vult servare præceptum ex metu gehennæ, vero operatur ex metu, et tamen non habet illam velleitatem, vellem peccare si non immineret pœna inferni, alioqui in hoc ipso jam peccaret, esset enim omnino servilis, et malus talis timor. Item est de homine nobili, qui fugit injustitiam furti metu infamiæ, qui non est necesse habeat illum actum, vellem furari si non sequeretur infamia : hæc ergo et similia licet ex metu fiant, non sunt involuntaria etiam secundum quid. Et ratio hujus prioris partis sumenda est ex posteriori, nam quia hoc *involuntarium* si aliquando conjungitur, non oritur ex ipso metu, ideo non necesse est semper cum illo conjungi, quia non habet ordinem per se ad illum. Declaratur ergo et probatur posterior pars, nam quando quis metu mortis projicit merces in mare, nollet projicere : hæc nolleitas non oritur ex metu mortis, sed ex concupiscentia divitiarum, nam si hunc effectum non haberet, nullam repugnan-

tiam sentirent in illa actione, etiamsi ex metu mortis illam faceret : et idem constare potest ex quovis alio exemplo. Et ratio est, quia ille timor, et altera nolitio imperfecta versantur circa diversa objecta, quæ non habent inter se connexionem cum amore, vel odio : unde non est cur unus actus ex alio nascatur. Item quia supra dixi potius metum inducere voluntatem ad volendum simpliciter illam actionem, quia est utilis ad vitandum malum, quod timor fugit : ergo non est unde metus avertat voluntatem ab illa actione etiam secundum quid : nullo ergo modo causat *involuntarium.*

3. Propter has difficultates possumus primo hac distinctione uti; dupliciter enim potest aliquid fieri ex metu, primo ut ex motivo necessario sine quo non fieret actio, ut est in repetito exemplo de projectione mercium. Secundo ut ex motivo quod actu quidem movet, non tamen est simpliciter necessarium, quia sine illo fieret actio, ut in exemplo illo de observatione præcepti ex metu inferni. Quando ergo actio fit ex metu hoc posteriori modo, non est necesse esse *involuntarium* etiam secundum quid : et hoc probant objectiones in contrarium factæ num. præced. Quando vero fit priori modo, tunc admiscetur involuntarium imperfectum : et ita loquuntur Aristoteles et alii auctores, ut expressius declaravit Nyssenus dicens tunc actionem esse involuntariam, quando propter majoris mali timorem minus malum quis eligit, quod aliter fieri non possit.

4. Sed distinctio hæc non evacuat difficultatem : interrogo enim quid necessarium sit ut timor censeatur motivum necessarium sine quo non fieret actio ? aut enim sufficit quod hic et nunc, quando fit actio, solus timor moveat, vel ultra hoc necesse est ut voluntas habeat actu hoc propositum, nisi immineret hoc malum, id non facerem. Primum dici non potest propter eadem argumenta supra, num. 2, facta, nam interdum potest solus timor inferni movere ad servandam legem sine motivo amoris, vel alterius honestatis, et tamen non propterea est actio involuntaria, neque censetur formaliter, aut virtualiter continere illud propositum conditionatum ex parte objecti, si non esset pœna imposita, non facerem, alioqui esset malus talis timor, cum tamen sit certum esse honestum, etiam si talis sit. Item in aliis motivis voluntatis non sequitur, si unum hic et nunc moveat, illo ablato non esse futuram actionem, quia deficiente illo posset intellectus aliud proponere : unde illa conditionalis, si deesset hoc motivum, actio non fieret, omnino est incerta. Et præterea, etiamsi demus in re ita esse, et Deum cognoscere illam veritatem, id nihil referret ut actio hic et nunc sit involuntaria, etiam secundum quid, nam interdum fieri potest ut Deus cognoscat hunc peccatorem non esse convertendum, nisi ipse immittat in illum vehementem timorem mortis, et nihilominus quod inspirato tali timore ille omnino voluntarie convertatur absque omni mixtione involuntarii, quia illa conditionalis hic et nunc nihil ponit in esse. Si vero posterior sensus intelligatur, insurgunt difficultates, illo 2 num., positæ, nam etiamsi quis operetur ex solo metu, non est necesse ut actu habeat in voluntate hoc propositum, si non esset metus, non facerem. Quod si dicas non omnem metum causare involuntarium, sed quando habet hoc propositum conjunctum, non facerem nisi propter hoc malum vitandum, manifeste petitur principium, et idem per idem explicatur : quia actionem esse secundum quid involuntariam, nihil aliud est, quam nolle illam per se nisi esset medium ad vitandum malum : ergo dicere mecum causare involuntarium quando illud propositum est adjunctum, nihil aliud est, quam dicere causare involuntarium quando est involuntarium, et præterea semper procedit difficultas supra posita, quod etiam tunc propositum illud seu nolitio conditionata non procedit ex metu, sed aliunde.

5. Secundo vero distinguere possumus de metu : alius enim est qui intrinsece oritur ex malo per se conjuncto actioni, aut omissioni contrariæ ut timor inferni oritur ex malo pœnæ, quod per se et intrinsece conjunctum est trangressioni præcepti : alius vero est timor extrinsecus ortus propter vitandum malum per accidens, et ab extrinseco conjunctum cum tali actione, vel omissione, ut est in protectione mercium in mare. Quando timor est prioris modi non est necesse ut causet involuntarium, imo nec causare illud potest, per se loquendo, quod videntur probare rationes supra factæ : Aristoteles enim et alii auctores explicari possunt de posteriori timore.

6. Hæc distinctio neque omnino displicet, neque omnino satisfacit, nam quod attinet ad priorem partem, videtur certe probabile satis illum timorem neque inducere, neque per se loquendo, secum admittere aliquod *involuntarium,* nam ille timor non est ab extrinseco. Ait autem D. Thomas metum in tantum causare *involuntarium,* in quantum est ab extrinseco, quia de ratione *voluntarii* est ut sit ab

extrinseco. Item quia quando malum quod timetur tale est, ut per se sit conjunctum tali actioni, jam actio non solum hic et nunc, sed etiam per se præcise considerata talis est, quia quæ per se consequuntur actionem, conjunguntur cum illa, etiam si per se ac præcise consideretur : ergo talis malitia satis per se odibilem illam actionem, et amabilem contrariam, et non tantum hic et nunc, ut Aristoteles loquitur. Dico autem, *per se loquendo*, quia qui vult servare præceptum ex timore inferni, si intelligat vim illius motivi, non potest habere simplicem affectum contrarium *transgrederer præceptum si non esset pœna*, nam per hunc ipsum affectum peccaret, et reatum pœnæ incurreret, et consequenter contra suum motivum : si ergo vere et efficaciter moveatur ab illo motivo, et intelligat vim ejus, et qualitatem suorum actuum, fieri non potest ut cum illo motivo sit talis affectus, ex accidenti vero, ob ignorantiam, fieri potest ut aliquis habeat illum affectum, quia non satis percipit vim illius mali, neque intelligit se in idem revolvi, quod timebat. Addo etiam quod tunc licet malum illud vere sit per se conjunctum actioni, tamen in apprehensione concipitur ac si esset extrinsecum, et separabile ab actione.

7. At vero quod attinet ad posterius membrum, non videtur satisfacere, quia argumenta n. 2 facta, videntur probare, quod etiam si actio procedat a metu extrinsece illato, non semper est necessario involuntaria, ut patet de furto quod quis vitat ob metum pœnæ mortis, seu infamiæ, nam hoc malum extrinsecum est, et per accidens conjunctum, et deinde quando actio est involuntaria, adhuc illud involuntarium non causatur ex metu, ut probatum est.

8. Quocirca dicendum mihi videtur, et communem doctrinam esse veram, et objectiones in contrarium factas etiam concludere quod intendunt, non tamen procedere contra sensum ab Aristotele et ab aliis intentum. Quod ita declaratur, nam imprimis metus non dicitur causare *involuntarium*, quia causat illum simplicem affectum a quo denominatur actio *involuntaria secundum quid*, sed potius, quia superat illum affectum, et inducit ad volendam actionem, non obstante tali affectu voluntatis. Hoc apud me convincit objectio facta, nam idem motivum non potest simul inducere ad volendum et non volendum. Deinde explicatur exemplo coactionis, quæ dicitur causare *involuntarium simpliciter*, non quia causet nolitionem illam, a qua actio denominatur *coactio*, nam coactio non potest causare actum ipsius voluntatis : dicitur ergo causare *involuntarium*, quia facit operari actionem, vel recidere passionem, cui voluntas quantum potest resistit. Unde ulterius sequitur non esse necessarium ut omnis actio quæ ex metu fit, sit involuntaria, quia fieri potest ut voluntas cedat, et nullo modo resistat.

9. *Satisfit auctoritati Aristotelis in num.* 1. — Nec contrarium docuit Aristoteles, quem alii secuti sunt, qui specialiter loquitur de metu, qui inducit ad eligendam actionem, quæ per se sumpta non est amabilis voluntati, sed potius odibilis : tunc autem regulariter ac moraliter semper fit ut voluntas aliquo modo repugnet tali electioni, et consequenter quod sit aliquo modo involuntaria, quia licet metus non inducat talem motum contrariæ nolitionis, tamen objectum ipsum per se sumptum avertit a se voluntatem, et aliunde metus ipse non attrahit voluntatem invitando ad bonum, et quasi occultando, vel diminuendo malitiam illius objecti, nec quasi faciendo illud per se amabile, sed solum quasi vi impellendo ad vitandum malum, et ideo moraliter semper sequitur illa displicentia, seu nolitio, quia voluntas naturaliter refugit objectum per se disconveniens, et non amabile. Accedit etiam quod ipsamet illatio metus est contraria quodammodo libertati voluntatis, et ideo ex hac etiam parte illi displicet, et facit actionem involuntariam : atque in hunc modum facile conciliantur omnia.

SECTIO III.

Utrum concupiscentia augeat voluntarium.

1. *Concupiscentia duplex, antecedens, et consequens.*—Per concupiscentiam intelligere possumus non tantum affectum sensitivi appetitus, verum etiam voluntatis, in quantum etiam in voluntate ipsa affectus ad rem unam inducit facile ad alium affectum : tamen quia D. Thomas loquitur de concupiscentia sensibili, sub qua (ut dixi) comprehendimus cæteras passiones, quibus appetitus inclinatur ad aliquid agendum, vel appetendum, ideo de affectu sensitivo loquimur, et quæ dicemus, facile applicari poterunt ad voluntarium. Est etiam supponendum ex D. Thoma, 1, 2, q. 76, art. 6, duplicem esse concupiscentiam, antecedentem scilicet, et consequentem, quibus possemus addere concomitantem : sed hæc,

vel moraliter loquendo, nulla est quæ non participet alterutram rationem ex dictis, vel si sit, eadem ratio est de illa, quæ de consequenti. Dicitur ergo concupiscentia antecedens, quæ ordine causalitatis antecedit consensum voluntatis, et illam suo modo trahit ut consentiat, ut quando viso objecto insurgit concupiscentiæ motus in appetitu sensitivo, et invitat voluntatem ad similem actum : consequens vero e contrario dicitur, quæ ordine causalitatis sequitur actum voluntatis, vel directe, vel saltem per quamdam redundantiam excitantem in appetitu talem affectum, quomodo fuerunt in Christo quæ dicuntur propassiones, et homines studiosi excitant in se similes affectus ad melius exercendas actiones, et de hac dixit Aristoteles 3, Ethicor., cap. 8, operari ex ita non esse viri fortis, sed excitare in se iram per virtutem fortitudinis ut melius operetur : et adducit Homerum dicentem, *Virtuti immitte furorem ;* de hac etiam Augustinus 14, de Civit., c. 9, dicit sapientem non posse in hac vita vivere sine his affectibus.

2. Duæ possunt esse opiniones extreme oppositæ. Primo nullam concupiscentiam augere voluntarium; quam opinionem sequitur Conradus, 1, 2, q. 6, art. 7. Fundamentum est, quia concupiscentia consequens non potest augere voluntarium, cum non sit causa ejus, sed potius effectus : antecedens autem non solum non auget, verum etiam minuit voluntarium, ut docet D. Thomas, 1, 2, q. 76, art. 6. Unde sumi potest ratio ab effectu, nam concupiscentia antecedens minuit peccatum, ut docet divus Thomas, 1, 2, quæst. 6, art. 7, et q. 73, art. 6, ergo diminuit voluntarium, nam cum peccatum in tantum sit peccatum in quantum voluntarium, non potest per passionem antecedentem imminui, nisi diminuatur ipsum voluntarium : et hoc modo dici solet peccatum ex infirmitate vel ex passione levius esse. Secunda ratio a priori est, quia voluntarium oritur ex cognitione, et a principio intrinseco : utrumque autem horum minuitur per hanc concupiscentiam : ergo minuitur ipsum voluntarium. Minor quoad priorem partem constat, quia passio antecedens perturbat rationem, et corrumpit æstimationem prudentiæ, ut Aristoteles dixit, Ethic., c. 5, et ipsa experientia satis docet : minuit ergo cognitionem ad *voluntarium* necessarium, ut infra dicemus, ita etiam hæc passio. Quoad secundam partem nota est minor, quia ipsa passio extrinseca est voluntati, et inducit illam ad consensum : ergo ille consensus ut sic est a principio extrinseco : ergo ex hoc capite est minus voluntarius.

3. Quod si objicias D. Thomam, citato art. 7, dicentem concupiscentiam causare *voluntarium*. Responderi potest primum ipsum loqui de concupiscentia consequente : sed hoc neque intentioni ejus opinionis satisfacit, quæ hoc etiam negat, neque est utrum in se, ut constat ex solutione ad 3, et magis constabit ex dicendis. Respondet ergo aliter Conradus, divum Thomam nunquam docuisse concupiscentiam augere *voluntarium*, sed tantum comparative dixisse potius causare *voluntarium*, quam *involuntarium*, quia *involuntarium* nullo modo causat, *voluntarium* autem aliqualiter, quatenus juvat, aut aliquo modo movet voluntatem ad volendum, quamvis proprie et in se *voluntarium* non augeat.

4. Secunda opinio est utramque concupiscentiam augere *voluntarium :* sic Medina, 1, 2, quæst. 6, art. 7, et de antecedenti quidem concupiscentia id postea probabimus : de consequenti vero ipse probat, quia vir fortis, seu studiosus excitat in se hujusmodi concupiscentiam, ut voluntatem confirmet et augeat in suo actu, seu deliberatione : ergo signum est hanc concupiscentiam augere motum voluntatis, et consequenter *voluntarium*, quia ille motus per se et intrinsece voluntarius est.

5. Mihi videtur utendum distinctione communiter recepta; aliud enim est loqui de *libero*, aliud de *voluntario*, nam hæc duo, ut supra dixi, ratione formali distinguuntur, et suo modo diversas habent origines, aliud enim consistit in propensione, aliud in indifferentia : unde facile intelligi potest augeri unum, licet minuatur aliud : amor enim Beatorum, tantum augetur in voluntario, quanto majori conatu fit; adeo autem minuitur in libero, ut omnino illud amittat : sic ergo intelligi potest in actibus viæ, licet simul sint voluntarii et liberi, nam et positivus conatus voluntatis suscipit magis et minus cum eadem libertate : et indifferentia etiam voluntatis potest similiter augeri et minui, quatenus voluntas potest esse aut magis propensa ad unum objectum, quam ad aliud, aut cum inclinatione æquali.

6. Dicendum primo : Concupiscentia consequens, formaliter et proprie loquendo, neque auget, *nec minuit liberum*, nec *voluntarium*. Probatur facile, quia hæc concupiscentia ut sic comparatur ad voluntatem ut affectus ejus : ergo ut sic non potest augere, vel minuere illam, sed potius est signum majoris, vel minoris voluntatis, ut recte D. Thomas dixit 1,

2, quæst. 77, art. 6. Probatur consequentia, quia non potest intelligi concupiscentiam augere *voluntarium*, quin aliquo modo moveat, et consequenter causet aliquid in voluntate, sed effectus ut effectus nihil causat in suum principium: ergo. Quocirca quando vir studiosus in se excitat passionem ut constantius, vel etiam ferventius operetur, illa passio comparari potest vel ad motum voluntatis prout ab illo orta est, et ut sic est consequens, et ut sic non auget propter rationem factam: vel potest comparari ad id quod postea in voluntate subsecutum est, si fortasse passio ipsa orta ab actu voluntatis remissiori, fuit occasio ut tempore subsequente voluntas majori conatu operaretur, et ut sic jam potius habet rationem concupiscentiæ antecedentis, quia revera ordine causalitatis antecedit hujusmodi conatum voluntatis.

7. Dicendum secundo: Concupiscentia antecedens minuit *liberum*, seu libertatem in actu voluntatis. Hanc conclusionem probant rationes primæ sententiæ, et testimonium D. Thomæ ibi citatum ex quæst. 77, art. 6, nam quia, ut supra dixi, in actibus viæ, qui ex perfecta advertentia rationis procedunt, nunquam separantur *liberum* et *voluntarium*, ideo utramque significari solet una voce *voluntarii perfecti*: et sic intelligitur illud Augustini, 3, de libero Arb., cap. 18: *Peccatum in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium*, nam ad culpam peccati non sufficit *voluntarium* sine *libero*. Sumitur ergo ibi *voluntarium* ut *liberum* includit: sic ergo cum dicitur hæc concupiscentia minuere peccatum, quia minuit voluntarium, sumendum est ibi voluntarium ut includit liberum: et similiter explicandum est minui ea ratione, qua liberum includit.

8. Ratione probatur, quia concupiscentia antecedens trahit voluntatem ut secum consentiat: minuit ergo indifferentiam ejus, quia aliquo modo inclinat ad unum objectum magis quam ad aliud: ergo ex hac parte minuit usum libertatis. Item concupiscentia hæc facit ut objectum cupitum appareat pulchrius, vel facilius, aut suavius propter quod dixit Aristoteles 4, Ethic., cap. 4: *Qualis unusquisque est, talis finis sibi videtur*: et si in tali objecto aliquid est difficultatis, aut incommodi illud occultat, seu facit ut non attente considerentur, et ideo dicitur corrumpere æstimationem prudentiæ: et propterea illud tempus in quo homo est affectus hujusmodi passione aliqua, non censetur aptum et consilium, neque ad judicium ferendum de rebus agendis; ergo duplici titulo minuit concupiscentia libertatem: primo, quia minuit radicem ejus, quæ est advertentia rationis: secundo, quia facit ad objectum apparens pulchrius, vehementius moveat, et consequenter minuat indifferentiam voluntatis.

9. Dices: ergo etiam concupiscentia consequens minuit libertatem, quia etiam inclinat voluntatem ad unam partem magis, quam ad aliam, et ita minuit indifferentiam. Respondetur, formaliter loquendo de concupiscentia consequente, negando consequentiam, quia illa non inclinat voluntatem, sed supponit jam determinatam ex sua libertate. Unde addo præterea, etiam considerando hanc concupiscentiam ut antecedentem respectu ulterioris effectus non minuere liberum saltem moraliter, et in ordine ad minuendam bonitatem, vel malitiam actionis, quia licet illa concupiscentia, ut sic, revera inclinet ad illum effectum quem causat, et in sensu composito (ut sic dicam) minuat formaliter libertatem, tamen totum hoc procedit ex libertate ipsius voluntatis, a qua manat hæc eadem concupiscentia: determinatio autem quæ oritur ex suppositione libera simpliciter, nec tollit, nec minuit libertatem, ut iterum dicam.

10. Dicendum tertio: concupiscentia antecedens auget voluntarium intrinsece, seu intensive, quamvis minuat aliquo modo perfectionem ejus quodammodo extrinsecam. Hæc posterior pars constat ex præcedenti conclusione, nam libertas quando actus et objectum est capax illius, ad perfectionem *voluntarii* pertinet; si ergo hæc concupiscentia minuit libertatem, necesse est ut aliquo modo minuat perfectionem *voluntarii*: quod magis declarabitur in solutione argumentorum. Prior vero pars conclusionis est sine dubio D. Thomæ, 1, 2, q. 6, art. 7, et ita eam docent communiter discipuli ejus. Probatur primo, quia hæc concupiscentia causat *voluntarium*: ergo potest etiam augere. Antecedens patet: nam ideo hæc concupiscentia vocatur antecedens, quia movet et inclinat voluntatem ad volendum: et ita est aliquo modo causa actus voluntatis, et consequenter ipsius *voluntarii*, quia voluntatis actus intrinsece per se ipsum voluntarius est. Prima vero consequentia probatur, quia si concupiscentia causat *voluntarium*: ergo vehementior concupiscentia augere illud poterit, quia est eadem ratio et proportio. Unde argumentor secundo, nam, cæteris paribus, hæc concupiscentia est causa, ut voluntas majori conatu, et intensiori affectu velit, ut experien-

tia docet, et ratione facta probari facile potest: sed ubi est intensior voluntatis motus, est magis de *voluntario* intrinsece et entitative, quia totus ille actus, et quilibet gradus ejus per se ipsum voluntarius est: ergo constituit formaliter voluntatem magis volentem objectum, seu actionem externam, et ipsam interiorem inclinationem a se elicitam, seu (quod idem est) constituit illam volentem majori impetu, et ipsum etiam majorem et impetum a se elicitum: hoc autem est magis voluntarie ferri intensive. Tertio declaratur exemplo naturalis impetus, nam si ille intendatur, ut, verbi gratia, si gravitas intensior fiat, cæteris paribus, erit motus magis naturalis, qui ex majori impetu naturæ procedit: ergo similiter.

11. *Ad argumenta in n.* 2.—Ad argumenta primæ sententiæ fere ex dictis respondendum est, nam prima ratio de diminutione peccati, solum probat diminutionem libertatis: et ita exposuimus D. Thomam ibi citatum. Ad 2, *de Diminutione cognitionis*, responderi potest primo id esse per accidens, non est enim necesse ut hæc concupiscentia minuat cognitionem, quia ea non obstante potest voluntas pro sua libertate applicare intellectum ut omnia necessaria consideret: unde si non faciat, et ea ratione minuatur cognitio ad voluntarium, ea diminutio non erit tribuenda concupiscentiæ, sed pertinebit ad ignorantiam, ad quam inconsideratio reducitur.

12. Sed hæc responsio recte quidem ostendit concupiscentiam non esse causam necessariam hujusmodi inadvertentiæ: verumtamen etiam non est necessaria ipsius *voluntarii*, quia non infert voluntati necessitatem: at vero sicut est causa inducens aliquo modo ad volendum, ita etiam est causa inducens ad non considerandum ea quæ sibi obstare possunt, imo non aliter videtur inducere voluntatem, nisi media cognitione eorum quæ voluntatem excitare possunt: ergo eadem est ratio de ipso voluntario, et de consideratione intellectus: utrumque ergo æque tribuendum est concupiscentiæ. Unde D. Thomas, 1, 2, q. 6, a. 7, ad 3, absolute concedit concupiscentiam minuere cognitionem quoad actualem considerationem in particulari agibili, negat vero propterea minuere *voluntarium*, quia illamet inconsideratio voluntaria est, posset enim voluntas non obstante passione illam impedire. Sed adhuc replicari potest, quia interdum potest tanta esse inconsideratio, ut sit mere naturalis et involuntaria. Deinde etiam quando est voluntaria, est minus voluntaria, quam si non esset ex passione: ergo licet non omnino excuset, quia voluntaria est, tamen minuet saltem culpam, seu voluntariam actionem, quia ipsamet minus voluntaria est. Tota autem hæc diminutio provenit ex concupiscentia.

13. Dici ergo potest clarius et facilius concupiscentiam ex una parte minuere cognitionem, ex alia augere, auget enim considerationem illius boni in quod ipsa fertur: minuit vero aliorum bonorum, vel malorum considerationem, et prius augmentum confert ad augmentum voluntatis, quia hoc nascitur ex bono cognito, et consistit in positiva tendentia ad illud. Posterior vero diminutio cognitionis minuit rationem *liberi*, quia radix libertatis est indifferentia et amplitudo cognitionis, unde etiam fit ut minuatur illa perfectio voluntarii, quæ sumitur ex parte rationis potentis considerare et ponderare rationem bonitatis, quæ voluntati proponitur; fit etiam hinc ut in illo objecto sic volito multæ rationes sint minus voluntariæ, et solum indirecte volitæ, ut quando quis ex passione iræ magno affectu voluntatis inimicum occidit, licet vindicta ipsa magis voluntaria sit, tamen offensio divina, quæ ibi includitur, item periculum propriæ vitæ cui homo se exponit, minus voluntaria et solum in alio volita sunt, quia passio fecit attentius considerare utilitatem, seu bonitatem vindictæ, occultavit autem cætera: et ita etiam ex hac parte minuitur perfectio *voluntarii*. Et hoc modo posset etiam exponit D. Thomas supra citatus, dicens concupiscentiam minuere peccatum, quia minuit *voluntarium*: facit etiam ut ipsa ratio peccati, quæ in offensione Dei consistit, minus considerata minusque voluntaria sit.

14. *Absolvitur responsio ultima rationis in n.* 2. — Ad 3, de principio extrinseco, seu ad 2 partem minoris, quæ in fine illius numeri 2, probabatur, respondetur concupiscentiam non omnino movere per modum extrinseci principii, quia movet medio objecto, et sic attrahit ipsum principium intrinsecum ut sese vehementius moveat, sicut etiam qui movet per consilium, vel per preces non dicetur movere extrinsece quasi vim inferendo, sed inducere mediis principiis intrinsecis, id est, intellectu, et voluntate, et ideo ex hoc capite nihil minuitur *voluntarium*. Quamvis dici posset minui liberum, quia illa inductio libera non est, et aliquo modo indifferentiam minuit.

15. *Unum consectarium ex dictis.*—Ex dictis de concupiscentia sensibili facile intelligi potest primo quid dicendum sit de effectu, seu

desiderio ipsius voluntatis: potest enim unius rei effectus ex alio causari, atque ita potest sine dubio concupiscentia voluntatis circa unum objectum augere voluntarium circa alterum: sic enim ex amore filiorum, aut honoris, aut Dei aliquis voluntarie aggreditur pericula, quæ voluntas tanto erit ferventior, quanto ille effectus fuerit major. Est tamen in hoc consideranda differentia in *voluntarium* et *liberum*, nam hic affectus licet augeat *voluntarium*, non tamen minuit *liberum*, per se ac moraliter loquendo in ordine ad bonitatem et malitiam, et alios effectus morales. Et ratio est, quia hic effectus qui est antecedens respectu alterius, ipsemet est perfecte voluntarius et liber: et ideo quamvis illo supposito minori libertate, vel interdum etiam necessario sequatur alter effectus, ut ex intentione finis sequitur electio medii, tamen quia illa suppositio libera est, ideo nec tollit, nec minuit libertatem, sicut dicebamus supra n. 6, de concupiscentia consequente quatenus respectu alterius effectus est antecedens.

16. *Alterum consectarium.* — Secundo ex principiis positis definienda est etiam alia quæstio, scilicet utrum consuetudo, vel habitus augeat *voluntarium*, aut *liberum*, vel minuat: ex quo pendet, an augeat culpam, seu meritum. Dicendum est enim ex consuetudine, et habitu per illam acquisito fieri ut voluntas majori promptitudine feratur, quia majori facilitate et delectatione operatur ex habitu, quam sine illo, cæteris paribus: at vero majori conatu operamur ea, quæ facilius et jucundius efficimus: sic ergo habitus auget *voluntarium*, quia ut supra dixi, augmentum voluntarii in hoc consistit quod voluntas majori impetu feratur. At vero de *libero* dicendum, sicut paulo ante dicebamus de affectu voluntatis, seu de concupiscentiæ consequenti, quod habitus quidem per se ac formaliter, seu facta suppositione minuit libertatem, quia inclinando magis voluntatem ad alteram partem minuit indifferentiam ejus: tamen moraliter et in ordine ad effectus morales non censetur minuere quamdiu illa consuetudo libera ac voluntaria est, propter eamdem rationem, quia dispositio libera, ut sic, non minuit liberum. Unde fit probabile, si consuetudo, et habitus fiant involuntaria per actum contrarium efficacem quantum est ex parte hominis, quem pœnitet se acquisivisse talem consuetudinem, vel habitum, et proponit facere quantum in se est ad vincendum illum, tunc, inquam, est valde probabile consuetudinem minuere libertatem et consequenter culpam, quia talis consuetudo versa est quodammodo in naturam, et jam non est in potestate hominis tam cito vincere illam, et alioqui est jam involuntaria, et ideo non reputatur tanquam suppositio libera, sed necessaria, de quo latius in materia de peccatis.

17. *Tertium consectarium.* — Tertio, ex iisdem principiis definiendum est, utrum gratia augeat, vel minuat *voluntarium*, aut *liberum*. Dicendum enim est, per se loquendo augere *voluntarium*, quia movet et inclinat voluntatem ad volendum; et quamvis gratia soleat dici principium extrinsecum, tamen, per se loquendo, movet aut ex parte objecti trahendo voluntatem multo suavius quam concupiscentia soleat trahere, ut eleganter prosequitur Augustinus, tract. 26, in Joan. Vel ex parte potentiæ per habitum in illa infusum, aut motionem vitalem ejus, et ab illa intime procedentem. At vero *de libero* fieri potest ut gratia interdum illud minuat, inclinando magis voluntatem ad alteram partem: tamen non semper est necessarium, nam in hoc differt multum inter gratiam et concupiscentiam, nam concupiscentia movet ad unam sub aliqua ratione occultando, seu minuendo cognitionem ejusdem objecti, et sub aliis rationibus: at vero gratia, per se loquendo illuminat, et ostendit in objecto omnem rationem boni et mali, quæ in illo considerari potest, et inclinat ad prosequendum illud sub perfectissima et suprema ratione boni, quam facit ponderare ac æstimare prout digna est: atque ita ex vi gratiæ non est necesse ut minuatur libertas, quamvis, ut dixi, aliquando minui possit. An vero omnino tollatur interdum, non pertinet ad hunc locum.

SECTIO IV.

Utrum concupiscentia causet aliquo modo involuntarium.

1. *Multorum sententia negativa.* — Auctores sicut affirmant metum causare *involuntarium*, ita id negant de concupiscentia: unde sine dubio intelligunt non causare *involuntarium*, etiam secundum quid, atque adeo ea quæ ex concupiscentia fiunt, non esse mixta ex *voluntario et involuntario*, ut sunt ea quæ fiunt ex metu, sed esse simpliciter ac pure voluntaria. Hæc est mens D. Thomæ in his articulis, nam ideo valde diverso modo loquitur de concupiscentia et metu: et est plane mens Aristotelis 2, Ethicor., cap. 1, ubi cum dixisset, quæ ex metu fiunt, esse aliquo modo involuntaria,

subdit : *Quod si quis ideo jucunda, et bona violenta esse dixerit, quod et extra sunt, et compellunt omnia, erit ejus sententia violenta, horum enim gratia omnes omnia agunt, et sane qui violenti invitique agunt, hi cum dolore : qui autem ob jucundum, hi voluntarie operantur : est autem ridiculum externa quempiam accusare, et non potius se ipsum, qui ab hujusmodi rebus facile capitur :* constat autem idem esse operari ob jucundum et concupiscentiam : unde infra expresse dicit ea quæ fiunt per iram, aut cupiditatem, non recte dici fieri invite. Et hanc sententiam transcripsit Gregorius Nyssenus 5, Philosoph., cap. 1 et 3, et Damascenus 2, de s. d. cap. 24, et omnes philosophi morales in hoc conveniunt, et experientia ipsa idem persuadere videtur, nam qui passione fertur, non operatur cum repugnantia appetitus. Item hac ratione : quæ fiunt per preces, vel per beneficia, non censentur ullo modo fieri involuntarie, et ideo licitum est per benevolentiam invitare infidelem ad fidem, non autem per metum : et eadem ratione contractus precibus impetratus, dummodo non includat actionem, aut comminationem implicitam, semper est validus, et non censetur ullo modo involuntarius : secus vero est in contractu facto ex metu. Denique signa involuntarii supra posita, sect. 2, num. 1, non inveniuntur in iis, quæ fiunt ex concupiscentia, ut Aristoteles, citatis verbis, indicavit, quia nec causant tristitiam quamdiu concupiscentia durat, neque censentur amabilia solum in casu propter aliud, sed per se, et propter bonitatem suam.

2. *Prima difficultas contra præcedentem sententiam.* — In contrarium autem, est valde difficile assignare in hoc differentiam inter concupiscentiam et metum. Et primam rationem difficultatis tetigit D. Thomas 1, 2, q. 6, art. 7, ad 1, quia sicut concupiscentia est quædam passio inclinans voluntatem, ita et metus. Respondet D. Thomas, non esse parem rationem, quia concupiscentia est de bono, timor autem de malo. Sed non videtur hoc ad modum conferre, quia tam voluntaria est fuga mali, sicut persecutio boni, quia sunt ejusdem rationis et proportiones, nam sicut bonum est consonum voluntati, et ideo inclinatio in illud est voluntaria, ita e contrario malum est dissonum, et ideo fuga illius est æque voluntaria. Vel igitur considerantur hi effectus in ordine ad propria et immediata objecta, et sic, tam voluntarius est unus, sicut alius, quia unus est persecutio boni, alter vero fuga mali : vel considerantur in ordine ad effectus qui ex eis proveniunt : et hoc etiam modo non potest esse diversitas, quia si causa est æque voluntaria, etiam effectus, per se loquendo. Quod si interdum contingit in his quæ fiunt ex metu conjungi *involuntarium* aliquod, non ex metu, sed aliunde, ut supra dictum est, etiam potest contingere ut ea quæ fiunt ex concupiscentia, sint aliquo modo involuntaria secundum quid, non ex concupiscentia, sed aliunde : nam sicut ex timore unius mali majoris amplectimur aliud minus, quod est involuntarium, ita et ex concupiscentia unius boni deserimus aliud, quod etiam est involuntarium.

3. *Secunda difficultas.* — Unde oritur secunda ratio dubitandi, quam D. Thomas attigit argum. 2, quia sicut per timorem aliquis agit quod nolebat, ita etiam contingit operari ex concupiscentia, et respondet metum non mutare omnino voluntatem, sed relinquere illam affectam ad prius objectum secundum se consideratum : concupiscentiam vero mutare affectum, atque ita efficere ut jam non sit involuntarium quod antea erat : quæ responsio videtur difficilis, quia gratis hoc dicitur : utrumque enim experimur contingere in utroque affectu, interdum enim metus affectum mutat, ut patet de metu inferni, vel mortis : atque etiam interdum concupiscentia non omnino mutat affectum, sed trahit voluntatem repugnantem per aliquem simplicem affectum: sic enim interdum aliquis qui amat honestatem, vel habet habitum honeste operandi, concupiscentiam vincit, retinens simplicem affectum ad honestatem : ergo nulla est data differentia. Tandem augetur difficultas, quia supra dictum est metum directe causare *voluntarium simpliciter* contra aliquid *involuntarium secundum quid* unde etiam fit ut possit augere *voluntarium simpliciter,* ut si metus ipse major sit, vel si addatur aliis motivis: quæ voluntatem movebant ad volendum : ergo in hoc æquiparatur metus concupiscentiæ. Aliunde vero etiam concupiscentia causat *voluntarium* repugnans *involuntario secundum quid*, ut, verbi gratia, cum quis ex appetitu honoris occidit filium contra affectum quem habet erga illum : et ratio est, quia interdum unum bonum repugnat alteri bono, et potest homo esse affectus ad utrumque, unum simpliciter, et aliud secundum quid : et confirmatur ultimo, quia neuter istorum affectuum causat fere *involuntarium,* nisi quatenus juvatur ab altero, vel ab eo fundatur, nam metus mortis causat projectionem mercium, quæ involuntaria est ratione concupiscentiæ divitiarum, et e con-

trario concupiscentia divitiarum aggredi facit periculum mortis, quod involuntarium est ex timore mortis, in quo ergo est differentia ?

4. Etiamsi non sit facile hanc differentiam declarare, tamen dubitari non potest quin magna sit : ipsa enim experientia docemur amore et beneficiis inclinari homines ut facile et sponte operentur, timore autem et metu potius retrahi, seu obdurari, vel saltem non ita spontanee operari. Radix autem differentiæ videtur in objectis istorum affectuum, nam objectum concupiscentiæ cum sit bonum, de se et ex vi sua est consentaneum voluntati, et nullam vim, aut necessitatem ei infert quantum in se est : at vero objectum metus cum sit malum, de se est dissonum voluntati, et potest necessitatem quamdam inferre, ut contingit præcipue in omni metu extrinsece illato. Unde fit, ut licet ex suppositione talis mali fuga illius voluntaria sit, tamen simpliciter et malum ipsum sit involuntarium, et consequenter fuga ejus, quia nollet homo constitui in ea necessitate ut sibi esset necessarium fugere, vel timere malum, et ita hoc *involuntarium* est quasi intrinsece annexum timori : quod non ita reperitur in concupiscentia.

5. *Concluditur resolutio hujus sectionis.* — Ex quo tandem fit, ut moraliter ac regulariter loquendo, et concupiscentia nec secum afferat, nec admittat *involuntarium* aliquod : quamvis enim non repugnet aliquo modo misceri hujusmodi *involuntarium* in his quæ ex concupiscentia fiunt, ut probant objectiones factæ, in num. 2 et 3, tamen hoc est valde per accidens et extrinsecum, et non habet fundamentum in ipsa concupiscentia, quæ quantum est ex se, prorsus est voluntaria, et ideo intimo quodam modo afficit voluntatem, et spontanee inducit mutationem in illum. At vero ea quæ fiunt ex metu, regulariter loquendo, ac moraliter, quantum est ex vi metus, habent adjunctum illud voluntarium fundatum aliquo modo in ipso metu, et in necessitate quæ ab intrinseco inducit malum illud quod timetur, et est veluti fundamentum et ratio totius motionis voluntatis, et ideo hæc etiam motio est magis ab intrinseco, quam illa, ac propterea magis involuntaria.

DISPUTATIO IV.

DE IGNORANTIA, UTRUM SIT CAUSA VOLUNTARII, VEL INVOLUNTARII.

Tractatio de ignorantia triplex. — De ignorantia triplex est consideratio, prima ut esse potest quoddam speciale peccatum : secunda ut est circumstantia plurium peccatorum : et constituit quemdam peccandi modum distinctum a modo peccandi ex malitia, vel ex passione : tertia est ut causat voluntarium, vel involuntarium. Prima proprie pertinet ad materiam de fide, in qua docetur quid homo, per se loquendo, scire teneatur : peccatum enim ignorantiæ speciale est oppositum illi obligationi sciendi. Secunda spectat ad materiam de peccatis. Tertia est propria hujus loci, et diligenter tractanda, quoniam est cæterarum fundamentum.

SECTIO I.

Utrum recte dividatur ignorantia in antecedentem, concomitantem, et consequentem, et quo sensu.

1. *Hæc divisio ignorantiæ potissima est.* — Multæ solent tradi ignorantiæ divisiones : de quibus legi potest Almainus, tract. 1, Moral., cap. 2, et latius Castro 2. de Leg. pœnal., cap. 14, et Corduba in Quæstionario, lib. 2, q. 1, et disp. 4, de Censuris, sect. 8, aliqua attigimus de his divisionibus. Sed quæ hic proponitur a D. Thoma est propria hujus loci, et quæ majori explicatione indiget : reliquas vero postea breviter attingam. Ut autem difficultas hujus divisionis recte intelligatur, advertendum est voces illas *antecedens, concomitans*, et *consequens* esse respectivas, ut patet ex ipsis vocibus. Unde duo explicare oportet : primum respectu cujus dicantur antecedere, vel consequi : secundo in quo sit hæc antecessio vel concomitantia.

2. *Arguitur primo contra ipsam divisionem.* — Ratio difficultatis circa priorem partem est, quia vel fit comparatio ad actum voluntatis, seu effectum ejus, qui ex ignorantia, vel cum ignorantia fit ; aut fit comparatio ad voluntatem directam vel indirectam ignorandi, quia illa relatio non potest fieri ad alium terminum quantum spectat ad præsentem materiam moralem : sed si comparatio fiat ad voluntarium effectum ex, vel cum ignorantia factum, sic nulla invenitur ignorantia consequens, quia neque tempore, neque causalitate consequitur talem actum, ut statim dicam. Si vero relatio est ad voluntatem ipsius ignorantiæ, sic nulla est ignorantia concomitans, quia omnis ignorantia vel cadit sub voluntatem directe vel indirecte, et sic est consequens : vel non cadit sub voluntatem ipsius : non ergo potest dari medium, cum illa duo membra contradic-

torie opponantur : ergo non potest intelligi illa trimembris divisio, nisi per comparationem ad diversa.

3. *Arguitur secundo.* — Deinde augetur difficultas explicando alteram partem, scilicet qualis sit habitudo quæ per hos terminos significatur : duplex enim tantum ad rem præsentem intelligi potest : altera est durationis, altera causalitatis. Prior nihil videtur spectare ad præsens institutum, nam in hoc sensu omnis ignorantia, quæ potest aliquid conferre ad *voluntarium* et *involuntarium*, oportet ut secundum durationem comitetur actum qui voluntarius, vel involuntarius dicitur ratione ignorantiæ, nam si in eo instanti in quo fit actus, non fit ignorantia, erit cognitio : ergo non fiet actus cum ignorantia, vel ex ignorantia : necesse est ergo ut sint simul duratione : quod vero ignorantia duratione antecedat, vel sequatur, est impertinens per se loquendo, nam si finito actu ignoranter facto, statim in eodem instanti tolleretur ignorantia, nihilominus fuisset actus voluntarius, vel involuntarius : quia hoc non pendet ex futura scientia, sed ex præsenti. Et idem est proportionaliter, si illa ignorantia non antecessisset duratione, dummodo in instanti in quo fit actio, sit eadem inconsideratio, seu inadvertentia, propter eamdem rationem, quia præsens actus regulariter per scientiam præsentem fit, non per præteritam, nisi quatenus aliquo modo durat : in hoc ergo sensu omnis ignorantia deberet dici concomitans : si autem illis terminis significetur habitudo causalitatis, sic excludenda est ignorantia consequens, quia omnis ignorantia aut est causa actus, et sic est antecedens, aut non est causa, et ita est concomitans : nulla vero est quæ sit effectus ipsius actus ut hac ratione possit dici consequens : unde omnes qui de ignorantia consequente loquuntur, dicunt vel semper, vel frequenter esse causam actus, non vero effectum, ut cum aliquis projiciendo sagittam occidit hominem, ignorans ibi adesse propter negligentiam, illa ignorantia est consequens, et tamen est causa illius actus, qui non fieret si adesset scientia, et imputatur ad culpam propter negligentem ignorantiam; ergo non potest commode exponi hæc divisio per habitudinem causæ.

4. *Prima divisio ignorantiæ per quam incipit explicari trimembris divisio in titulo posita.* — In hac difficultate dicam prius sensum et rem intentam in hac divisione, postea reddam rationem nominum quoad fieri possit. Censeo igitur illam trimembrem divisionem optime explicari per duas bimembres, prima est quod ignorantia alia est causa actus ex ignorantia facti, alia vero non est causa, sed solum concomitans illum : ad quam divisionem possunt accommodari verba Aristotelis 3, Ethic., cap. 1, et Nyssenus, l. 5, Philosophiæ, cap, 2, dicentium quædam fieri ex ignorantia, alia cum ignorantia, et *de prioribus* (inquiunt) *tristamur postea cum advenit scientia, de posterioribus vero postea lætamur.* Est autem advertendum ignorantiam non posse per se neque directe esse causam actionis voluntariæ. Nam cum de ratione voluntarii sit ut ex cognitione procedat potius ignorantia quantum est de se impedit actum voluntatis, et saltem tollit voluntarium directum, ut supra dixi : solum ergo dici potest causa actus tanquam removens prohibens, quia scilicet tollit scientiam, quæ si adesset, non fieret actus. Unde e contrario illa ignorantia non dicitur esse causa actus, sed comitari illum, quando non tollit scientiam impedituram actum, quia nimirum si homo haberet cognitionem, non operaretur illum actum.

5. Sed statim occurrit difficultas circa hanc explicationem, quæ est Aristotelis et omnium, nam per illam conditionalem scientiam de futuro non potest explicari recte præsens causalitas ignorantiæ, tum quia illæ conditionales sunt valde incertæ, et pendent ex libertate voluntatis, quæ in utramque partem facile mutari potest, tum etiam, quia ut præsens actus imputetur, vel non imputetur ad culpam, nihil refert quod homo esset, vel non esset facturus adesset scientia, quia præsens peccatum non pendet ex futuro contingenti : ergo idem est de voluntario : actus enim imputatur ad culpam quatenus voluntarius est. Deinde illud signum Aristotelis de gaudio et tristitia postea subsecutis, adveniente scientia non est sufficiens, tum propter rationem factam, quia potest mutari voluntas, tum etiam, quia potest id oriri ex aliqua objecti diversitate : nam si quis, verbi gratia, comedat carnes die prohibito, ignorans invincibiliter prohibitionem, nunc illa ignorantia est causa actus, et omnino excusat a culpa, et tamen ille postea intelligens, se comedisse carnes sine peccato, gaudere potest : illud ergo gaudium non est signum quod prior ignorantia fuerit causa actus.

6. Ad hoc breviter dicendum est D. Thomam, quæst. 3, de Malo, articulo octavo, ubi dicit doctrinam Aristotelis, et signum ab eo datum, intelligendum esse *nisi voluntas mutata sit,*

itaque non est pensanda ex futuro eventu conditionato, sed ex præsenti dispositione voluntatis, quæ interdum ita est affecta vel formaliter et actualiter, vel certe virtualiter, ratione prioris actus aliquo modo virtute durantis, ut ex vi talis actus, et dispositionis efficeret actum intercedente scientia, quem ignoranter facit, nisi aliunde magna mutatio in ea fieret, ad quod necessarium esset aliam scientiam, seu alia motiva concurrere, quæ illius affectum immutarent, quæ tamen sunt per accidens, et etiam raro eveniunt : hic autem loquimur per se et moraliter considerata tali dispositione voluntatis ex sola ignorantia, vel cognitione facti. Quando ergo voluntas est sic disposita et affecta ignorantia, quæ illi conjungitur, non censetur esse causa actus : quando vero non est illa affecta, censetur esse causa, neque oportet ut habeat formale propositum contrarium, nec virtuale ex prioribus actionibus relictum, sed satis est quod careat illo affectu.

7. *Secunda divisio ignorantiæ.* — Secunda divisio ignorantiæ est in involuntariam et voluntariam, quam magis significavit Aristoteles et Nyssenus, locis citatis, et Damascenus cum dixerunt, *aliud esse ob ignorantiam aliquid facere, aliud vero ignoranter facere :* nam primum membrum, id est, *ob ignorantiam facere,* dicunt accidere quando ignorantia omnino occupat hominem, et casu illi, obvenit, ita ut ille nullo modo sit sibi causa talis ignorantiæ : et hoc est ignorantiam esse involuntariam, non enim sumenda est his illa vox in eo rigore, in quo *involuntarium* dicitur contrarie, seu quod repugnet positivo appetitui elicito, sed sumenda est privative, seu negative, ita ut omnis ignorantia quæ nullo modo est volita nec directe, nec indirecte involuntaria dicitur. Secundum vero membrum, scilicet *ignoranter facere*, explicant prædicti auctores tunc accidere, quando homo est sibi causa suæ ignorantiæ per suam electionem, seu voluntatem directam, aut indirectam ut infra exponam. Atque ita facile constat hæc divisio, quæ cadere potest in membra præcedentis divisionis, nam ignorantia, quæ est causa actionis, potest esse voluntaria, et hanc sine dubio vocavit Aristoteles ignorantiam antecedentem : aliquando vero potest esse involuntaria, et hanc vocavit consequentem. Atque eodem modo ignorantia, quæ non est causa actionis, potest voluntaria et involuntaria esse, quia est eadem ratio, quod apertis exemplis ostendi facile posset, ut ex dicendis patebit.

8. *Ignorantia quæ non est causa actus, videtur esse consequens.* — An vero dicenda sit concomitans quocumque modo accidat, videtur esse quæstio de nomine potius, quam de re : aliquibus enim videtur hanc ignorantiam non posse dici concomitantem si voluntaria sit, sed tunc dicendam esse consequentem : et quidem Aristoteles videtur ita loqui, nam illud solum membrum dividit quod est ob ignorantiam aliquid facere in causam vel non causam actionis, et addit utramque ignorantiam facere involuntarium : at vero si ignorantia voluntaria sit etiamsi non sit causa actionis, non reddit actum simpliciter non voluntarium, ut jam dicam : ergo de ratione talis ignorantiæ est ut sit omnino involuntaria.

9. *Placet aliis dici concomitantem.* — *Judicium auctoris.*—Sed nihilominus, si rem attendamus, non video rationem differentiæ, ob quam non debeat dici *concomitans* ignorantia, quæ non est causa actionis, tam si voluntaria sit, quam si sit involuntaria, quia quando est involuntaria, licet respectu actionis sit concomitans, tamen respectu voluntatis est omnino antecedens, et similiter quando es voluntaria, licet respectu voluntatis sit consequens, tamen respectu actionis est concomitans ; ergo vel in utroque casu dicenda est concomitans, vel si in uno dicitur consequens, in alio debet dici antecedens. Et fortasse, cum res sit de modo loquendi, clarius loquerentur dicendo respectu diversorum posse hanc ignorantiam, vel concomitantem, vel antecedentem, vel consequentem appellari, nam respectu actionis semper est concomitans, respectu voluntatis interdum antecedens : interdum consequens.

10. *Explicatur jam trimembris divisio tituli.* — Atque hinc facile intelligitur sensus a divo Thoma intentus in illa trimembri divisione : voluit enim breviter in illa explicare utramque divisionem a nobis declaratam. Ratio etiam nominum facile ex dictis reddi potest, vel explicando illa membra respectu diversorum, vel certo dicendo comparationem fieri ad voluntatem absolute, sive ad ignorantiam, sive ad actionem terminatam et ignorantiam *antecedentem* dici, quæ omnino antecedit voluntatem tam ignorandi, quam operandi actionem ex ignorantia factam : ignorantiam autem *consequentem* appellari, quæ consequitur aliquam voluntatem saltem ignorandi *concomitantem* vero, quæ concomitetur aliquam voluntatem saltem ignorandi, sive antecedat voluntatem ignorandi, sive sequatur : unde constat ad quem terminum fiat comparatio, et in

qua habitudine, scilicet causalitatis, non durationis, ut recte probat ratio in principio facta num. 1.

11. *Tertia divisio ignorantiæ. — Culpabilis ignorantia quæ. — Prima notatio pro hac ignorantia. — Secunda notatio.* — Secundo ex his facile est explicare aliam divisionem ignorantiæ. Tertia ergo sit, qua dividitur ignorantia in *culpabilem* et *inculpabilem* : ut autem ignorantia culpabilis sit, duo requiruntur, unum ut sit voluntaria, quia hoc est de intrinseca ratione cujuscumque peccati : secundum ut sit prohibita, seu privans scientia præcepti, nam velle ignorare quæ quis non tenetur, non est culpa. Solum oportet advertere duobus modis posse hominem teneri ad aliquid sciendum : primo modo absolute et per se : quomodo fideles non tenentur scire res fidei, et tunc ita est ignorantia culpabilis, ut constituat propriam speciem peccati, de quo in materia de fide. Secundo modo potest homo teneri ad aliquid cognoscendum solum ex hypothesi vel in ordine ad actionem, si eam operari vult, ut qui sagittam projicit in agro, absolute non tenetur scire, nec inquirere an ibi lateat homo, vel an soleat illac frequenter transire : tamen supposito quod vult ibi sagittam mittere, tenetur hoc scire : quod si voluntarie omittat, erit culpabilis ignorantia, tamen illa culpa non est per se specialis, sed est actionis circumstantia, cum qua unam culpam constituit.

12. Illud etiam oportet in hoc membro advertere, aliud esse, ignorantiam esse culpabilem, aliud vero esse per culpam contractam, nam in hoc multi auctores decepti sunt, ut forte referam inferius. Omnis enim ignorantia quæ ex peccato nascitur, est per culpam contracta, quia culpa hominis factum est, ut ignoret : verbi gratia, si verum est hominem fide carentem, si per sua peccata non ponat obstaculum, fore a Deo illuminandum, optime dicitur ille homo propter sua peccata manere in ignorantia fidei, et carere divina illuminatione : non tamen hoc satis est ut illa ignorantia sit culpabilis, quia fieri potest ut sit omnino involuntaria, quia nunquam venit in mentem hominis cogitare de scientia illi opposita : etiam indirecte, quia licet impedimentum talis cognitionis voluntarium sit, quia est culpa, non tamen ut impedimentum, sed solum ut continetur in alio genere peccati : quod contingit quando homo prorsus ignoravit tale peccatum esse impedimentum ad illam cognitionem. Atque ex his constat duobus modis ignorantiam posse esse inculpabilem, uno modo si sit prorsus involuntaria, altero modo si sit de scientia non præcepta nec propter se, nec propter actionem proprie : tamen ad materiam moralem nihil refert ignorantia rei ullo modo præceptæ, quia illi nihil confert ad bonitatem vel malitiam actionis, et ideo semper agimus de ignorantia, quæ per se opponitur præcepto.

13. *Quarta divisio ignorantiæ. — Exponitur ignorantia affectata.* — Quarta divisio ignorantiæ est in *affectatam* et *negligentem*, quæ facile explicatur ex doctrina de voluntario directo et indirecto : utroque enim modo potest ignorantia esse voluntaria, et quando directe est volita, vocatur *affectata*, præsertim si sit in se volita, nam si sit voluntaria in alio, potest esse *crassa*, seu *supina*, ut statim dicam, nam hoc *voluntarium in alio*, inter indirecta numerari solet. Solum potest in hoc inquiri quomodo posset ignorantia esse in se directe volita : ad hoc enim necesse est ut sit in se directe cognita, quod videtur ignorantiæ repugnare, nam si quis sciret se ignorare, hoc ipso non esset ignorans : sicut si quis sciret se errare hoc ipso non erraret. Respondetur posse aliquem scire se ignorare negative, quia nescit an aliter se res habeat quam ipse existimet, vel an aliquid supersit cognoscendum de re, vel an sit ei aliqua diligentia præstanda ad acquirendam scientiam. Item sæpe satis est de hoc dubitare, et licet non semper quis velit directe ignorare, si tamen directe velit non facere diligentiam, quam putat esse necessariam, hoc satis est ad ignorantiam affectatam : oportet autem, ut existimo, ut talis voluntas non inquirendi scientiam non oriatur ex alia priori ignorantia non affectata, sed tantum indirecte voluntaria, tota siquidem ignorantia subsequens per primam radicem est mensuranda, ut si quis directe nolit in aliquo negotio diligentiam facere ad inquirendam veritatem, quia putat se in illa re esse sufficienter instructum, illa non esset ignorantia affectata si hæc alia tantum esset indirecte voluntaria, et etiam illa non esset culpabilis, si hæc esset involuntaria, seu invincibilis, et hac ratione ignorantia, quæ fuit in Paulo, cum dixit, *ignorans feci* 1, Timoth. 1, non fuit affectata, ut existimo, quamvis contrarium doceat Corduba, loc. cit., ubi alia ponit exempla minus vera ex defectu hujus regulæ, quia scilicet non consideravit quod diximus.

14. *Exponitur ignorantia negligens.* — Ignorantia *ex negligentia* proprie est illa, quæ solum est indirecte voluntaria, quæ cernitur quando homo tenetur scire, vel diligentiam facere ad sciendum, et sciens negligens est, seu

omittit facere illam diligentiam: et quia in hac negligentia, potest esse magis et minus, juxta hoc, solent distingui varii gradus hujus ignorantiæ, nam quæ oritur ex magna desidia, vel pigritia, vocatur crassa, et ad hanc revocatur etiam illa ignorantia, quæ oritur ex magna sollicitudine rerum temporalium, vel ex magno affectu ad aliquam actionem, quo modo peccant qui aliquod munus exercent, seu acceptant sine sufficienti doctrina ad illud necessaria, vel qui plura munera exercent, quibus necesse est impediri ne in singulis adhibeant diligentiam necessariam ad sciendum quæ oportet: quamvis multa ex his sunt magis voluntaria in causa seu in alio, quam proprie indirecte. At vero quando negligentia est communis, tunc ignorantia retinet commune nomen ignorantiæ culpabilis seu negligentis.

15. *Quando negligentia censeatur indirecte volita.* — Est autem difficile ad explicandum quid sit necesse, ut ignorantia, seu negligentia, quæ est causa ejus, sit indirecte voluntaria. Dicendum est præter obligationem sciendi, et potentiam inquirendi, seu adhibendi diligentiam, necessarium esse ut homo aliquo modo advertat, vel moraliter advertere possit, et quid ignoret, et ignorantiam ipsam, et diligentiam quam adhibere potest ad illam expellendam, et quod his positis non facit: nam, ut supra dixi, voluntarium indirectum requirit aliquam advertentiam et considerationem, nam sine hoc non potest homo voluntarie se applicare ad sciendum, seu inquirendum, et ita non poterit etiam voluntarie omittere: qualis tamen et quanta esse debeat hæc advertentia, et quo modo possit esse voluntaria, vel involuntaria, dicam, sect. ult. hujus disputationis, nam in hoc eadem est ratio de ignorantia, et de aliis actionibus, vel omissionibus humanis.

16. *Quinta divisio ignorantiæ.* — Quinta divisio ex dictis fere explicata manet, scilicet in ignorantiam *vincibilem* et *invincibilem*: quæ duæ voces possunt late sumi, ut significant absolutam, vel physicam potestatem, vel impotentiam hominis ad expellendam aliquam ignorantiam cujuscumque rei sit: et hoc modo solum illa ignorantia poterit dici proprie *invincibilis*, quæ humano et ordinario modo expelli non potest, qualis vix reperitur nisi in amentibus vel aliis hominibus, qui non possunt ratione uti, aut de his rebus, seu factis, quæ loco, aut tempore a nobis distant, vel similibus. Unde ignorantia vincibilis opposita invincibili in prædicto sensu, non erit idem quod ignorantia culpabilis, quia poterit esse etiam de scientia non necessaria, vel quia potest fundari in aliqua potestate quam homo non teneatur exercere ad expellendam ignorantiam, ut jam dicam. Tamen juxta communem usum illæ voces sumuntur solum juxta morale debitum sciendi, et potestatem etiam sciendi moralem et negotio, seu scientiæ proportionatam: et in hoc sensu ignorantia vincibilis coincidit cum culpabili et involuntaria.

17. *Placitum Cordubæ de ignorantia culpabili invincibili rejicitur.* — Neque enim probo quod ait Corduba esse posse aliquam ignorantiam invincibilem et culpabilem, *qualis est*, inquit, *ignorantia ebrii*, quæ jam vinci non potest, et tamen culpabilis est in ebrietate. Sed hoc non recte dicitur, quia si ignorantia est culpabilis, est voluntaria et libera: ergo necesse est, ut sit in potestate hominis illam vincere: unde in exemplo adducto, quamvis aliquis culpabiliter inebrietur, si tamen prorsus non advertit, nec moraliter advertere potuit ignorantiam inde futuram, illa non est culpabilis, licet fortasse sit ex culpa contracta, juxtra doctrinam supra datam, num. 12, si autem advertit, est quidem illa ignorantia culpabilis in sua causa, scilicet in ebrietate, et in eadem vincibilis fuit: postea vero sicut jam expelli non potest post varietatem, ita jam non est in se culpabilis nova culpa: ergo proportione servata eo modo quo est invincibilis, est inculpabilis, et e contrario sicut est culpabilis, ita et vincibilis.

18. *Quomodo juxta nonnullos, ignorantia fiat invincibilis.* — Est autem controversia inter doctores, quid necesse sit ut aliqua ignorantia sit invincibilis, nam quidam requirunt ab homine summam diligentiam, et quod homo faciat quantum in se est etiam præparando se ad gratiam, nec per aliquod peccatum impedimentum ponat divinæ illuminationi, qua posset ignorantia expelli. Ita Adrianus, quodl. 4, quæst. 1, et ex parte Castro supra, quamvis in 2 et 3 divisione aliter loqui videatur. Sed de hac re latius in materia de fide, in disp. 17, quia nec dicti auctores generaliter loquuntur, sed specialiter de ignorantia quæ est in materia fidei.

19. *Vera responsio aliorum.* — Et ideo dicendum cum communi sententia ignorantiam invincibilem illam esse, in qua homo voluntarie nihil facere omittit eorum, quæ potest et debet facere ad illam expellendam, et nihilominus eam expellere non potest. Ita divus Thomas 1, 2, q. 76, Alensis, 2 p., q. 29,

et alii in 2, dist. 22. Sed quod ad potestatem attinet, intelligendum est non solum de potestate remota, sed aliquo modo proxima, id est, quod juxta capacitatem hominis, et consideratis circumstantiis, et notitia quam habet, possit se applicare ad eam diligentiam adhibendam, quia licet illa diligentia in se sit possibilis, tamen si in mentem hominis nunquam venit de illa cogitare, aut de aliqua re, quæ moraliter posset ad illam excitare, vel certe si eodem modo nunquam intellexit illud esse medium accommodatum ad scientiam acquirendam, non potest dici talis diligentia moraliter esse in hominis potestate. Atque eodem modo circa obligationem oportet advertere, non satis esse, hominem teneri ad aliquid faciendum, quod si faceret, non ignoraret, sed oportet ut teneatur id facere ad scientiam acquirendam, nam alia obligatio est quasi extrinseca, et per accidens : atque eodem modo necessarium est, ut modo non excusetur a tali obligatione propter aliquam aliam causam rationabilem; nam quoad rem moralem, perinde est excusari et non teneri.

20. *Unus modus ignorantiæ invincibilis.* — *Alter modus.* — Unde concluditur, dupliciter posse ignorantiam esse invincibilem : primo modo, quia nunquam venit in mentem hominis se teneri ad id sciendum vel inquirendum, vel ad utendum tali medio, seu tali diligentia ad acquirendam scientiam, ut, verbi gratia, ad non furandum, ne ponat impedimentum divinæ illustrationi, quia hujusmodi dispositio reddit hominem impotentem ad faciendam diligentiam, et hæc propriissime est ignorantia invincibilis. Secundo modo est quando homo dubitans se ignorare, facit moralem diligentiam rei et negotio accommodatam, et nihilominus non potuit illam ignorantiam expellere, et illa dicitur ab aliquibus ignorantia *probabilis,* quia jam ille homo probabili fide in illa durat, et ideo excusat majorem diligentiam adhibere, licet fortasse posset. Quanta vero esse debeat hujusmodi diligentia ut sit *probabilis,* non potest una regula definiri, sed prudentia opus est juxta materiæ qualitatem. Unde tandem fit ignorantiam vincibilem duo illa requirere, quæ de voluntario indirecto supradicta sunt, se quod possit et debeat prædicto modo scire seu inquirere, et non faciat, nec diligentiam adhibeat, quam si omnino omittat, talis ignorantia est propriissime vincibilis, et coincidit cum *crassa,* vel *supina,* vel *affectata :* si vero adhibeat aliquam diligentiam, non vero sufficientem, dici solet ignorantia *improbabilis.*

21. *Sexta divisio ignorantiæ.* — Ad explicandam autem hanc quintam divisionem, oportet advertere sextam, quam Aristoteles tetigit 3 Ethic., cap. 1, et de qua est titulus in jure civili *ff. de Juris et facti ignorantia.* Est ergo alia ignorantia *juris,* alia *facti.* Sub *jure* comprehenditur jus divinum, naturale, et positivum, aut jus humanum, ac denique omne superioris præceptum : sub *facto* autem comprehenditur vel tota actio vel circumstantia ejus, vel effectus, qui ex illa postea sequitur : et utrumque horum, scilicet et *jus,* et *factum* potest invincibiliter, et vincibiliter ignorari : licet de singulis fere soleant moveri quæstiones. Utrum jus naturale, divinum, positivum vel humanum possit invincibiliter ignorari. Sed non sunt hujus loci, viderique possunt dicta in materia de Legibus : generatim tamen loquendo non dubito quin in omnia hæc membra possit cadere ignorantia invincibilis, quamvis facilius in jure positivo divino, quam naturali, quia hoc habet cum homine magis intrinsecam connexionem. Unde inter naturalia quædam sunt, quæ minus possunt ignorari sine culpa, quia sunt lumine naturæ notiora, et forte aliqua sunt tam per se nota, ut nullo modo possint invincibiliter ignorari, ut sunt principia universaliora, ut *bonum est faciendum, turpe vitandum,* et aliqua etiam immediata, ut *nemini est facienda injuria :* atque eadem ratione facilius potest ignorari jus humanum, quam divinum, et factum, quam jus : quia est magis contingens et mutabile, et in ipso facto facilius ignorantur extrinsecæ circumstantiæ, quam intrinsecæ, et quæ sunt per se connexæ cum ipso opere : et juxta hæc diversa capita judicandum est de diligentia, quæ sufficiat ad reddendam ignorantiam *invincibilem,* seu *probabilem.*

22. *Septima divisio.*—Septimo addi potest divisio tacta ab Aristotele, nam alia est ignorantia, quæ absolute opponitur scientiæ et cognitioni, in quam proprie nomen *ignorantiæ* convenit : alia vero est, quæ solum privat actuali advertentia, seu memoria, quæ magis proprie dicitur *inconsideratio,* seu *oblivio,* et vocari solet *ignorantia actualis,* et ad utramque fere possunt accommodari fere omnia dicta, et de utraque dicemus duabus sectionibus sequentibus.

23. *Octava divisio.*—Ultimo non est omittenda divisio dialectica ignorantiæ, in ignorantiam *negationis,* et *pravæ dispositionis.* Circa quam, quod ad rem moralem spectat, solum est advertendum ignorantiam *negationis*

non esse quamcumque negationem scientiæ, quæ potius *nescientia* dicitur, neque quamcumque privationem physicam, sed moralem, ita ut sit carentia scientiæ moraliter debitæ, tamen sine errore, vel cognitione contraria, nam quando hæc adjungitur, illa dicitur ignorantia *pravæ dispositionis* : vocatur autem *prava* non moraliter, seu culpabiliter, sed quia est mala affectio, seu dispositio hominis, quæ si sit voluntaria, pertinebit ad malum culpæ : si autem involuntaria, tantum ad malum pœnæ. Est autem considerandum hanc ignorantiam *pravæ dispositionis* coincidere cum conscientia erronea, in qua intercedit positiva cognitio, seu existimatio, et ex hac parte potest movere directe voluntatem, et ita non solum causare voluntarium, sed etiam interdum causare honestum actum, et suo modo concurrere ad specificationem ejus, et de illa dicendum est, tractatu sequenti, disputat. ultima : præter positivum vero includit negationem debitæ scientiæ : et quoad hoc eadem est ratio de illa, quæ de ignorantia *privativa,* quoad causandum *voluntarium,* vel *involuntarium,* de quo jam dictum est.

SECTIO II.

Utrum et quæ ignorantia causet voluntarium, vel involuntarium.

Diximus quomodo ignorantia ipsa voluntaria, vel involuntaria sit : sequitur dicendum quomodo ratione illius actio aliqua, vel omissio, vel effectus ejus voluntaria, vel involuntaria sit; et dicemus de illis tribus ignorantiis antecedenti, concomitanti, et consequenti, nam de omnibus est difficultas.

1. *Prima difficultas circa titulum quoad ignorantiam antecedentem.* — Primo de antecedenti dici solet causare *involuntarium,* in quo est duplex difficultas. Prima, quia hæc ignorantia est causa actus voluntatis : ergo causat *voluntarium.* Antecedens constat ex dictis, quia in hoc distinguitur hæc ignorantia a concomitante. Consequentia vero probatur, quia actus voluntatis per se est voluntarius : ergo qui causat illum, causat *voluntarium :* hac enim ratione probavimus supra metum et concupiscentiam causare *voluntarium* simpliciter.

2. *Secunda difficultas quoad eamdem ignorantiam.* — *Assertio contra hanc difficultatem.* —*Refellitur.*—Secunda difficultas est, quia *involuntarium* est illud, quod repugnat appetitui positivo voluntatis; sed quod fit per ignorantiam antecedentem, non est hoc modo involuntarium, quia non est necesse, ut qui propter ignorantiam comedit carnes die prohibito, tunc actu habeat displicentiam, seu simplicem affectum illi actioni contrarium : imo vix fieri potest ut illum habeat, quia supponimus in illo actu ignorare illam conditionem, quæ ab illo posset avertere voluntatem. Dices non sumi hic *voluntarium* in eo rigore, id est, contrarie, sed solum negative, seu privative, sicut supra de ignorantia involuntaria dicebamus. Unde potest hæc responsio confirmari, quia ignorantia non potest facere actum magis involuntarium, quam ipsa sit. Sed contra hoc est, quia tam Aristoteles, quam D. Thomas, et alii, hanc differentiam ponunt inter ignorantiam antecedentem et concomitantem, quia illa causat *involuntarium,* hæc vero nec *voluntarium,* nec *involuntarium,* sed *non voluntarium :* ergo necesse est ut priorem partem intelligant de *involuntario contrarie,* alias quid differret inter ignorantiam antecedentem et concomitantem?

3. *Tertia difficultas quoad ignorantiam concomitantem.*—*Confirmatur.*—Atque hinc oritur tertia difficultas de ignorantia concomitante, quia si formaliter sumatur, ut concomitans est, sicut non causat *voluntarium,* ita nec *non voluntarium :* tum quia illa ut sic, non est causa actionis : ergo nullam conditionem in eam influit : tum etiam, quia alias hæc ignorantia semper excusaret culpam, nam ut actio non imputetur ad culpam, satis est, quod non sit voluntaria, quamvis positive involuntaria non sit, nam cum de ratione culpæ sit *voluntarium,* sufficit carentia *voluntarii* ad excusandum a culpa : si vero consideretur hæc ignorantia quatenus ipsa voluntaria, aut involuntaria esse potest, non semper facit actionem non voluntariam, nam quando ipsa voluntaria est, etiam actio quæ cum illa fit reputatur voluntaria, et imputatur ad culpam. Veluti si quis occidat hostem, putans se occidere feram, non facta sufficienti diligentia ad vitandum homicidium, sine dubio ei imputatur ad culpam, etiamsi illa ignorantia concomitans sit : nam si ille esset ita virtualiter dispositus, quod si sciret ibi esse hominem, non interficeret, nihilominus propter negligentiam culparetur ut homicida : ergo non minus culpandus est, eo quod ita sit affectus, quod si sciret, libentius occideret, nam hæc dispositio non excusat, sed potius accusat. Atque idem a fortiori est, quando ignorantia concomitans est de conditione ali-

qua impertinente ad actum, ut si quis furetur die festo ignorans esse diem festum, qui non minus esset furaturus, etiamsi id sciret, nam illa ignorantia reputatur concomitans, et tamen nullo modo facit actum non voluntarium, non solum si voluntaria ipsa sit, sed etiam si sit omnino involuntaria.

4. *Quarta difficultas quoad ignorantiam consequentem.* — Ultimo esse potest difficultas de ignorantia consequenti: de qua dicitur, quod causat *voluntarium:* quod non potest esse verum de *voluntario directo,* quia aufert illius objectum: neque etiam de *voluntario indirecto* id videtur universale, quia supra dictum est, quod quamvis omissio aliqua sit voluntaria, non est necesse effectum inde secutum esse voluntarium indirecte, quia per accidens sequitur, sed ignorantia est quædam omissio: ergo licet ipsa sit voluntaria, non est necesse effectum inde secutum esse voluntarium : ut, verbi gratia, si aliquis negligenter ignoret hunc, qui petit eleemosynam esse pauperem, et ideo dat, illa ignorantia consequens est, nam est causa actus: non enim daret, si sciret esse divitem, et est voluntaria, cum non sit facta sufficiens diligentia ad expellendam illam, et tamen illa donatio non fit voluntaria, imo alter tenetur restituere quod accepit: ergo illa doctrina non est universaliter vera. Et confirmatur, nam ignorantia ebrii, qui se voluntarie inebriavit, non facit semper voluntarium homicidium subsecutum, et tamen illa est consequens: nam et est causa actus, non enim occideret, si non esset privatus usu rationis propter ebrietatem, et est voluntaria saltem in alio, id est, in ebrietate.

5. In hac re considerandum est aliud esse loqui de effectu, seu actu quem voluntas habet occasione ignorantiæ circa rem aliam cognitam, aliud vero de actu circa rem ignoratam ut ignorata est. Quod exemplo declaratur, nam qui comedit carnes die prohibito ignorans prohibitionem, duo potest intelligi operari, et velle: unum est, quod comedit carnes, quod non est ab ipso ignoratum, sed cognitum alterum est, quod transgreditur præceptum, quod est ab ipso ignoratum, et fortasse occasione hujus ignorantiæ facit illud primum. Hic non est proprie sermo de priori actu, seu effectu, sed de posteriori, tamen ut primam difficultatem dissolvamus.

6. Dicendum primo, ignorantiam posse esse causam voluntarii directe circa aliquod materiale objectum quatenus cognitum est alias. Hoc tetigit Cajetanus, 1, 2, quæst. 76, art. 1, et clarius Adrianus, quodlib. 4, et exemplo adducto declaratur: nam ille actus comedendi carnes simpliciter est voluntarius, et tamen ut sic, est causatus ab ignorantia, eo modo quo ignorantia potest causare, scilicet ut causa per accidens removens prohibens, nam si ille sciret prohibitionem, non comederet. Et hoc etiam probat difficultas prima supra tacta: atque idem procedat de ignorantia consequenti; in concomitante vero non habet locum, quia sicut non est causa actus, ita nec ejus *voluntarii.*

7. Dices: cum *voluntarium directum* per se requirat cognitionem, quomodo potest ignorantia esse causa illius? Deinde si causa hæc sit omnino involuntaria, quomodo potest esse causa effectus voluntarii? hac enim ratione omnes auctores dicunt ignorantiam antecedentem causare *involuntarium.* Ad priorem partem respondetur duo requiri ut voluntas moveatur: primum ut in objecto appareat aliqua ratio attrahens ipsam, secundum ut non appareat aliquid detinens, seu avertens ipsam. Quantum ad primum, concurrit positive cognitio ad causandum *voluntarium,* non tanquam removens prohibens, sed tanquam applicans materiam circa quam, seu causam per se moventem voluntatem: quoad secundum vero potest per se concurrere ignorantia, non quidem objecti cogniti ut cognitum est, sed alicujus conditionis ejus, quæ averteret voluntatem, et ideo non concurrit ut cognitio, sed ut removens prohibens, ut dixi. Unde patet responsio ad posteriorem partem, nam hæc ignorantia non causat hoc voluntarium, eo quod ipsa voluntaria sit, sed præcise ex hoc quod tollit impedimentum talis voluntarii, et ad hoc non est necesse, ut sit voluntaria, sicut cognitio causat *voluntarium,* etiamsi ipsa voluntaria non sit, sed mere naturalis, quia non causat ut voluntaria, sed præcise ut applicans objectum movens potentiam: et idem esse potest de habitu, et in omni alia causa actus voluntatis, quia hæ sunt veluti causæ physicæ per se, et vel per accidens actus voluntatis: quando vero auctores dicunt ignorantiam involuntariam causare *involuntarium,* intelligunt respectu conditionis ignoratæ, ut statim dicam, non respectu actionis cognitæ, et objecti directe voliti.

8. *Secunda assertio manifesta.* — Dicendum secundo. Respectu conditionis ignoratæ, omnis ignorantia causat *non voluntarium directum et in se.* Hoc est per se notum, supposito illo primo principio, quod voluntas non potest ferri in incognitum : ergo voluntas necessario efficit,

ut id quod ignoratum est, ut sic, non possit esse in se volitum : hoc autem necessarium est ad *voluntarium directum et in se.*

9. Solum posset aliquis de ignorantia affectata, nam hæc non videtur excludere hoc voluntarium directum : cum enim aliquis vult ignorare prohibitionem superioris, ut liberius operetur, tunc directe vult sic operari, et tamen operatur ex ignorantia affectata. Respondetur, aut ibi non esse *voluntarium directum,* aut eo modo quo est, non esse ex ignorantia ulla, sed supponere cognitionem, illa enim non vult absolute efficere illam operationem, quatenus continet transgressionem præcepti, quia revera non scit esse tale præceptum, nec hujusmodi transgressionem : sicut qui directe vult ignorare, quid Ecclesia sentiat, vel definierit de aliqua propositione, ut liberius opinari possit, non vult directe sentire et opinari contra illam, quia revera ignorat esse contra illam : imo ideo vult hoc ignorare ut non cogatur a sua sententia discedere. Propter quod multi probabiliter existimant talem ignorantiam affectatam excusare a formali peccato hæresis, quamvis non excuset a culpabili errore : qui ergo ita vult ignorare, directe vult operationem illam, cujus prohibitionem ignorare vult, et ad summum vult etiam exponere se periculo transgrediendi legem, seu sic operari, etiam si contingat id esse prohibitum, et respectu hujus voluntarii directi non habet ignorantiam, nam satis cognoscit esse possibile et contingens illud esse prohibitum.

10. *Tertia assertio.*—Dicendum tertio. Ignorantia antecedens causat simpliciter *involuntarium* respectu actus, vel effectus quatenus ignoratus est. Si in hac conclusione *involuntarium* sumatur negative, seu privative, est res certissima, et indubitata etiam in fide : constat enim hujusmodi ignorantiam excusare culpam, ut patet de Jacob accedente ad Liam antequam esse uxor sua, qui in eo actu nihil peccavit ratione ignorantiæ, non autem excusat culpa, nisi quia tollit voluntarium : ratio a priori est clara, illa enim conditio ignorata non est directe voluntaria in se, ut patet ex conclusione præcedenti, neque etiam est voluntaria indirecte, seu in alio, quia nullo modo est prævisa, sed invincibiliter ignorata, ut supponitur. Item quia causa ejus, quæ est ignorantia, est prorsus involuntaria : ergo ex nullo principio potest ille actus ut sic, esse voluntarius. Si autem in conclusione involuntarium sumatur contrarie, sic est conclusio incerta propter secundam difficultatem, n. 2, tactam, quam melius expediemus simul cum sequenti conclusione.

11. *Quarta assertio bipartita.*—Dicendum quarto. Ignorantia concomitans, si sit omnino involuntaria, facit actum ignoratum omnino involuntarium *privative,* quamvis non *contrarie.* Ita Almainus, tract. 1, Moral., cap. 4, licet sine causa existimet hoc esse contra D. Thomam, nunquam enim hoc aperte negavit, nam potius de omni ignorantia concomitante videtur affirmare, quod causet non voluntarium, de quo postea. Alii vero auctores in 2, distinctione 22, præsertim Gabriel, quæst. 2, et Marsilius, quæst. 15, art. 2, Adrianus, quodlib. 4, videntur huic conclusioni contradicere, quia sentiunt hanc ignorantiam concomitantem non excusare a culpa, quantumvis involuntaria sit : tamen illi videntur loqui de quadam ignorantia, quam ego potius *impertinentem* vocarem ad rem moralem, quam concomitantem, et adhuc de illa non recte loquuntur, ut dicam.

12. *Probatur hæc assertio quoad primam partem.*—Probatur ergo conclusio eodem modo, quo præcedens, quia talis ignorantia excusat a culpa : ergo tollit voluntarium. Antecedens probatur, quia qui sic ignorat, licet alias habeat paratam voluntatem ad ita operandum si sciret, tamen hic et nunc non operatur ex illa voluntate, et alias facit sufficientem diligentiam ne sequatur talis effectus, vel certe prorsus ignorat talem actum esse prohibitum, vel aliquid simile : ergo non est unde ei imputetur ad culpam talis effectus, vel trangressio. Confirmatur et declaratur, nam si quis mittat sagittam ad occidendam feram, et facit sufficientem diligentiam ad vitandum periculum occidendi hominem, et postea occidat inimicum quem libentius occideret, si sciret ibi adesse, nihil peccat, nec est homicida : ergo non occidit voluntarie. Antecedens patet, quia si occideret amicum, non esse homicida, quia jam esset ignorantia antecedens : ergo neque occidendo inimicum. Patet consequentia, quia ratio culpæ non pendet ex re extrinseca mere casuali, quod autem contingat ibi esse amicum, vel inimicum, est mere casuale et extrinsecum.

13. Rursus hoc ita declaro, nam variis modis potest intelligi homo esse dispositus in hujusmodi eventu, primo quod illam præparationem voluntatis ad occidendum inimicum habeat solum in habitu, seu virtute ratione actuum præcedentium, tamen hic et nunc nihil cogitet de inimico, neque habeat aliquem actum voluntatis circa illum, et tunc est evi-

dens nihil peccare occidendo illum, quia actus emittendi sagittam prout hic et nunc fit, est prudenter factus et cum sufficienti diligentia, ut supponitur : ergo illa voluntas sagittandi nullam habet malitiam : ergo illud homicidium tunc non est in se directe volitum, ut per se constat : neque etiam in alio, scilicet in venatione, quia per accidens sequitur, et nullo modo est prævisum : neque etiam indirecte, quia hic et nunc non tenetur homo ille vitare hanc actionem, ne sequatur ille effectus, vel saltem excusatur ob excusabilem inadvertentiam : ergo, etc.

14. Secundo modo potest esse homo ita dispositus, ut quando emittit sagittam, actu cogitet de inimico, et habeat simplicem complacentiam, seu desiderium mortis illius, prout explicatur his verbis : Utinam ibi esset inimicus, ut illum configerem : et tunc multis videtur ille effectus voluntarius, quia est volitus ab operante. Sed, ut in superioribus diximus, in rigore aliud est esse *volitum*, aliud *voluntarium*. Ille ergo effectus in eo casu, est volitus objective per simplicem affectum et voluntatem inefficacem, non tamen per absolutam et operativam, et ideo non est voluntarius tanquam a voluntate procedens, sicut si sagitta ab alio mitteretur, et alter haberet illum affectum, utinam illa sagitta interficeret inimicum meum, peccaret quidem interno affectu homicidii, et ille effectus si fieri contingeret, esset illi objective volitus, non tamen active, et ideo non esset voluntarius, neque actio illa exterior illi imputaretur ad culpam : idem autem est quando illa duo conjunguntur in eodem, nam ille affectus interior circa mortem inimici, et actus exterior emittendi sagittam, licet unius suppositi sint, tamen unus non est active ab alio, et ille affectus non imperat hanc actionem, sed sola voluntas venandi : ergo effectus ex venatione secutus non est voluntarius ratione illius affectus simplicis : unde in illo casu ille non est homicida exterior, nec maneret irregularis si faceret (ut supponitur) sufficientem diligentiam. Confirmatur, nam si ille effectus tunc esset voluntarius ratione illius simplicis affectus, esset directe voluntarius, quia ille affectus directe terminatur ad illud objectum in se : ergo tale *voluntarium* non fundaretur in ignorantia prout nunc loquimur : constat autem non esse directe voluntarium per modum actionis, sed solum per modum objecti, in quo voluntas habet simplicem complacentiam, quare, etc.

15. Tertio tamen modo posset intelligi hujusmodi homo ita dispositus, ut non solum haberet simplicem affectum, sed etiam hunc actum : Volo emittere sagittam, si forte illic sit inimicus : et tunc sine dubio effectus videtur judicandus voluntarius, quia jam illa actio non procedit tantum ex voluntate venandi, sed etiam ex voluntate interficiendi inimicum : tunc autem vel moraliter fieri non potest, ut cum tali voluntate fiat sufficiens diligentia ad vitandum homicidium, vel si admittamus hanc fieri, dicendum est voluntatem illam non procedere ab ignorantia, sed a communi scientia, quia iste existimat casu fieri posse, ut ibi sit inimicus, non obstante præmissa diligentia, et ideo hoc nihil repugnat conclusioni positæ.

16. Dices : Si hæc ignorantia concomitans non est causa actionis, non est etiam causa effectus subsecuti ex actione : ergo quod illa sit involuntaria, nihil referre potest ut effectus etiam involuntarius sit : alioqui si ipsa esset involuntaria positive, seu contrarie, ut regulariter esse potest, etiam effectus esset positive involuntarius, quod est contra conclusionem positam. Respondetur imprimis, ut ignorantia hæc faciat effectum omnino non voluntarium, non oportere ut sit causa, sed satis esse ut tollet conditionem ad *actuale voluntarium* necessariam, qualis est cognitio, quæ per ignorantiam tollitur. Unde licet illa conditionalis aliquo modo vera sit, scilicet quod si sciret, libentius faceret, tamen hic et nunc nullam actualem voluntatem directam, aut indirectam ponit in operante, quæ sit causa illius effectus, et hoc provenit ab ignorantia, et ideo potest causare involuntarium in effectu, quamvis non causet ipsum effectum. Denique cum illa ignorantia sit invincibilis, ratione illius fit, ut voluntas emittendi sagittam possit esse prudens, et debito modo facta, et consequenter ut effectus subsecutus sit prorsus casualis, et præter voluntatem operantis. Neque est eadem ratio de *involuntario contrarie*, nam ignorantia sive sit privative, sive positive involuntaria, per se solum habet tollere cognitionem et consequenter voluntarium, tamen ex se non habet inducere affectum contrarium respectu effectus subsecuti, et ita manet simul confirmata ultima pars conclusionis.

17. *Ad secundam difficultatem, in num.* 2. — Sed urget secunda difficultas in numero 2 posita, quænam sit differentia in hoc inter ignorantiam antecedentem et concomitantem, quando utraque est involuntaria. Nam Aristoteles et D. Thomas in hoc videntur constituere, ut dixi. Respondetur primo ignorantiam con-

comitantem quatenus involuntaria est, induere aliquo modo rationem antecedentis, ut dixi, et ideo forte non esset necessarium constituere aliquam differentiam. Secundo dicitur, quamvis in actuali affectu nulla sit, tamen in virtuali et interpretativo, aliquam reperiri : nam quando in rigore ignorantia est antecedens, quia homo censetur ita affectus ut si sciret, non faceret, censetur actio non solum *privative* involuntaria, sed etiam quodammodo *positive*, quia censetur illa voluntas virtualiter habere affectum contrarium, cujus signum est tristitia postea subsecuta adveniente scientia : quando vero ignorantia est concomitans, nullum *involuntarium positive* nec actuale, nec virtuale ibi admiscetur, quia voluntas neutro modo habet affectum contrarium, et libentius esset factura si scientia adesset: cujus signum est gaudium postea subsecutum adveniente scientia.

18. *Quinta assertio bimembris.* — Ultimo dicendum, ignorantiam simpliciter voluntariam reddere actum, vel effectum subsecutum voluntarium, sive illa sit consequens, sive concomitans, in hac conclusione, præsertim quoad priorem partem, omnes conveniunt, et sumitur ex illo Augustini, 3, de lib. Arb., c. 19: *Non tibi imputatur ad culpam si invitus ignores, sed si scire neglexeris.* Ratio vero est, quia ignorantia illa est causa talis actus, seu effectus, ut dictum est de ignorantia consequenti : ergo si ipsa est voluntaria, etiam effectus erit voluntarius, saltem indirecte et in causa. Quo fit ut obiter dicam hujusmodi effectum per accidens non posse esse magis voluntarium, quam sit ipsa ignorantia : unde si illa sit tantum imperfecte voluntaria, verbi gratia, ex levi negligentia, quæ ad mortale peccatum non sufficiat: etiam effectus erit imperfecte voluntarius, et excusabitur a culpa mortali, licet non a veniali. Ratio hujus est, quia effectus non potest esse perfectior sua causa totali, ut sic : ergo si totum *voluntarium* respectu effectus sumitur ex *voluntario* causæ, scilicet ignorantiæ, non potest illud esse majus respectu ignorantiæ, quam hoc. Notarunt hoc Corduba et Castro, locis citatis, et Navarus, in Summ., capite decimo secundo, numero sexto, licet oppositum insinuet Cajetanus, 1, 2, quæst. 76, art. 4, et forte plura de hoc in tractatu de Peccatis.

19. Sed superest altera pars de ignorantia concomitante, de qua non procedit ratio facta, quia non est causa actionis, ut in 3 difficultate tactum est. Sed nihilominus etiam hæc pars est certissima, ut probant exemplum et ratio adducta in 3 difficultate, num. 3, et præterea, quia illa ignorantia non excusat tunc a culpa : ergo nec tollit voluntarium. Tandem ille tenetur expellere illam ignorantiam ad evitandum actum, et voluntarie hoc facere omittit : ergo voluntarie etiam operatur saltem indirecte. Quare nihil refert, quod hæc ignorantia non sit causa actus, et quod si adesset scientia, actus nihilominus fieret : tum quia quamvis dicamus illum actum non esse voluntarium in ignorantia tanquam in causa, erit tamen illa ignorantia conditio sufficiens ut ille actus sit voluntarius indirecte, quatenus homo tenetur et potest illum vitare et non facit, nam quod esset facturus existente scientia, non excusat illum, sed potius quodammodo magis accusat, quia illa est prava dispositio, et contraria obligationi, qua tenetur vitare actum : tum etiam quia ille effectus est voluntarius in alio actu directe voluntario, ut, verbi gratia, occisio hominis in venatione : ignorantia autem voluntaria quamvis sit concomitans, est ratio, seu conditio ut prior ille actus venandi imprudenter, seu incaute fiat, et consequenter ut in illo censeatur volitus effectus inde secutus.

20. *Expeditur tertia difficultas posita, n.* 3. —*Ad confirmationem in eodem num.* — Atque ex his satisfactum est ad tertiam difficultatem in principio positam : concedimus enim totum id quod probare intendit, ut ex hac ultima assertione, et ex præcedenti satis constat : quando ergo Aristoteles dicit ignorantiam concomitantem causare *non voluntarium*, vel certe locutus est saltem de illa ignorantia quando omnino non est voluntaria, ut supra notavi, vel locutus est præcise de illa quatenus concomitans est, nam ut sic non habet causare *voluntarium*, sed potius *non voluntarium* saltem *directum :* quod vero causet *voluntarium*, interdum id habet quatenus ipsa voluntaria est, sub qua consideratione participat rationem ignorantiæ consequentis, ut dictum est. Atque eodem modo est interpretandus D. Thomas, cum 1, 2, quæst. 76, art. 3, dicit ignorantiam concomitantem non excusare, scilicet præcise, ut concomitans est, nam ut est involuntaria, et quodammodo antecedens, excusare potest. Ad confirmationem ibi positam de ignorantia concomitante alicujus conditionis impertinentis ad actum, ut, verbi gratia, quod fiat die festo : respondetur imprimis hic non esse sermonem de ignorantia rei impertinentis ad actum moralem, quia illa etiam si sit antecedens, vel consequens, nihil etiam refert ad moralem actum. Deinde dicitur, qualiscumque

sit illa conditio ignorata, posse fieri voluntariam, vel involuntariam per ignorantiam, si cætera necessaria concurrant, ut in exemplo ibi posito de eo, qui furatur die festo, ignorans esse diem festum, si illa ignorantia sit invincibilis, etiamsi sit concomitans, faciet actum involuntarium, ut tali tempore factum. Unde si illa circumstantia posset aliquo modo aggravare culpam, excusaret hominem ab illa gravitate.

21. *Expeditur quarta difficultas, in n. 4.* — Ad quartam difficultatem uno verbo dici potest, verum esse totum id quod in ea intenditur, non tamen esse contra dicta: hæc enim ignorantia facit conditionem , seu effectum ignoratum esse voluntarium tantum indirecte et in alio, et ideo servandæ sunt regulæ de hujusmodi voluntario supra tactæ. Itaque si hæc ignorantia sit immediate causa alicujus omissionis ex qua sequitur alius effectus, considerandum est utrum ille effectus sit privativus, qui immediate sequitur ex alia privatione: et tunc ille erit voluntarius in sua causa, si sit sufficienter prævisus ; si vero effectus sit positivus, ulterius inquirendum est, an quis teneatur illum vitare, nam tunc erit voluntarius et non alius : quia si quis non tenetur vitare effectum, nihil refert, quod ignoret illum fore consequendum ex priori omissione ; imo sicut non tenetur evitare effectum, ita etiam non tenebitur vitare talem ignorantiam prout ad illam terminatur, et consequenter illa ignorantia ut sic, non erit voluntaria, neque consequens, quia neque est volita directe, ut supponitur, neque indirecte, quia non tenetur illam vitare. Si autem actus aliquis positivus sit immediate voluntarius occasione ignorantiæ, tunc effectus subsecutus non est tantum indirecte voluntarius per negationem actus, sed etiam positive voluntarius in alio. Unde oportet ut vel per se sequatur ex priori actu cum sufficienti prævisione, vel certe si per accidens sequitur, necesse est ut homo teneatur illum vitare, alioqui non censeretur volitus, sed permissus. Et ita est intelligenda communis doctrina de ignorantia consequenti.

22. *Ad primum exemplum in eodem num.*— Unde ad illud exemplum de eo, qui vult dare eleemosynam ei, qui se fingit pauperem, dicendum illam actionem dupliciter considerari posse, uno modo ut formaliter est eleemosyna, quæ terminatur ad pauperem, quia pauper est, alio modo ut est efficax ad transferendum dominium in hunc hominem quasi materialiter quatenus talis homo est. Priori modo talis actio est simpliciter, imo et directe voluntaria, quia formaliter et directe proponitur voluntati objectum eleemosynæ, et in illud directe tendit, et ita illa actio est simpliciter studiosa et honesta, si alias prudenter fiat: posteriori autem modo illa actio non est directe voluntaria, nam ex parte objecti est, quasi virtualiter conditionata, volo dare si pauper est: unde non existente conditione, non consequitur effectus, et ideo etiam ille effectus non est per se ac necessario conjunctus cum tali voluntate, neque cum actione exterius dandi. Quo loco se offerebat amplissima quæstio, quando ignorantia irritet voluntatem, seu contractum : sed hoc pertinet ad alias materias, et ideo observanda est tradita regula in dicta solutione, quod quando ignorantia est de aliqua conditione, quæ virtualiter reddit voluntatem conditionatam, tunc si desit conditio, irritat ob rationem datam, et quia in eo casu talis conditio semper est motivum intrinsecum voluntatis, ut est paupertas in actu eleemosynæ: quando vero conditio non est hujusmodi, sed est motivum extrinsece applicans voluntatem, tunc ignorantia circa talem conditionem non irritat actum.

23. *Ad secundum exemplum.* — Ad aliud exemplum in eadem difficultate positum de ignorantia ebrii, dicendum est, ut illa ignorantia sit consequens respectu alterius effectus subsecuti, non satis esse ut ipsa sequatur ex culpa voluntaria, sed oportere ut ipsa, quatenus potest esse causa, vel conditio ut fiat talis effectus, sit voluntaria et aliquo modo prævisa ; nam si hoc sit omnino ignoratum, quamvis ebrietas sit voluntaria materialiter, tamen ut est causa homicidii, est involuntaria, et ideo tunc ignorantia illa facit homicidium involuntarium, quia esto in se sit consequens, tamen ut respicit homicidium, est antecedens : si autem utroque modo sit voluntaria, faciet homicidium voluntarium: atque ita semper est verum ignorantiam consequentem ut sic causare *voluntarium.*

24. Sed poterat hic ulterius quæri, utrum hæc ignorantia augeat, vel minuat *voluntarium:* quæ comparatio debet fieri ad actum eumdem, vel certe ad subjectum, nam si fiat inter ipsas ignorantias, certum est, quo major fuerit ignorantia, vel magis voluntaria, eo, cæteris paribus, reddere actum magis, vel minus voluntarium : unde ignorantia affectata *magis voluntarium* facit, quam crassa, et hæc magis, quam negligens communi modo. Si vero fiat comparatio ad actum ex scientia fac-

tum, omnes concedunt, ignorantiam indirecte tantum voluntariam minuere potius quam augere *voluntarium*, quia ipsamet est imperfecto modo voluntaria, et propterea facit ut actus non sit directe voluntarius, sed tantum indirecte. Item, quia minuit cognitionem, atque ita ex hac parte minuit *voluntarium*, et aliunde non auget, cum ipsa sit imperfecto modo volita. De ignorantia autem affectata auctores non conveniunt, nam D. Bonaventura in 2, d. 22, 2 p. dist., art. 1, quæst. 3. Almainus, tract. 1 Moral., cap. 4, censent minuere ob rationes factas, quia minuit cognitionem, et consequenter minuit contemptum et tollit saltem *directum voluntarium*. At vero D. Thomas 1, 2, quæst. 76, art. 4, quem sequitur Durandus in 2, dist. 22, quæst. 4, sentiunt non minuere, sed potius augere, vel magis proprie, esse signum *magni voluntarii*, quia hæc ignorantia est directe voluntaria : unde ex parte non minuit, et aliunde procedit ex vehementi affectu talis actionis, nam ideo vult aliquis ignorare, ut libentius operari, seu peccare possit.

25. Sed hæc res latius, tract. 5, disput. 4, est discutienda : nam mihi non est dubium quin hæc ignorantia possit procedere ex variis motivis et affectibus, et quod interdum possit minuere voluntarium respectu alicujus conditionis ignoratæ, et consequenter, quod possit minuere peccatum ex parte alicujus circumstantiæ, verbi gratia, contemptus, ut si quis nollet scire quid Ecclesia de aliqua re definierit, quia non vult ab Ecclesiæ definitione discedere, et alioqui vult libere sentire quamdiu sibi de Ecclesiæ definitione non constat : tunc si contingat in re dissentire a definitione Ecclesiæ, sine dubio est id cum minori voluntate, et absque pertinacia, et cum minori contemptu : si autem negligat scire definitionem Ecclesiæ, quia decrevit ita sentire, quidquid Ecclesia sentiat, nunc illa ignorantia nihil minuet, sed potius est signum magni affectus : semper tamen hæc ignorantia aliqua ex parte auget voluntarium, saltem ex parte illius actus, vel effectus quem homo ita amat, ut ob id velit ignorare. Utrum vero omnibus pensatis augeat, vel minuat culpam, prædicto loco tractandum est. Legatur Corduba, libro 2, de Ignorantia, quæstione decima tertia.

SECTIO III.

Utrum actualis inconsideratio faciat non voluntarium actum quoad conditionem ignoratam.

De hac quæstione pauca in terminis inveniuntur in auctoribus : videntur enim supponere eamdem esse rationem de inconsideratione et de ignorantia, quia inconsideratio quædam ignorantia est : habet tamen specialem et non modicam difficultatem, cujus cognitio etiam confert ad intelligendum, quibus modis possit esse ignorantia indirecte voluntaria.

1. *Prima suppositio pro explicatione tituli.* —Supponendum primo sermonem esse de *voluntario* perfecto et rationali, nam certum est inconsiderationem actualem necessario excludere *voluntarium directum actuale*, quia nihil est directe et in se volitum, quin sit eodem modo cognitum, non tantum habitu, sed actu, quia habitus dum non operatur, non movet, neque excitat voluntatem, sed est quasi dormiens : et eadem ratione non satis est, quod præcesserit consideratio, etiam tempore immediate antecedenti, quia si jam nunc non est actu, tantum manet habitu, et non movet : igitur solum potest superesse quæstio, utrum id quod actu non consideratur, possit pro tunc esse indirecte voluntarium, seu in alio, quod nunc pro eodem sumimus. Dixi autem supra *indirecte voluntarium* solum habere locum in voluntario perfecto et rationali, quia intrinsece includit potestatem agendi et non agendi. Est ergo sermo de voluntario perfecto, et non voluntario illi opposito, et consequenter de consideratione, vel inconsideratione illis proportionata.

2. *Secunda suppositio.*—Secundo supponendum dupliciter actum, vel effectum posse denominari voluntarium : primo ab actu præterito, secundo ab actu præsenti, vel formali, vel interpretativo : inter quos duos modos est magna differentia, quod attinet ad res morales : nam quando actus, vel effectus denominatur voluntarius ex sola præcedenti voluntate, tunc sive hoc sufficiat ut denominetur actus bonus, vel malus moraliter, sive non (quod videtur ad quæstionem de nomine spectare) : tamen certum est in re ipsa non habere aliam malitiam, neque aliud demeritum, quam fuerit in præcedenti voluntate, ab qua denominatur voluntarius. Exemplum est in actu facto tempore ebrietatis, qui est voluntarius tantum præce-

denti voluntate, quia tota malitia et demeritum consistit in voluntate : at vero actuale voluntarium per voluntatem præsentem continet distinctam malitiam, seu bonitatem. Hic ergo non agimus de *voluntario* per denominationem ab actu præterito : sic enim certissimum est, id quod nunc est actu inconsideratum, posse esse voluntarium ratione voluntatis, quæ præcessit, si illa sit causa inconsiderationis subsecutæ, et actus ab illa procedentis, ut in exemplo ebrii. Quærimus ergo de *actuali voluntario*, utrum possit durare per præsentem voluntatem stante actuali inconsideratione.

3. *Præcipua ratio dubitandi in hac quæstione.* — Ex qua tituli explicatione satis patet ratio dubitandi. Videtur enim fieri non posse, ut sit ita *voluntarium*, quod non est consideratum, quia nihil est actu volitum, nisi quod est actu cognitum : idem autem est esse actu cognitum, et esse actu consideratum. Dices hoc solum probare hujusmodi actum, vel objectum non consideratum non posse esse directe voluntarium, posse autem esse indirecte. Sed contra, quia sicut ad *directe voluntarium* necesse est, ut sit actu cognitum, ita ad *indirectum* necesse est, ut saltem possit et teneatur considerare, et non faciat : si autem aliquis actu non consideret aliquam rem, non est in potestate ejus actu considerare, nec potest hic et nunc actu teneri ad considerandum : ergo non est *indirecte voluntarium*. Probatur minor, quia neque homo potest se applicare ad considerandum, quod non considerabat, per solam potentiam intellectivam, quia illa non est potentia libera, unde non potest se determinare quoad exercitium, nisi vel ab objecto necessario excitetur, vel aliunde applicetur, sicut contingit in visu et aliis potentiis cognoscitivis : neque etiam est hoc in nostra potestate per voluntatem, quia voluntas non potest applicare intellectum ut consideret, nisi volendo ut consideret hanc vel illam rem : non potest autem voluntas hoc velle, nisi prius intellectus judicet bonum esse considerare de illa re, quia non potest ferri, nisi in cognitum et judicatum bonum : ergo talis voluntas supponit necessario aliquam considerationem illiu rei, saltem quatenus potest esse objectum considerationis intellectus : ergo si omnino nulla sit consideratio talis rei, non potest actio esse voluntaria. Imo de illo judicio, quo intellectus judicat actu bonum esse considerare, ulterius inquirendum superest, utrum sit liberum, vel necessarium, nam si est liberum, oportet ut supponat voluntatem, et hæc voluntas supponit aliud judicium, de quo redibit eadem quæstio. Si vero necessarium, sequitur non posse esse in potestate hominis considerare de aliqua re, nisi vel casu, vel externa providentia prius necessario moveatur ad aliquam considerationem illius rei : ergo, hac seclusa, nullum erit *voluntarium*.

4. Unde potest aliter urgeri hæc difficultas, nam actualis inconsideratio semper non est voluntaria : semper ergo causat *non voluntarium*. Consequentia patet ex supra dictis de ignorantia : antecedens probatur, quia talis inconsideratio non potest esse directe voluntaria, propter argumentum factum, quia voluntarium directum requirit actum positivum voluntatis, hic supponit cognitionem et considerationem actualem objecti voliti : neque etiam esse potest indirecte voluntaria, quia hoc ipso quod homo non considerat, non est in potestate hominis applicare se ad considerandum : unde fit etiam ut non teneatur, quia obligatio supponit potestatem, et quia, ut homo hic et nunc obligetur actu, oportet ut hic et nunc actu consideret se ad hoc teneri, quia non obligatur nisi mediante ratione, et ideo si ratio veluti actualiter non imponat præceptum, seu applicet legem, non potest homo actu obligari ; ergo si non considerat de obligatione ad considerandum, non potest teneri ad considerandum : si autem prius considerat de obligatione considerandi talem rem, jam non præcedit inconsideratio illius rei.

5. *Tertia ratio trimembris.* — Tandem confirmatur veluti inductione quadam, nam ob hanc causam quamvis aliquis operetur bonum, si tamen non consideravit bonitatem objecti, vel actionis, nullam bonitatem moralem habet in voluntate sua, quia inconsideratio fecit actum et bonum involuntarium, et quia objectum non dat bonitatem voluntati, nisi ut cognitum, ideo licet in se sit bonum, si existimatur malum, et ita terminat voluntatis actum, non dat illi bonitatem, sed malitiam : si ergo per inconsiderationem occultetur bonitas ejus, non dabit etiam bonitatem. Deinde eadem est ratio de malitia, vel de prohibitione inconsiderata : qua ratione qui omittit sacrum in die festo, ex actuali inadvertentia diei festi, non peccat : nec sacerdos omittens aliquam ex horis canonicis ex oblivione. Item hac ratione theologi omnes excusant a mortali peccato delectationem ex se turpem, in qua homo aliquantulum immoratur absque reflectione et advertentia turpitudinis ejus, et in hoc distinguunt delectationem morosam a non morosa,

scilicet non in mora temporis, sed inadvertentiæ, ut videre est apud theologos in 2, dist. 24, apud D. Thomam, Bonaventuram, Richardum, Albertum et alios, et Cajetanum et Summistas, verbo, *Delectatio morosa*, seu verbo, *Cogitatio*, et nos infra, in tract. 5, disput. 5, sect. 7, et tractatur late 1, 2, q. 7, a. 8.

6. Propter hæc videri potest probabile actualem inconsiderationem reddere actum non voluntarium quantum ad considerationem non consideratam, et consequenter non esse in voluntate propriam et formalem bonitatem, vel malitiam, nisi quamdiu homo aliquo modo actu considerat esse bonum, vel malum id quod operatur, et consequenter quod si homo cœpit aliquid operari cum tali consideratione, postea vero durat in actione externa divertens intellectum a tali consideratione, illa actio in principio dicatur moraliter voluntaria et bona, vel mala in actu, postea vero in continuatione solum denominetur talis ab actu præterito, qui fuit quamdiu duravit illa advertentia, non vero ab actuali, vel præsenti voluntate. Unde fit ut per illam continuationem, vel perseverantiam in tali actione, non crescat bonum, nec malitia, nec meritum, nec demeritum.

Præambulæ assertiones duæ ad præcipuam resolutionem tituli.

7. *Oblivio naturalis, seu inconsideratio involuntaria dari potest.* — Ut explicemus veritatem, præmittendum est imprimis dari aliquam inconsiderationem actualem prorsus involuntariam, quæ dici solet naturalis oblivio, de qua recte procedunt, quæ hactenus dixi, et rationem hujus unico verbo attigit Cajetanus verbo *Inconsideratio*, quia non est in potestate hominis facere ut omnia, quæ habitu scit, aut memoria retinet, sibi actu offerantur: quando ergo objectum considerandum nullo modo offertur, neque in se formaliter, neque in aliquo alio, quod possit excitare cognitionem ejus, tunc vero oblivio est naturalis et involuntaria, ut evidenter probat principalis ratio in principio facta.

8. *Oblivio seu inconsideratio voluntaria dari potest.*—Supponendum secundo, æque certum esse dari aliquam inconsiderationem voluntariam. Hoc docuit expresse D. Thomas, in 1, 2, quæst. 6, art. 3, ad 3, et art. 7, dicens, sicut non velle et non agere, ita et non considerare esse voluntarium: et ideo sicut potest esse *voluntarium indirectum* sine actu voluntatis, ita sine actuali consideratione intellectus, et ideo tam, citata quæst. 6, art. 8, quam quæst. 73, art. 7, ad 2, dicit, quamvis delectatio tollat aliquam actualem considerationem, nihilominus illam inconsiderationem esse voluntariam, quia est in potestate hominis vel impedire concupiscentiam, vel ea non obstante applicare intellectum ad considerandum. Idem recte demonstrat Scotus, in 2, dist. 42, quæst. 1, a. 1, et idem supponunt omnes theologi et summistæ tractantes de morali inconsideratione, et de peccato quod ab ea procedit, ut magis ex sequentibus constabit. Colligitur etiam ex Aristotele 2, de Anima, cap. 5, dicente posse hominem intelligere actu cum velit, et lib. 2, cap. 4, idem repetit, si intellectus sit in actu primo constitutus : atque idem sentit Augustinus 2, de Trinit., c. 3, et lib. 14, c. 27, et sæpe in eisdem libris eleganter tractans et inquirens quid debeat in intellectu præcedere ut possit voluntas illum ad considerandum applicare ut latius infra dicetur. Unde sumenda est ratio a priori hujus veritatis, scilicet, quia voluntas potest movere intellectum ad exercitium actus : et hac ratione non omnis actualis inconsideratio est naturalis et ab extrinseco, sed aliqua est ab intrinseco ex voluntate hominis : quod recte declaravit Gabriel, in 2, dist. 22, q. 2, a. 1 ; ergo eadem ratione inconsideratio intellectus poterit aliquando tribui voluntati tanquam propriæ causæ positivæ, vel saltem privativæ, nam *sicut affirmatio est causa affirmationis, ita privatio privationis:* si ergo voluntas applicans est causa ut intellectus consideret, eadem voluntas non applicans erit causa, non ut consideret: ergo illa inconsideratio est a voluntate ut a causa per se in moralibus: ergo est voluntaria. Confirmatur, nam hac ratione aliqua inconsideratio est culpabilis et imprudens, ut expresse docuit D. Thomas, 1, 2, quæst. 138, art. 24 et 5, et Gabriel supra dicens rationem dormire, et non inquirere inquirenda, nec curare de agendis, aut non agendis, esse sæpe culpabile, et ideo etiam actum voluntatis esse malum, quia est præter regulam rationis, quæ vel actu inest, vel inesse deberet: nihil autem esse potest in intellectu culpabile, nisi quatenus est voluntarium a voluntate, quia *voluntarium* est de intrinseca ratione culpæ, ut sæpe dictum est. Tandem hac ratione orare sine attentione est malum et culpabile, quia ipsa distractio mentis potest esse voluntaria ; nihil autem aliud est non attendere, quam non considerare : igitur aliquando, et sæpe carentia actualis considerationis potest esse voluntaria.

Responsio principalis ad titulum per duas assertiones.

9. Ex his duobus principiis colligo duas alias assertiones æque mihi certas. Prima est inconsiderationem involuntariam causare actum non voluntarium, quoad conditionem non consideratam. Itaque quantumvis actus sit malus, vel prohibitus, si malitia ejus omnino involuntarie non advertitur, excusat hominem ab illa, et sic de aliis. Ratio est supra tacta, quia sine cognitione actuali non potest esse actualis voluntas : ergo sine potestate considerandi non potest esse hic et nunc potestas volendi, sed quando inconsideratio est omnino involuntaria, deest potestas considerandi, quia supponimus esse involuntariam directe et indirecte : ergo etiam deest hic et nunc potestas proxima volendi : ergo tollitur *voluntarium directum* et *indirectum*, nam utrumque supponit intrinsece potestatem proximam volendi. Unde confirmatur, nam ignorantia involuntaria causat *involuntarium*, non ob solam negationem scientiæ habitualis, quia operatio humana per se non dependet ex habitu, sed ex actuali cognitione; igitur causat *involuntarium*, quia tollit potestatem considerandi actualiter contra voluntatem. Et eadem ratione quando homo habet impeditum rationis usum, non est capax *voluntarii* pro tunc non ob defectum actus primi, ut sic, sed quia inde redditur impotens, ut hic et nunc faciat actum secundum, ergo etiamsi non sit læsum organum, nec desit habitus, aut actus primus, quacumque alia ratione homo hic et nunc sit impotens ad actum secundum : erit incapax *voluntarii*.

10. Dices primo, esse differentiam, quia prior impotentia, quæ oritur ex læsione organi, vel carentia actus primi, vel alio simili impedimento, est impotentia simpliciter, et ideo excusat, et reddit actum involuntarium : at vero hæc inconsideratio tantum actualis, solum inducit impotentiam ex suppositione eo modo quo res quando est, necesse est esse, quia illa inadvertentia non est necessaria nisi supposito quod sit. Respondetur simpliciter negando assumptum, nam sicut prior inconsideratio est necessaria ex suppositione alicujus impedimenti pertinentis ad actum primum, ita hæc inconsideratio, de qua agimus, oriri potest ex aliquo impedimento necessario, et antecedenti omnem voluntatem, pertinente ad aliquam conditionem, necessariam ea parte objecti ut homo exeat in actum secundum : ut, verbi gratia, quod offeratur ei aliquod objectum excitans intellectum, et illo mediante voluntatem : unde necesse est advertere impotentiam actualiter considerandi interdum oriri ex causa et suppositione prorsus extrinseca, seu naturali, et tunc illa inconsideratio est involuntaria, et causat *involuntarium*, sive illa suppositio tollat actum primum, sive præcise impediat actum secundum ; nam est eadem ratio, ut probant argumenta facta : aliquando vero potest homo in sensu composito esse impotens ad considerandum, tamen ex suppositione libera. Et hoc potest esse adhuc duobus modis, primo quod illa suppositio jam præcessit, tamen hic et nunc jam non pendet ex voluntate, ut, verbi gratia, quia homo ita se voluntarie distraxit, seu applicavit ad studium, vel aliquid simile, ut jam in illo nullum principium actu maneat, quo possit se ad aliam cognitionem applicare, et tunc hæc inadvertentia etiam hic et nunc causat *involuntarium*, quia revera jam de præsenti non est voluntaria, sed solum per denominationem extrinsecam ab actu præterito. Alio tandem modo potest dici homo hic et nunc impotens ac considerandum ex suppositione voluntaria et libera pro eodem instanti, scilicet supposito quod non se applicuit ad considerandum, seu quod voluntarie fertur a concupiscentia, quæ illum distraxit a consideratione : et de hac impotentia recte procedit argumentum factum, sed non de illa loquimur, quia hæc non sufficit ut inconsideratio fit involuntaria, quandoquidem tota illius radix est voluntas.

11. Dices secundo recte fieri posse ut inconsideratio sit involuntaria, et tamen quod operari cum tali inconsideratione voluntarium sit : ergo inconsideratio involuntaria non semper facit opus involuntarium. Antecedens patet a simili de ignorantia, nam licet homo ignoret prohibitionem, potest suspendere illum actum prohibitum, et ideo operari cum tali ignorantia potest esse voluntarium, et interdum etiam culpabile. Respondetur, cum inconsideratio involuntaria dicitur causare *involuntarium*, intelligendum est de inconsideratione non solum materialiter (ut sic dicam), sed etiam formaliter, quatenus hic et nunc potest esse causa talis actus. Quod facilius in ignorantia declaratur, quia potest quis nunc involuntarie ignorare prohibitionem, atque etiam advertere suam ignorantiam, et tunc male faceret applicando se ad opus cum tali ignorantia, si posset commode suspendere actum, donec ignorantiam expelleret, vel face-

ret, quod in se est, ad illam expellendam. Unde quamvis tunc illa ignorantia sit involuntaria, tamen ut applicata ad opus non erit involuntaria, et hoc appello esse formaliter *involuntarium* : idem ergo est de inconsideratione, quamvis in illa vix posset accidere ut ipsa in se sit involuntaria, et non ut applicata ad opus, quia cum expellat, seu excludat actualem considerationem, excludit etiam illam reflexionem, quod sic operari cum tali inconsideratione non expediat, vel non liceat; imo videtur excludere potestatem habendi talem reflexionem, et ideo in consideratione hac videntur illa duo semper esse conjuncta.

12. Secunda assertio est, inconsiderationem actu voluntariam non reddere actum omnino non voluntarium quoad conditionem, seu circumstantiam non consideratam. Hæc est, ut existimo, communis sententia omnium doctorum, qui ex hoc principio affirmant hujusmodi inconsiderationem voluntariam non excusare hominem a culpa. Sic Aristoteles et D. Thomas, et alii interpretes in 3, Ethic., cap. 3, ubi inquit non invite operari eum, qui in singulari ignorat, quod confert : ubi ignorantiam in particulari vocat inconsiderationem actualem, quem etiam vocat ignorantiam electionis, et dicit non esse causam *involuntarii*, sed malitiæ. Idem 7, Ethic., cap. 3, dicit incontinentem habere quidem scientiam in universali, seu in habitu, non tamen in particulari, seu in actu, nec ob id excusari : et idem repetit, cap. 10, et sæpe alias. Ex quibus locis D. Thomas et alii theologi colligunt hujusmodi actualem inconsiderationem, non solum non excusare voluntatem, verum potius nunquam voluntatem peccare sine tali inconsideratione, vel errore, qui prior sit, ut patet in 1, 2, quæst. 76, art. 4, et 77, art. 2, et 78, art. 1, et 1 part., quæst. 63, art. 2 et 3. Præterea hoc maxime verum habet in peccatis ex ignorantia, et ex passione, de quibus omnes docent occultare aliquo modo malitiam objecti, et actualem considerationem ejus, ut patet in 1, 2, quæst. 78, art. 1, ad 1. Colligitur etiam hæc assertio ex eodem D. Thoma in eadem 1, 2, quæst. 20, art. 4, et quæst. 73, art. 8, ubi dicit effectum, qui per se sequitur ex aliqua causa, posse esse in illa voluntarium, etiamsi non sit prævisus, seu in se ac directe consideratus : eadem autem ratio est de quacumque alia conditione, seu circumstantia per se conjuncta cum objecto considerato, quamvis ipsa formaliter et in se considerata non sit. Eadem doctrina sumi potest ex Cajetano 2, 2, quæst. 88, art. 1, ubi distinguit duplicem deliberationem mentis, seu rationis, formalem scilicet, et virtualem, et priorem ait fieri cum actuali consideratione objecti, et malitia ejus, seu prohibitionis, et aliarum circumstantiarum, quam considerationem interdum dicit esse perceptibilem, interdum vero imperceptibilem, quia nimirum velocissime fit, et absque magna reflexione; posteriorem vero significat fieri sine hac actuali consideratione ex habitu, vel consuetudine, vel ex priori deliberatione jam facta. Idem aperte docet Gabriel, loco citato ex 2, distinct. 22.

13. Ratione probatur conclusio, quia si causa est voluntaria, ex hoc capite non erit effectus involuntarius, ut supra dictum est, ergo similiter si inconsideratio est voluntaria, non ob id erit actus involuntarius, quia talis inconsideratio est causa actionis, vel illi æquivalet. Secundo hac ratione, supra dictum est ignorantiam voluntariam non causare de se involuntarium : eadem autem ratio est de inconsideratione actuali, quia, ut jam dixi, ignorantia non refert ad *voluntarium*, vel *involuntarium* ratione habitualis scientiæ qua privat, sed proxime, et immediate ratione actualis considerationis, quam tollit, quia voluntas non movetur proxime et immediate ab habituali cognitione, sed ab actuali.

14. Probatur tandem conclusio ab inconvenienti, quia alias sequitur malitiam moralem actus non esse voluntarium, nisi quis actus consideret illum actum quatenus offensa Dei est : consequens autem est valde absurdum, alias nullus peccaret mortaliter, nisi is, qui dum peccat, actu cogitat illum actum offensam Dei esse gravem, quod pauci cogitant dum peccant, sed solum de sua voluptate, vindicta, utilitate, etc. Sequela vero patet, quia si hæc conditio actus non cogitetur, formaliter et in se erit actualiter inconsiderata : ergo vel erit involuntaria, et sic admittitur jam sequela illata, vel si non obstante ea inconsideratione actuali potest esse voluntaria, non alia ratione est, nisi quia ipsa inconsideratio voluntaria est, et ipsi homini imputatur, nam si esset involuntaria et inculpabilis, reliqua etiam, quæ consequuntur, essent involuntaria.

15. Secundo eodem modo sequitur neminem peccare venialiter, nisi qui actu considerat malitiam, et turpitudinem venialis peccati, eamque reperiri in actu particulari quem exercet. Sequela patet eodem fere discursu : consequens autem vix credi potest; alias certe multi homines mediocriter perfecti raro, aut

nunquam venialiter peccarent, quod quam sit falsum, constat ex materia de gratia. Sequela patet, quia multi sunt, qui propter nullam causam committent actum malum, si actu animadvertant malitiam ejus etiam venialem, et in peccatis venialibus, quæ ex subreptione fiunt, nunquam intercedit hæc actualis consideratio, nam quando hæc intervenit, jam est actus deliberatus saltem illa deliberatione imperceptibili, quæ sufficit ad mortale, quantum est ex parte modi operandi, ut Cajetanus supra notavit, et latius in materia de peccatis dicemus.

16. Tertio sequitur nunquam actum imputari ad culpam, nisi fiat cum actuali conscientiæ reprehensione, quia si hæc non intercedit, oportet ut aliqua inconsideratio interveniat: ergo si illa non sufficit ad causandum *voluntarium*, etiamsi voluntaria sit, excusabit semper quamdiu non abest actualis consideratio seu reprehensio conscientiæ. Consequens autem videtur esse contra illud Pauli 2, ad Corint. 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*, quod testimonium fere ad hoc propositum ponderat Hieronymus, dialog. 2, contra Pelag., reprehendens illum quod diceret nullum esse peccatum ex ignorantia commissum: *Sæpe enim* (inquit) *aliqua malitia latet ubi bene egisse arbitramur : et ideo Apostolus temperat sermonem, ne forte per ignorantiam deliquisset*, quæ certe ignorantia vix poterat in Paulo esse nisi actualis inconsideratio: unde ad hoc confirmandum adduci possunt Patrum testimonia, qui monent ut opera etiam virtutum magna discretione fiant, *ne forte sit reatus criminis, quod putatur causa virtutis*, ut dixit Gregorius, 1 Moral., cap. 19, alias 39, et 5 Moral., cap. 22, alias 23, et libr. 9, c. 16, seu 25 et sequentibus, et Cassianus, collat. 1, cap. 20, 21 et 22. Item possent hic afferri testimonia sacræ Scripturæ, quæ maxime reprehendunt eos, qui ex nimia peccandi consuetudine, sine ulla conscientiæ reprehensione delinquunt, et peccata sicut aqua bibunt: hæc ergo actualis inconsideratio non excusat, nec tollit *voluntarium* si ipsa voluntaria sit.

17. *Qua regula discernendum sit ne inconsideratio voluntaria, an non.* — Sed tota difficultas, quæ tangitur in argumentis in principio positis, est, quæ regula servanda sit ad judicandum quando hæc inconsideratio sit involuntaria, et excuset ac tollat *voluntarium*; quando vero sit voluntaria, quod censeo explicatu difficile. Duo tamen extrema vitanda sunt; primum erit si quis putet ad hujusmodi voluntarium satis esse, ut in aliquo objecto actu considerato virtualiter contineatur aliud, tanquam propria et per se causa ejus physica, vel morali : quod potest fundari in doctrina D. Thomæ supra citati quod effectus per se secutus est voluntarius, quamvis non sit prævisus : hæc enim regula non potest esse universaliter vera, quia quamvis hæc continentia unius in alio sit intrinseca et per se ex natura rei, nihilominus potest esse invincibiliter ignorata, ut licet in simplici fornicatione contineatur detrimentum prolis, nihilominus potest invincibiliter ignorari ea malitia : ergo eodem modo potest similis effectus, vel conditio actus involuntarie non considerari, si nihil actu offeratur, quod sit sufficiens ad excitandam mentem, vel voluntatem, ut intellectum applicet ad hujusmodi considerationem. Item hac ratione excusatur quis a culpa morosæ delectationis, quando ex naturali oblivione non considerat conditionem sui operis : idem ergo erit de reliquis.

18. Unde obiter sumi potest aliqua regula ad hujusmodi *involuntarium* cognoscendum : quandocumque intellectus in ea est dispositione circa aliquod objectum, vel conditionem objecti, ut ex vi illius non possit voluntas applicare intellectum ad propriam considerationem illius objecti, seu conditionis, tunc inconsiderationem illius esse omnino involuntariam, et consequenter reddere actum vel omissionem actus involuntariam prout ad actum, vel conditionem ejus terminatur. Hæc regula constat ex omnibus supra adductis, et ex Cajetano 1, 2, quæst. 6, art. 8, et Corduba, l. 2, de Ignorant., quæst. 17, dub. 1, ubi refert Alensem et alios. Et ratio propria est, quia deficiente in intellectu hujusmodi cogitatione, non potest in voluntate dari *directum voluntarium*, ex illo principio, *nihil volitum quin præcognitum ;* neque etiam potest esse *indirectum*, quia hoc semper etiam supponit potestatem volendi directe, et ideo supra dixi hujusmodi voluntariam tantum reperiri in potentia libera, quia fundatur in potestate operandi, et non operandi : si autem hic et nunc non est in homine potestas considerandi rem aliquam in se ipsa, non est etiam potestas directe illam volendi: ergo non poterit actu esse voluntaria indirecte. Dices esse posse voluntarium in alio, in quo virtute continetur. Respondetur hujusmodi *voluntarium*, etiam supponere potestatem volendi in se id, quod in alio continetur, alioqui illud non potest esse volitum ut quid distinctum ab

ipso objecto primario quod in se et formaliter volitum est, et ideo hoc voluntarium supponet, vel actualem considerationem, vel saltem potestatem proximam et liberam considerandi illam virtualem continentiam unius in alio, et propterea hoc *voluntarium in alio* inter *voluntaria indirecta* computari solet, eademque ratione reperiri non potest nisi in potestate rationali et libera.

19. *Voluntarium indirectum stare potest absque actu voluntatis, non absque actu intellectus.* — Unde infertur primo, si contingat intellectum nihil actu considerare, nihil etiam esse posse tunc *voluntarium directum*, aut *indirectum*, ut notavit recte Scotus, in 2, dist. 4 et 42, et Ferrariensis, cont. Gent., cap. 101, et Hangestus, in suis Moralib., cap. 6, § 1. Et ratio est clara ex dictis, quia nulla præexistente in intellectu cogitatione actuali, non est potestas in voluntate movendi illum ad aliquid cogitandum : ergo illa carentia cogitationis tunc non potest attribui voluntati nec directe, nec indirecte. Dices contingere posse ut illa totalis inconsideratio procedat ex voluntate, nam sicut potest applicare intellectum ut consideret, ita etiam ut suspendat considerationem ; ergo etiam potest velle ut omnino nihil cogitet. Respondetur fortasse hoc non esse in potestate voluntatis, quia vix est humano modo possibile : tamen hoc dato, saltem est certum pro illo instanti, pro quo durat talis actus voluntatis non posse esse in intellectu illam carentiam totalem actus, quia hæc destrueret ipsum actum voluntatis ad summum, ergo fieri poterit ut immediate post illud instans intellectus suspendat omnem actum ex imperio voluntatis, et tunc illa suspensio esset voluntaria ab actu præterito, non vero hic et nunc ab actu præsenti pro hoc instanti, ut nunc loquimur, quia jam non est amplius in potestate voluntatis tollere illam suspensionem actus ab intellectu, nisi aliunde proveniat aliqua nova cogitatio naturalis, ac non voluntaria. Unde obiter colligitur differentia inter intellectum et voluntatem respectu *voluntarii indirecti*, nam hoc esse potest sine ullo prorsus actu voluntatis, ut supra dictum est, non tamen esse potest sine ullo prorsus actu intellectus. Et ratio est, quia carentia actus voluntatis non tollit potentiam proximam volendi, sed potest esse ex sola libertate voluntatis, positis omnibus requisitis in actu primo ad nolendum : at vero totalis carentia actus intellectus tollit potestatem proximam volendi etiam ipsam considerationem intellectus.

20. Secundo infertur ex dicta regula, etiamsi intellectus aliquid actu cogitet, si res ipsa cogitata, vel ejus consideratio non sit talis ut ex se sufficiat ad excitandam voluntatem ut possit applicare intellectum ad alterius rei cogitationem, non satis esset ut inconsideratio alterius rei sit voluntaria, nam si illa res sit prorsus separata ab altera, quæ actu cogitatur, ejus consideratio erit omnino involuntaria ex eodem principio, quod tunc non est in voluntate potestas applicandi intellectum ad talem cogitationem : non enim quælibet res potest excitare memoriam alterius, nec voluntas potest facere ut intellectus ab una in aliam transeat, considerandam, nisi inter illas sit aliqua connexio, vel etiam aliqua consideratio illius : qualis aut quanta hæc esse debeat, explicandum superest.

21. Alterum ergo extremum erit si dicamus, tunc solum inconsiderationem esse voluntariam, quando supra illam aliquo modo reflectitur intellectus actu formali, ut expresse advertendo se non satis considerasse hanc rem, et teneri ad exactius considerandum, vel saltem dubitet de sufficienti cogitatione , et de obligatione amplius cogitandi : et eadem ratione juxta hunc modum dicendi , ut res actu non considerata sit voluntaria , oportebit ut aliquo modo cadat in actualem apprehensionem intellectus , vel directe, ut si intellectus prævideat ex tali causa esse consequendum talem effectum, vel saltem de hoc dubitare, incipiat, vel saltem reflexe si incipiat dubitare utrum oporteat inquirere et considerare sit ne periculum ut consequatur talis effectus. Qui quidem modus dicendi si esset verus, facile expediret difficultates positas , facileque declararet quando oblivio alicujus rei censenda sit naturalis, scilicet quando nec res oblita actu objicitur menti consideranda, neque ipsamet oblivio, seu inconsideratio illius, nec obligatio considerandi illam. Denique juxta hunc modum excusarentur homines a multis peccatis : et a perplexitatibus et scrupulis.

22. Sed tamen hoc ipsum apud me reddit hunc dicendi modum valde respectum, et moraliter incredibilem, quia juxta illum sequuntur omnia incommoda, quæ in probatione secundæ conclusionis n. 14, illata sunt, nam vix est ullus peccator, qui dum actu peccat, faciat illam reflexionem, an satis consideret objectum et malitiam ejus , vel teneatur amplius considerare, etc., excusabuntur ergo homines facillime a culpis quas libere committunt. Deinde sic argumentor, nam ut inconsideratio sit vo-

luntaria ex parte voluntatis, non est necessarius positivus actus quo velit non considerare, nam cum inconsideratio sit quædam omissio, sufficit carentia actus ut illa sit voluntaria, vel sufficere poterit etiam voluntas alterius rei ex qua sequatur talis inconsideratio, si alioqui ex parte intellectus sit sufficiens dispositio ad *hoc voluntarium*.

23. Rursus ex parte intellectus, quod non sit necessaria illa reflexio , quæ aliquo modo terminetur ad circumstantiam, vel conditionem actus non consideratam in particulari, sic declaratur, nam constituamus hominem actu considerantem esse malum, vel peccatum id quod operatur, non tamen in particulari considerare quale malum, vel peccatum sit, neque circa hoc facere aliquam reflexionem. Interrogo igitur, an illa consideratio speciei, vel gravitatis peccati in particulari sit voluntaria, nec ne? et consequenter an peccatum commissum cum illa inconsideratione sit in ea specie mali, quam in re habet actus, vel tantum sit malum in ordine ad illam communem rationem quæ est in illa apprehensione actuali: hoc posterius non potest convenienter dici, nam inquiro quænam sit illa species malitiæ. Dici potest esse in quadam specie, quæ sumi potest ex habitudine ad objectum conceptum sub ratione generica ut est in hoc actu, volo honeste vivere, seu inique agere, de qua specie inferius suo loco. Sed contra hoc est, quia in eo casu oportet ut peccatum sit aut veniale, aut mortale, quia a parte rei non potest dari aliquod peccatum ab his abstrahens, quia distinguuntur quasi per contradictionem scilicet per aversionem, aut non aversionem a Deo ultimo fine, sed in eo ille non deliberavit, nec consideravit actualiter, utrum illud sit peccatum veniale, aut mortale, ut suppono, sed solum esse peccatum : ergo necesse est ut aliqua specialis ratio actu non considerata sit voluntaria. Dicitur fortasse illud esse peccatum veniale , quia hoc ipso quod est peccatum, ut minimum, debet esse veniale, et ideo si ulterior malitia non consideratur, saltem contrahetur illa minima, quæ ad veniale sufficit. Sed revera hæc responsio in doctrina morali est valde falsa, et periculis exposita, nam si hoc verum est, fere omnia peccata sunt venialia, præsertim in hominibus vulgaribus, qui non exquisite reflectuntur supra suas actiones, quia dum peccant, interius ad summum reprehenduntur se male agere, neque examinant species malitiæ, nec gravitatem peccatorum. Item quis dicat eum qui detrahit proximo, considerans actu se male agere, et nocumentum illi inferre, etiamsi in re ipsa magnum inferat nocumentum, peccare solum venialiter, quia non consideravit actu gravitatem nocumenti. Atque idem fere est de eo, qui jecit sagittam, aut applicuit ignem, prævidens fore ut sequatur aliquod incommodum, non tamen in particulari advertens quale illud sit, nam tunc si occidat hominem, vere censebitur homicida et irregularis, quia revera se exposuit voluntarie hujusmodi periculo, et imprudenter egit sic operando: ergo signum est in hujusmodi eventibus illam inconsiderationem in particulari, et conditionem actus ex illa ortam esse voluntariam. Quod etiam potest alia via confirmari, nam si duo furentur cum eadem omnino advertentia, quod furtum est malum absque ampliori ponderatione et inquisitione, et unus furetur 100, et alter 10, gravius peccat qui furatur centum, quamvis formaliter non advertat in illa materia esse graviorem malitiam: alias dicendum esset omnia peccata quæ fiunt cum simplici illa et confusa advertentia malitiæ, esse æqualia, et esse minima, quod nemo theologus dicet.

24. Si vero prius illud eligatur, scilicet ut particularis malitia, vel species sit voluntaria, satis esse advertentiam ad communem rationem mali, imprimis habeo ex parte quod intendo, scilicet ad hoc voluntarium non esse necessariam formalem illam reflexionem, quæ includat propriam et determinatam apprehensionem talis conditionis, vel malitiæ. Deinde sic argumentor, nam illa apprehensio objecti non est satis ut voluntas determinate applicet intellectum ad considerandam talem speciem, vel conditionem contentam sub illa ratione communi, quia voluntas non potest determinate ferri in incognitum, et tamen illa consideratio, seu particularis conditio, aut species est voluntaria, quia stante illa advertentia objecti communis, potest voluntas saltem confuse movere intellectum ut inquirat quid sub illo communi lateat: quæ motio satis est ut intellectus possit pertingere ad considerandum id quod in re ipsa est : ergo eadem ratione advertentia ad objectum sub ratione amabilis, vel eligibilis, vel sub alia simili, erit satis ut voluntas antequam libere eligat, possit movere intellectum ad perficiendum et prudenter judicandum de tali objecto, et de re agenda : ergo si se præcipitet, et id facere omittat, hoc satis erit ut talis inconsideratio, talisque conditio, seu circumstantia actus sit voluntaria. Probatur consequentia, quia tanta connexio esse po-

test inter bonum ut sic, et bonum honestum, quanta est inter malum in communi, et tale malum, similiter inter actionem et objectum, vel circumstantias ejus poterit facile intelligi similis connexio.

25. Quocirca dicendum censeo hanc inconsiderationem et effectum ejus, variis modis posse esse voluntaria : primo directe et in se, et ad hoc est necessaria illa reflexio intellectus inanimadvertentis, oportere amplius inquirere, vel considerare de tali re, etc. ; ergo et actus voluntatis volentis non considerare, sed operari absque majori consideratione; directe voluntarius est, quia *voluntarium directum*, non est sine positivo actu voluntatis, et si terminari debet ad objectum in se ipso, oportet ut objectum in se sit actu cognitum.

26. Secundo potest esse hæc inconsideratio in se voluntaria, tamen indirecte tantum, et ad hoc necessaria est eadem reflexio ex parte intellectus, quia non potest aliqua res esse in se voluntaria, nisi in se ipsa sit proposita voluntati, ut ipsa possit libere operari, vel suspendere actum circa ipsam, nam in hoc distinguitur *voluntarium in se* a *voluntario in alio :* posita autem illa reflexione intellectus circa inconsiderationem ipsam, potest voluntas nullum actum habere circa illam, nec circa intellectum applicandam ad ampliorem considerationem, sed solum circa hic et nunc faciendum, et tunc illa inconsideratio est indirecte voluntaria per solam carentiam actus : conditio autem, vel malitia, vel circumstantia actus quæ non fuit considerata, erit voluntaria *in alio*, vel *indirecte* in ipsa inconsideratione, vel certe propinquus in voluntate operandi cum tali inconsideratione.

27. Tertio potest hæc inconsideratio esse voluntaria in alio directe, vel indirecte, seu per actum positivum, aut per carentiam actus, qui modus est difficilior ad explicandum, et in particulari sæpe excedit, ut existimo, facultatem humanam posse exacte discernere utrum inadvertentia fuerit voluntaria nec ne, et ob id fortasse dictum est *pravum esse cor hominis, et incrustabile*, Jerem. 17, et illud psalmi 81 : *Ab occultis meis munda me*. Nihilominus difficultas hæc non est sufficiens, ut negetur hic modus voluntariæ inconsiderationis, quem sine dubio supponit D. Thomas 1, 2, quæst. 6, locis cit., et in illa doctrina numer. 17 citata, quod effectus potest esse voluntarius, licet non sit prævisus : quod necessario intelligendum est de prævisione directa, nam indirecta saltem excludi non potest, alioqui esset effectus invincibiliter ignoratus. Et ideo idem D. Thomas 1, 2, quæstione 76, articul. 4, dicit cum aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas per se et directe feratur in peccatum, sed tantum per accidens, seu indirecte : unde concludit minorem tunc esse contemptum, minusque peccatum, non tamen nullum. Atque eadem veritas colligitur ex aliis auctoribus, qui dicunt ad hoc voluntarium sufficere deliberationem virtualem, ut Cajetanus ait, vel interpretativam, ut Durandus in 2, d. 24, q. 6, n. 5, et ex aliis qui dicunt esse culpabilem negligentiam voluntatis non applicantis intellectum ut sufficienter se informet, prout loquitur Gabriel in 2, d. 22, et admittit Corduba cum aliis quos refert, q. 17, dub. 1, in fine. Rationes autem ad ostendendum, ita esse, sufficienter adductæ sunt, tum in reprobando secundum modum dicendi in n. 22, tum etiam in probanda secunda assertione, numero 12.

28. Modus autem quo id potest declarari et intelligi, hic est. Nam ut voluntas libere moveatur, necesse est ut in intellectu præcedat aliquod judicium circa rem agendam cum sufficienti reflexione, et ponderatione ipsius objecti, et cum aliqua saltem imperceptibili collatione commodi, aut incommodi, necessitatis, vel indifferentiæ talis objecti, et bonitatis ejus : nam cum libertas oriatur ex ratione, actualis usus libertatis pendet etiam ex actuali usu rationis, quo proponatur objectum aliquo modo ut indifferens, et conferendum, ac regulandum per rationem, an sit amandum, nec ne quod docuit D. Thomas in 2, distinct. 24, q. 3, a. 1, dicens : *Appetitus rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis :* rationis autem apprehensio duplex esse potest, una simplex et absoluta, quando scilicet ratiocinando, bonum, vel malum, conveniens, vel nocivum investigat, et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata, de qua nos in præsenti loquimur : hoc ergo judicio, et apprehensione supposita in intellectu, antequam voluntas libere se determinet ad prosequendum objectum propositum, potest applicare intellectum ut perfectius conferat, vel dijudicet, vel ut conetur distincte concipere quod tantum confuse propositum est, vel alio modo simili : ad quod non semper requiritur novus actus intellectus, sed sufficit virtualis illa reflexio, quam rationalis consideratio virtualiter in se includit supra se ipsam, ut Scotus supra notavit : qui enim considerat aliquam rem, hoc ipso potest velle considerare, etiam si non habeat alium

actum quo consideret se considerare : et eadem ratione potest applicare intellectum ad considerandum in se et distincte, quod confuse ibi continetur, vel terminum talis habitudinis, de quo latius infra suo loco, et inculcat acute satis Augustinus 10, de Trinit., capitibus 1 et 2, ubi inter alia dicit voluntatem cum scire desiderat, non ferri in incognitum, sed appetere plene cognoscere id quod aliquo modo imperfecto, vel confuse novit : *Aut enim* (inquit) *in genere totum habet quod amat, et id appetit scire in aliqua re singulari*, etc., hoc igitur modo, vel alio simili, potest voluntas applicare intellectum considerantem et conferentem, sed non plene, ad perfecte et plene considerandum : et quidem si in hoc sit voluntas negligens, et statim sine ampliori consideratione se determinet, erit inconsideratio, et conditio actus inconsiderata, voluntaria, vel indirecte, per carentiam actus, quem voluntas posset et deberet habere : vel aliquo modo per actum positivum, quo voluntas vult ad aliquid aliud attendere, vel sequi passionem aliquam, quæ talem considerationem impedit : si autem voluntas applicet intellectum ad considerandum, et quantum in re ipsa est sufficientem faciat diligentiam, et nihilominus inconsideratio omnino non fuerit ablata, tunc jam erit involuntaria, quia neque directe, nec indirecte volita est.

29. *Quæ sit diligentia sufficiens ad indicandam inadvertentiam inculpabilem.* — Quod si quis inquirat quando censenda est voluntas adhibuisse sufficientem diligentiam, quando vero non, ut propterea sit judicanda inadvertentia culpabilis, vel inculpabilis : respondetur in generali tantum dici posse id quod supra de ignorantia dixi, considerandam esse qualitatem negotii et circumstantiarum, et juxta hæc ferendum esse judicium prudentis arbitrio. Sic enim in præsenti, si homo prius quam libere eligat, seu amet objectum propositum, faciat mediocrem diligentiam juxta capacitatem suam, ut prudenter de tali actione, vel objecto judicet, tunc inconsideratio remanens erit involuntaria : si vero pro qualitate negotii imprudenter se gerat, temereque se exponat periculis practice errandi, tunc non excusabitur, et inconsideratio durans erit indirecte voluntaria : est enim prudentia optima regula humanorum actuum. At vero in particulari declarare, utrum in actione hac et consideratione homo prudenter se gesserit, et utrum fuerit in morali potestate ejus amplius facere : interdum assequi id homo poterit : sæpe vero, ut existimo, superat humanam facultatem, quia difficillimum est homini cognoscere suos interiores actus, præsertim cum hæc deliberatio sæpe fiat imperceptibiliter, et ideo frequenter difficillimum est homini cognoscere an consenserit, nec ne, et an deliberaverit, nec ne.

30. *Ad præcipuam rationem in num.* 3. — Ad rationem dubitandi principio positam n. 3, fere patet solutio ex dictis, nego enim imprimis, quandocumque actu homo non considerat aliquid non esse in potestate ejus illud considerare, per voluntariam applicationem intellectus; jam enim declaravimus quomodo sit in potestate nostra, supponendo aliquam considerationem, vel judicium non liberum, sed naturale, et ex illa progrediendo ad ulteriorem considerationem voluntariam. Deinde, quamvis admittamus intervenire aliquam formalem reflexionem supra considerationem, vel inconsiderationem ipsam, forte enim, moraliter loquendo, frequenter ita accidit, tamen nullo modo est necessarium ut per hanc reflexionem attingat intellectus usque ad omnes particulares conditiones objecti, seu actionis, ita ut nulla censenda sit voluntaria, nisi prius aliquo modo cadat in intellectum per conceptum proprium et particularem, id enim non est verisimile, neque morale, sed ad summum accidere potest ut homo in confuso advertat, vel formidet, aut dubitet, oporteatne amplius considerare, etc.

31. *Ad secundam rationem in num.* 4. — Et hinc patet responsio ad alteram partem illius difficultatis de obligatione considerandi, quæ non videtur actu urgere, nisi actu consideretur. Respondetur enim ut præceptum actu obliget satis esse ut actu sit pro hoc tempore impositum vel ut sit in morali potestate hominis actu de illius obligatione considerare : præsertim quia hæc obligatio considerandi, de qua agimus non semper est ex speciali præcepto, sed oritur ex præcepto non occidendi, vel non scandalizandi, et similibus, aut ex generali præcepto prudenter operandi : ad cujus obligationem, seu potius ut ab illa homo non excusetur, non est necesse ut formaliter, et quasi in actu signato homo reflectatur, et advertat se debere prudenter operari : alioquin hujus advertentiæ et reflexionis posset etiam intercedere alia obligatio, ad quam necessaria esset alia advertentia et reflexio, et sic posset in infinitum procedere. Unde satis est quod sit in potestate hominis prudenter operari et animadvertere omnia necessaria ad

hanc obligationem et prudentem operationem: sicut etiam tenetur homo ad libere operandum, et libertas est una ex conditionibus voluntariis maxime necessariis ad humanam operationem, et tamen necesse non est, ut formaliter et in se prius adversatur, ita ut homo actu consideret se posse vel debere libere operari, sed satis est, ut re ipsa possit hoc præstare, et quod possit id considerare, si velit.

32. *Ad tertiam rationem trimembrem in num.* 5. — Ad inductionem factam in ultima confirmatione, ad primum exemplum de bonitate respondetur nos hic non disputare, qua ratione voluntarium sufficiat, ut actus moralis sumat speciem, vel augmentum bonitatis, vel malitiæ, sed solum quid requiratur ad voluntarium, quidve illud impediat. Deinde generatim nunc dicere possumus ad malitiam actus sufficere voluntarium indirectum, et consequenter conditionem aliquam, vel circumstantiam objecti posse dare malitiam actui morali, etiamsi in se non sit actu considerata: bonitas autem requirit voluntarium aliquo modo directum, et ideo sine actuali consideratione bonitatis objecti vel circumstantiarum ejus, fortasse non potest actus ab illis sumere bonitatem aliquam. Et ratio differentiæ est, tum quia bonitas debet esse per se intenta, malitia vero est præter intentionem et per accidens: tum etiam, quia bonitas cum sit positiva, requirit positivam voluntatem: malitia vero per solam privationem vel carentiam actus haberi potest. Denique quia si potest homo et debet aliquid considerare, et non facit, hoc non potest ei bonitatem aliquam conciliare, sed potius malitiam: si autem vel non potest, vel non debet considerare, jam non erit inconsideratio voluntaria prout necesse est ad bonitatem vel malitiam actus. Ad aliud exemplum de inconsideratione præcepti positivi respondetur, eam inconsiderationem causare involuntarium, quando est per naturalem oblivionem: quod facile et frequenter accidere potest in hujusmodi præceptis positivis, etiam supposita eorum scientia habituali, quia cum ex se non habeant intrinsecam connexionem cum rebus ipsis, non facile excitatur eorum memoria ex præsentia, seu consideratione ipsarum actionum. Secus vero est de præceptis naturalibus, seu malitia intrinseca ipsis actionibus, seu objectis, nam si sufficienter consideretur actio ipsa veluti materialis, statim excitatur consideratio malitiæ, vel certe facillime excitari potest, si homo paululum animadvertere velit. Unde ad ultimum exemplum de delectatione morosa, respondetur auctores loqui quando homo delectatur indeliberate per simplicem apprehensionem absque reflexione vel collatione aliqua, ut constat ex D. Thoma, loco citato, et 1, 2, quæst. 74, articulo 8, ubi de hac re ex professo disputatur: quia vero hæc delectatio habet ita annexam intrinsece turpitudinem, ut vix possit homo qui sic delectatur, supra seipsum reflectere et considerare, quid faciat, et in quo immoretur, quin statim occurrat illi turpitudo illius actionis vel objecti, ideo auctores sæpe ita loquuntur, maxime cum explicant quæ advertentia in hujusmodi delectatione requiratur ad peccatum mortale, de quo nunc tractatum non est, sed absolute de voluntario.

DISPUTATIO V.

DE CIRCUMSTANTIIS SEU ACCIDENTIBUS HUMANORUM ACTUUM.

De circumstantiis humanorum actuum duplici modo tractant theologi. Primo in ordine ad confessionem, et sub hac ratione solet tractari de hac materia in 4, dist. 16, 17 et 18, et in materia de Pœnitentia nonnulla dixi. Secundo tractatur de his per se et ratione ipsorum actuum moralium, et ita pertinet ad hunc locum, tum quia ex eis pendet ratio voluntarii et involuntarii: tum maxime, quia earum cognitio omnino necessaria est ad cognoscendam bonitatem vel malitiam humanorum actuum, de quo postea nobis disputandum est in sequenti tractatu. Dicemus igitur de his circumstantiis an sint, et quid, et quot sint, et quomodo humanum actum afficiant.

SECTIO I.

Utrum sint aliquæ circumstantiæ actus humani internæ et externæ?

Punctum quæstionis. — Quod humani actus ad suum esse plures conditiones requirunt, per se notum est: neque id controvertitur, ut constat ex Aristotele 3, Ethic., cap. 1, quem Nyssenus, Damascenus et omnes theologi limitati sunt atque etiam philosophi. Quod ergo in dubium vertitur est: utrum hæ conditiones seu attributa (ut rhetores loquuntur) sint accidentia actus humani, quæ nos *circumstantiarum* nomine declaramus, vel pertineant potius ad substantiam ejus, aut per modum

objecti saltem partialis, quod reducitur ad causam formalem extrinsecam, aut per modum causæ per se efficientis vel finalis.

1. Prima sententia est, actum humanum posse considerari aut in esse naturæ, aut in esse moris : et primo modo habere proprie circumstantiam : nam occisioni hominis, ut est physica actio, accidit omnino quod fiat in agro, vel domi, vel quod fiat propter honorem tuendum, vel propter rem furandam : tamen in esse moris non habere circumstantiam, sed omnes has conditiones esse substantialia principia, seu causas per se moralis actionis ut sic. Ita videntur sentire Durandus, in 4, dist. 16, quæst. 3, ad argumenta, dicit enim has conditiones esse extrinsecas actui in esse naturæ : intrinsecas vero in esse moris. Et eodem modo loquitur Navarrus, cap. *Consideret, de Pœnitentia*, dist. 15, in principio. Citari potest Alensis, 4 part., quæst. 77, membro 3, art. 1 et 5, sed ibi solum dicit, circumstantias aggravantes non esse de substantia actus ut peccatum est, esse tamen de substantia ejus ut tale peccatum est. Potest præterea hæc sententia tribui Aristoteli, loco citato, ex quo, ut dixi, sumptæ sunt istæ circumstantiæ, inter quas ipse ponit personam operantem, quæ tamen est causa per se actionis moralis. Dici potest per circumstantiam non intelligi personam operantem, sed aliquam conditionem ejus, nimirum quod sit in dignitate constituta, vel aliquid simile. Sed hoc videtur esse præter mentem Aristotelis, addit enim neminem posse ignorare hujusmodi circumstantiam suæ actionis, quia non potest ignorare seipsum; quod necesse est intelligi de ipsa persona operante simpliciter, quia conditionem, vel statum suum bene potest aliquis ignorare. Deinde affirmat Aristoteles eo loco ignorantiam cujuscumque circumstantiæ reddere actionem involuntariam, quod non potest esse verum de circumstantia accidentali, nam licet aliquis furetur in loco sacro ignorans qualitatem loci, nihilominus illa actio erit voluntaria : loquitur ergo de conditione essentiali, cujus ignorantia facit totum actum ut moralem, absolute involuntarium, quia, ablato uno principio essentiali, tolletur tota rei essentia, ut in dicto exemplo, si quis ignoret rem quam accipit, esse alienam, tota illa actio furti est involuntaria, etiam ut furtum est. Denique exempla Aristotelis satis indicant ipsum nomine *singulorum* non intelligere accidentia aliqua, sed esentiales conditiones actus, nam sub circumstantia *quid*, ponit materiam circa quam versatur actus, quæ non est accidens, sed objectum, imo etiam genus et species actus numerat.

2. Ratione tandem probatur hæc opinio, quia actus moralis ut moralis pendet in suo esse et in sua substantia ex circumstantiis, nam si est bonus, requirit complementum omnium circumstantiarum, sine quibus bonus esse non potest, ut, verbi gratia, ad actum temperantiæ requiritur talis qualitas, vel tanta quantitas cibi, qua ablata, non erit actus temperantiæ : illa ergo conditio materiæ, quæ pertinet ad circumstantiam *quid*, non est accidentalis, sed essentialis temperantiæ, ut sic. Et in universum idem est de cæteris circumstantiis et de quolibet actu virtutis, pendet enim actus virtutis essentialiter ex prudentia ; prudentia autem judicat omnia et singula, quæ circumstant actum, ut absolute decernat quid faciendum sit : eadem autem ratio est de actu malo, quia de privativo per positivum judicandum est.

3. Secunda sententia distinguit inter actum internum et externum. Internus dicitur solus actus voluntatis, externus quilibet alius sive sit intellectus, sive alicujus potentiæ subordinatæ voluntati. Affirmat ergo hæc opinio actum exteriorem habere circumstantias accidentales, quod postea comprobabimus : negat vero actum interiorem habere hujusmodi circumstantias. Sic Gabriel, in 3, dist. 23, q. 1, art. 1, cum Ocham in 3, quæst. 10, dub. 4, et quodlibeto 3, quæst. 15, indicat etiam Durandus, in 2, dist. 38, quæst. 1, ex quo sumi potest fundamentum hujus opinionis, scilicet quia omnes illæ conditiones quæ videntur circumstare actum externum, respectu voluntatis componit unum integrum objectum ejus ; non enim possunt circumstantiæ afficere actum internum, nisi voluntariæ sint ; hoc autem ipso quo sint voluntariæ, habent rationem objecti, saltem partialis ; nam actus voluntatis unus est simplex, qui unica habitudine tendit in objectum circumstantiis affectum : totum autem objectum pertinet ad substantiam actus : non ergo est accidens ejus. Et juxta hanc rationem favet huic sententiæ D. Thomas 1, 2, quæst. 19, art. 2, ubi dicit actum interiorem ex solo objecto habere bonitatem : intelligit ergo circumstantias respectu actus interioris non esse circumstantias, sed transire in rationem objecti. Atque ita opinatur et exponit Conradus in illo loco. Cajetanus, quæst. 18, art. 4, idem affirmat de circumstantia finis, non vero de reliquis, qui etiam videndus est, ead. quæst., articulo decimo.

4. Tertia opinio utitur alia distinctione ex parte circumstantiarum; nam quædam addunt, seu mutant speciem moralem, aliæ autem augent, vel minuunt intra eamdem speciem : de his posterioribus concedit hæc opinio esse accidentia, quia magis, vel minus accidunt formæ; de prioribus vero negat esse accidentia, sed principia essentialia actus moralis, quia nihil dat speciem, nisi quod est principium essentiale rei. Et hanc opinionem sequuntur multi Thomistæ, et solet tribui Cajetano, citato loco, vereor tamen ne tota hæc dissensio sit de modo loquendi. Explicabo ergo potius rem ipsam; et inde constabit quomodo loquendum nobis sit, et obiter attingam, in num. 14, quo sensu fuerit Aristoteles locutus.

5. *Prima assertio certa ad substantiam actus moralis pertinere quatuor causas.*—Primo ergo certum est ad substantiam actus moralis necessarias esse, et per se pertinere aliquas causas, quæ possunt ad quatuor genera causarum revocari, ut notavit Alensis, 2 p., quæst. 105, membr. 4. Prima causa est efficiens, sub qua comprehenditur et ipsum operans, et quidquid ex parte illius simpliciter necessarium est ad operationem moralem, ut est voluntas, intellectus, etc. Secunda causa est finalis, quæ potest esse vel intrinseca ipsi objecto, seu materiæ, ut est in materia eleemosynæ ipsa honestas misericordiæ; vel extrinseca, qualis erit in dicto exemplo honestas pœnitentiæ, si eleemosyna fiat ad satisfaciendum Deo : hic tamen finis extrinsecus licet aliquo modo concurrat per se ex parte operantis, non tamen semper est necessarius. Tertia est causa veluti materialis, quæ non est proprie subjectum, nam hoc nihil refert ad præsentem considerationem, sed est illa materia, circa quam versatur actus, ut quod sit circa aliud, vel circa passiones proprias, vel quod versetur circa hunc cibum, vel circa alium, quæ materia reducitur ad objectum materiale. Quarta est causa formalis, quæ si sit extrinseca, quale est objectum, sic materialiter coincidit cum materia circa quam ; formaliter vero cum fine, seu motivo, nam, ut supra dictum est, finis est objectum voluntatis ; si autem sit sermo de causa intrinseca, cum actus moralis sit forma quædam, non habet aliam causam formalem præter suam rationem intrinsecam et quidditativam. Hæc ergo quatuor ut sic non sunt accidentia actu moralis, sed per se pertinent ad illius substantiam, vel ut principia intrinseca, vel ut causæ per se extrinsecæ, nam hic actus, qui etiam vitalis est, necessario postulat intrinsecum principium a quo fiat, et objectum circa quod versetur, et quia est actus voluntatis, oportet ut illud objectum sit finis, vel propter finem.

6. *Secunda assertio etiam certa interdum conditiones aliquas pertinere ad substantiam actus moralis.*—Secundo certum est in his quatuor causis posse considerari aliquas conditiones, quæ licet accidant rebus ut res physicæ sunt, sunt tamen de essentia actuum moralium ut morales sunt, unde non poterunt hæ dici proprie *circumstantiæ* juxta propriam hujus vocis impositionem, quam D. Thomas 1, 2, quæst. 7, art. 1, explicuit, ita docet idem D. Thomas ibi art. 2, ad 3 et quæst. 2, de Malo, art. 6, significat Richardus in 4, dist. 17, art. 3, q. 5, Alensis 1 et 4 part., quæst. 77, memb. 3, art. 5, qui significant Aristotelem in hoc sensu fuisse locutum, quod est probabile, sed non certum. Declaratur breviter inductione, et præterea probatur, nam imprimis ex parte causæ agentis necessaria est libertas et usus rationis, nam hinc pendet substantia actus moralis, in causa etiam instrumentali potest interdum considerari qualitas, seu conditio quæ variet essentialiter humanum actum, ut si dedit potionem mortiferam, vel salubrem, et sic de aliis. Item ex parte finis valde pertinet ad humanum actum, qualis ille fuerit, honestus, vel turpis, vel indifferens, hic enim finis habet rationem motivi, et objecti formalis, et ideo pertinet ad essentiam actus, præsertim si sit finis intrinsecus. Tertio ex parte materiæ circa quam, quod sit propria, vel aliena, quod sit parens, vel extraneus, et similes conditiones possunt essentiam actus moralis variare. Ac denique ex parte ipsius actus interioris quod sit odium, vel amor, et ex parte exterioris etiam, modus ejus potest spectare ad essentiam moralem, ut si fortiter percussit, vel tantum leviter attigit ex quo pendet ut sit homicidium, nec ne.

7. Unde quoad hæc omnia et similia verum est quod prima sententia asserebat posse aliquas conditiones esse accidentales actui in esse rei, quæ sint essentiales actui in esse moris ; et ratio a priori est, quia esse morale pendet primario ex ordine rationis : contingit autem sæpe ut actio, vel objectum habeat diversum ordinem ad rationem propter diversas conditiones earum rerum, quæ ad actum moralem concurrunt. Unde si in hujusmodi actu consideretur genus ejus, seu communis ratio entis moralis, sic pendet ex objecto, quod coincidit cum fine et materia circa quam, et non est

omnino simplex, sed sæpe consurgit ex concursu multarum rerum, seu conditionum, quæ necessariæ sunt ut sit conforme, vel difforme rationi, et ideo variata una, vel altera conditione, potest actus totus moralis variari.

8. *Tertia assertio.* — Dicendum tertio : in his quatuor causis aliquæ possunt intervenire circumstantiæ, quæ accidentaliter pertineant ad actum humanum in ratione boni, vel mali moralis. Ita D. Thomas 1, 2, quæst. 7, art. 1, qui in eumdem sensum Aristotelem exponit, quod sequuntur alii scholastici, Richardus, in 4, dist. 17, art. 3, quæst. 3, Gabriel, in 3, dist. 23, quæst. 1, art. 1, et in 2, dist. 41, Ocham, in 3, quæst. 3, dub. ultim., et quodlib. 3, quæst. 15, Buridanus 3, Ethicor., q. 12, Almainus, tractatu 1, Moral., cap. 6, Soto, in 4, dist. 8, quæst. 2, art. 4. Boetius etiam lib. 4, de locis topicis, sic intellexit Aristotelem et Ciceronem, lib. 2, de Invent. Neque est alienus ab eadem sententia Gregorius Nyssenus, lib. 5 Philosophiæ, cap. 2, quamvis id non satis explicet, sed indifferenter loquatur ; atque eodem fere modo de circumstantiis scribit Damascenus 2, de Fide, c. 24, Chrysostomus, homil. 17, in cap. 5, Matth., ubi dicit ad judicium ferendum de operibus non tantum esse ipsa opera consideranda, sed etiam tempus, locum, causam, personam et quidquid aliud operibus acciderit, habetur in cap. *Occidit* 27, dist. 8. Item Augustinus, lib. de vera et falsa Pœnitent., cap. 14 et 15, in cap. *Consideret, de Pœnitentia,* dist. 5, ubi in ordine ad confessionem dicit oportere considerare circumstantias actus, quas aperte significat non mutare substantiam ejus : et 15, de Civit., cap. 7, ad hoc accommodat illud Genes. 4 : *Si recte offeras, non autem recte dividas, peccasti.* Quam expositionem sequitur Basilius, lib. 2, de Baptism., cap. 8, ubi de his circumstantiis disputat, indicatque accidentia esse, quamvis non satis clare.

9. Ratio est, quia sicut bonitas vel malitia actionis moralis pendet ex his conditionibus, ita ex eisdem interdum augetur, vel minuitur, seu accidentaliter perficitur, servata illius substantia : ergo tunc hujusmodi conditiones erunt accidentales actui : patet consequentia, quia magis, vel minus, quando non variant substantiam, ad accidentia pertinent. Neque enim quærenda est hic exacta ratio accidentis, nimirum quod sit per veram inhærentiam et informationem, quia neque in omnibus physicis accidentibus hoc proprie reperitur, sed multa tantum accidunt, adjacent, seu circumstant rem ; et multo minus id petendum est in actibus moralibus, quorum esse sæpe pendet ex rebus extrinsece denominantibus, ut inferius videbimus. Antecedens vero declarari facile potest discurrendo per singulas causas, nam quod persona operans sit hujus, vel illius dignitatis, potest pertinere ad quamdam majorem bonitatem, vel æstimationem moralem actus, non variata substantia ejus : similiter quod materia, circa quam versatur actus, sit hujus, vel illius quantitatis, in furto, verbi gratia, vel alio simili, et sic de cæteris : ratio autem est, quia ordo ad rationem non semper ex his circumstantiis ita variatur, ut omnino mutet conformitatem, vel difformitatem ad rationem, quamvis efficiat ut secundum magis, vel minus varietur : tunc ergo erunt conditiones accidentales, non essentiales, quod magis confirmabitur ex sequentibus corollariis.

10. Primo enim ex hac conclusione infertur has circumstantias non solum accidere actui humano in esse naturæ, sed etiam in esse moris, quia accidunt illi quatenus est conformis, vel difformis rationi, atque adeo quatenus liber est. Unde prima sententia indefinite, seu permissive intellecta verum quidem affirmat, scilicet posse aliquos ex his conditionibus esse accidentales in esse naturæ, et essentiales in esse moris, tamen intellecta universaliter, seu exclusive, id est, nunquam has conditiones esse accidentales in esse moralis actus, est falsa, ut patet aperte de intensione actus ; nec ratio illius sententiæ contra hunc sensum procedit, quia licet rectitudo moralis actionis pendeat ex concursu plurium conditionum, seu circumstantiarum, tamen non solum pendet ex illis quoad substantiam et essentiam, sed etiam quoad augmentum, vel diminutionem ; et quoad hoc sunt accidentales.

11. Secundo infertur has circumstantias non solum esse posse accidentia actus exterioris, sed etiam actus interioris : primum de exteriori omnes admittunt. Solum est considerandum exteriorem actum et esse objectum actus interioris, et esse actionem humanam et voluntariam ab interiori manentem : priori modo facile intelligitur hujusmodi objectum posse accidentaliter variari ex hujusmodi circumstantiis non variata substantiali honestate ejus, ut orare in templo, vel alio loco, eamdem honestatem religionis habet ; tamen cum circumstantia *loci sacri* habet quodammodo majorem ; si vero loquamur secundo modo, sic, ut inferius dicam, actus exterior habet totum suum esse morale ab actu interiori, et ideo non potest

proprie affici accidentaliter a circumstantiis sub hac ratione, nisi medio actu interiori.

12. *Quomodo circumstantia actus interioris ex parte objecti possit esse accidentalis. —Quomodo ex parte actus.—Quis.* — Unde probatur et declaratur altera pars primo ad hominem, quia actus exterior non solum in ratione objecti, sed etiam in ratione actus moralis afficitur accidentaliter his circumstantiis, ut omnes fatentur: ergo et interior. Secundo hoc ipsum sic declaratur et probatur, quia dupliciter intelligi potest has circumstantias afficere interiorem actum, et utroque modo possunt habere rationem accidentium, quatenus non sunt necessariæ simpliciter ad primariam et essentialem ejus bonitatem, sed ad aliquod augmentum, vel diminutionem, et ad aliquam perfectionem accidentalem. Primus modus est ex parte objecti, ut cum aliquis vult furari in Ecclesia; illa circumstantia loci non circumstat actum voluntatis ex parte ipsius, quia, ut suppono, ille actus non fit in Ecclesia, circumstat tamen ex parte objecti, quia materia circa quam primo versatur ille actus, est furtum; quod vero res furto surripienda sit in Ecclesia, accidit. Secundo modo contingit hæc circumstantia ex parte ipsius actus, ut si quis existens in Ecclesia, ibi cogitet et deliberet de fornicatione, vel furto faciendo extra Ecclesiam, nam tunc locus non est circumstantia objecti, sed ipsius actus, quia in tali loco fit: quod sit causa exempli positum, sive illa circumstantia augeat malitiam, sive non. Quod vero hæ circumstantiæ ut afficiant actum interiorem debeant esse voluntariæ, non obstat quominus sint accidentia: primo, quia præsertim cum sint perfectioris rationis non sunt voluntariæ directe, sed ad summum indirecte, ut patet in dicto exemplo de circumstantia *Ubi*: et idem erit de circumstantia *Quis*, si sacerdos, verbi gratia, odio habeat proximum, fortasse illud odium erit gravius ex persona operante, licet non velit se directe operari: interdum etiam hæc circumstantia est voluntaria per modum actus, et non proprie per modum objecti, ut in circumstantia *Quomodo*, qualis est intentio actus, non enim est intentio volita per modum objecti, sed sicut homo eliciendo actum voluntatis vult ipsum, ita majori conatu eliciendo vult intentionem ejus. Deinde quamvis in primo modo contingat has circumstantias esse directe voluntarias; non tamen hoc repugnat cum ratione accidentis, quia sunt vel secundario, vel quasi remote, et consequenter voluntariæ, ut patet in primo exemplo de circumstantia *loci*: accidit enim primariæ intentioni operantis quod res furto auferenda sit in loco sacro: et idem clare cernitur in circumstantia *finis extrinseci*, qui distinguitur ab objecto primario specificante actum.

13. Tertio colligitur ex dictis non tantum circumstantias augentes in eadem specie, sed etiam addentes novam speciem esse accidentia: non enim dicuntur hæ circumstantiæ mutare speciem, quia tollant unam, et in aliam transferant, sed quia priori speciei essentiali addunt aliam. Unde sicut in rebus physicis forma accidentalis addita substantiæ addit novam speciem entis, quod non obstat quominus sit verum accidens, quia talis forma et species est præter rationem subjecti, et potest adesse et abesse; ita in his moralibus, licet circumstantia addat novam speciem moralem præexistenti, accidit tamen actui ut in sua prima specie constituto, quia est præter rationem ejus, et potest adesse et abesse. Unde recte notavit D. Thomas, quæst. 2, de Malo, art. 6, in corp., et ad 2, has circumstantias mutantes speciem posse comparari vel formaliter ad speciem quam addunt, et ut sic, non habere rationem accidentis, sed principii essentialis, seu objecti, ut cum quis vult dare eleemosynam ut satisfaciat pro peccatis, ille actus eleemosynæ, ut formaliter constituitur in specie satisfactionis, seu pœnitentiæ, respicit motivum pœnitentiæ, non ut circumstantiam, sed ut proprium objectum formale. Secundo modo possunt comparari ad actum cui dant talem speciem ipsi accidentalem, ut in dicto exemplo, finis ille pœnitentiæ comparatus ad actum misericordiæ, ut sic, dat illi speciem accidentalem: hoc pacto satis est ut hæ circumstantiæ sint accidentia actuum moralium, nam etiam in entibus naturalibus, si forma accidentalis comparetur formaliter ad compositum quod constituitur quatenus tale est, non dicitur accidens ejus, sed principium essentiale, ut albedo est de essentia albi quatenus album, quamvis simpliciter subjecto accidat.

14. Ad fundamenta aliarum opinionum satis responsum est inter probandum nostram sententiam. Solum superest respondere ad Aristotelem allegatum num. 1, quem multis placet revera non fuisse locutum de circumstantiis accidentalibus, sed de conditionibus essentialibus requisitis ad actum voluntarium: quod si hoc verum est, respondetur ad argumentum tacuisse ipsum de circumstantiis accidentalibus, non vero illas negasse. Mihi tamen ille sensus difficilis videtur, primo quidem, quia

video omnes expositores, et theologos aliter illum intellexisse. Secundo, quia diminutus fuisset in morali doctrina tradenda. Tertio, quia nihil est quod cogat ad limitandam illo modo doctrinam ejus, nam quod asserit de circumstantia *Quis,* potest intelligi et de ipsa persona, et de conditione, seu statu personæ. Neque obstat quod ait neminem posse ignorare hanc circumstantiam, *quia non potest ignorare seipsum,* nam imprimis non loquitur de inadvertentia, sed de ignorantia, quæ in rigore dicit carentiam scientiæ etiam habitualis, et hoc modo certe dici potest neminem posse ignorare suum statum et conditionem. Deinde illud *non posse,* non esse necesse intelligi metaphysice, sed ut plurimum, seu moraliter, patet : tum quia ibidem dicit Aristoteles universalia legis naturæ præcepta non posse ignorari, quod prædicto modo et moraliter oportet intelligi, tum etiam quia in rigore etiam potest quis ignorare conditionem ex parte personæ operantis necessariam ad actum moralem, nimirum potest quis ignorare se libere operari. Deinde quod Aristoteles ait ignorantiam circumstantiæ cujuscumque causare involuntarium, supra a nobis explicatum est de involuntario sub tali ratione ignorata, non absolute sub quacumque alia : et hoc modo convenit etiam circumstantiis accidentalibus, et necesse est ita exponi, etiamsi sit sermo in essentialibus, ut patet in exemplo ejusdem Aristotelis. Nam si quis (inquit) loquatur de aliqua re, quam ignorat sibi sub secreto esse commissam, actio est involuntaria : quod quidem est verum quatenus illa est revelatio secreti, nam quatenus est locutio quædam, voluntaria manet, et potest esse aliud peccatum, verbi gratia, verbum otiosum et interdum actus virtutis : et idem est facile aliis exemplis ostendere. Denique ut fateamur aliqua exempla Aristotelis esse de conditionibus essentialibus actuum moralium, tamen alia possunt accommodari ad accidentales, ut quod leviter, vel acerbe percusserit, quod talis effectus consecutus sit ex actione. Quare existimo Aristotelem in communi fuisse locutum de quibuscumque conditionibus, aut circumstantiis, quæ in actione singulari, prout fit, reperiuntur, sive illæ sint essentiales, sive accidentales, nam omnes possunt ad voluntarium, vel involuntarium aliquo modo conducere, sub qua ratione ibi Aristoteles de circumstantiis disseruit : de qua re iterum redibit sermo, sectione sequenti.

SECTIO II.

Quot sint circumstantiæ humanorum actuum.

1. *Prima numeratio circumstantiarum. — Secunda numeratio. — Tertia numeratio.* — Ratio dubii sumi potest ex diversis enumerationibus gravium auctorum : Aristoteles enim sex enumerat, nempe : *Quis, quid, quomodo, circa quid*, vel *in quo, quo instrumento, cujus gratia :* in qua enumeratione omittit *tempus* et *locum.* Secundo Tullius 1, de Invent., septem numerat; addit enim circumstantiam *Ubi* et *Quando :* omittit autem circumstantiam *Circa quid,* quam Aristoteles docuit : et eamdem sententiam tradit Gregorius Nyssenus , paululum mutatis verbis scilicet *persona, res, organum, tempus, locus, modus, causa, ubi :* per *causam* intelligit finalem, ita enim appellari solet, quasi per antonomasiam, præsertim in hac circumstantiarum enumeratione, et hoc modo solet dici in jure pensandam esse causam actionis ad judicium ferendum, de ea in lib. *Verum,* ff. *de Furtis,* et c. *Occidit,* 23, q. 8, et c. *Sciendum,* 29 dist., et c. *Cum causam, extra, de Testibus.* Tertio Damascenus, libro secundo, capite vigesimo-quarto, enumerat octo, scilicet : *Quis, quem, quid, quomodo, quo, quare, ubi, quando :* distinguit enim cum Aristotele circumstantiam *quid,* et *circa quid*, et hanc posteriorem vocat *personam circa quam fit operatio,* quam distinguit a *persona operante,* quam vocat *quis :* et præterea cum Tullio addit *ubi* et *quando,* et ita consurgit ille numerus octavus circumstantiarum.

2. *Quarta numeratio.* — Quarto adhuc videntur aliæ circumstantiæ addendæ huic numero, nam si numerantur *ubi* et *quando,* et *relatio ad finem*, cur non etiam *qualitas* et *quantitas* materiæ, cum ex his possit moralis actio multum variari? Item eventus consequens actionem solet esse magni momenti in rebus moralibus, et tamen non continetur in illo numero : additur autem in l. *Aut facta,* ff. *de Pœnis,* quæ inserta est in jure Canonico, cap. *Aut facta, de Pœnitentia,* d. 1. Item *liberum et voluntarium* multum referunt ad rem moralem, et quamvis absolute sint de substantia actus moralis, tamen prout possunt secundum magis, vel minus variari, inter circumstantias numerari debent; et ad hoc spectat utrum actio fuerit coacta, vel ex metu, passione, aut ignorantia, et ita hæ circumstantiæ numerantur in cap. *Consideret, de Pœnitentia,* d. 5. Et huc

spectat quod ait Chrysostomus, Matt. 5, h. 16, et colligitur etiam ex c. 15, quæst. 6, scilicet considerandum esse qua voluntate facta sit actio. Denique in dicto cap. *Cum causam*, aliæ adduntur circumstantiæ, ait enim inquirendum esse de *causis, personis, loco* et *tempore, visu, auditu, fama, certitudine, scientia*, aut *dubitatione*, vel *credulitate*. Augustinus addit *perseverantiam*, et *multiplicationem actionis*.

3. *Placet tertia numeratio.* — Hæc res est facilis : mihi probatur enumeratio Damasceni, quæ est distinctior, clarior, et sufficiens, cujus sufficientiam satis explicat D. Thomas, 1, 2, quæst. 7, art. 3, et merito distinguit personam operantem ab illa, circa quam versatur actio, nam licet conveniant in nomine, et ratione personæ, tamen conditiones earum valde diverso modo afficiunt actum moralem : *ubi* etiam, et *quando* hic non sumuntur in rigore physico pro intrinseca rei præsentia, vel duratione, sed pro extrinseco loco continente non tam proprio, quam communi, ut est Ecclesia, vel platea, etc. Et similiter tempus sumitur pro extrinseca et publica mensura humanarum actionum, in quibus considerari possunt conditiones aliquæ, quæ referant ad moralitatem actus, et diverso modo afficiant a cæteris circumstantiis, et quamvis inter se videantur aliquo modo convenire in ratione extrinsecæ mensuræ, tamen habent veluti specificas rationes distinctas in modo afficiendi actum moralem, et ideo merito ut distinctæ numerantur.

4. *Cæteræ numerationes ad tres reduci possunt.* — Aliæ vero omnes circumstantiæ, quæ vel excogitari possunt, vel insinuatæ sunt, in his satis continentur, nam circumstantia *quid*, primum indicat materiam actionis, non simpliciter, ut est objectum, quia hoc modo non est circumstantia, sed pertinet ad substantiam actus, sed ut habet aliquam conditionem accidentalem actui morali, sive illa conditio physice considerata, sit quantitas, sive qualitas, materiale enim hoc est : et sub eadem circumstantia comprehenditur effectus, seu eventus consequens actionem, nam est quid factum per actionem. Deinde ad circumstantiam *quomodo* annumerari possunt omnes illæ conditiones, quæ augent, vel minuunt *liberum*, aut *voluntarium ;* quidam enim actionis modus intelligi potest quasi physicus, qualis est *intentio*, aut *voluntas :* alius esse potest moralis solum per concomitantiam quamdam, vel extrinsecam causalitatem denominans actionem, ut est *ignoranter*, vel *coacte* operari. Alii vero reducunt has conditiones ad circumstantiam *Quis*, quando sunt veluti conditiones quædam personæ operantis. Rursus perseverantia actionis potest revocari vel ad circumstantiam *temporis*, vel ad *modum actionis*, quia illa nihil aliud est, quam ipsemet actus magis, vel minus durans : multiplicatio autem actionis non est circumstantia, sed est numerus, vel multitudo actionum : sic enim in ordine ad confessionem numerus peccatorum non est circumstantia, sed est veluti substantia materiæ aperiendæ in confessione, quia unus actus non efficit alium ex vi solius multitudinis. Denique aliæ specialiores circumstantiæ numeratæ dicto cap. *Cum causam*, vel revocantur ad circumstantiam *quomodo :* vel certe non pertinent ad bonitatem, vel malitiam actionis, prout nunc de circumstantiis agimus, sed ad reddendum firmum, vel infirmum testimonium : non est autem inconveniens quod in aliis rerum generibus reperiantur aliæ circumstantiæ, ut actio pingendi, vel scribendi, alias circumstantias requirit ut bona sit in genere artificii, quam ut sit bona in genere moris, quamvis servata proportione in prædictum numerum possint revocari omnes circumstantiæ.

5. *Responsio ad objecta ex Aristotele, in num.* 1 *displicet.*—Ad Aristotelem, qui *tempus* et *locum* omisit, responderi potest illum non numerasse accidentales circumstantias, sed conditiones essentiales, et ideo omisisse *locum* et *tempus*, quæ semper accidentales sunt: quæ responsio et procedit ex dubio fundamento, et non videtur universaliter vera, nam interdum *tempus* et *locus* pertinent ad substantiam actus, in esse morali, et ignorantia illarum reddit actum involuntarium in illo esse morali, ut ignorantia quod hodie sit dies veneris, facit ut actus comedendi carnes non sit malus. Alii respondent, estque communis responsio, Aristotelem non omisisse has circumstantias, sed comprehendisse illas in verbo illo, *in quo*, id est, in quo tempore, et in quo loco : ita sentit D. Thomas, 1, 2, quæst. 7, et in Ethic., et ibi Buridanus et alii : habet tamen difficultatem expositio, quia juxta textum græcum, particula, *circa quid*, et *in quo*, non ponuntur ut diversa, sed una ut exponens alteram, ac si dicamus *circa quid*, seu *in quo* versatur actio, et ita Aristoteles cum aliis circumstantiis ponat diversa exempla, hujus tantum ponit unum et idem, dicens : *Putaverit autem quispiam filium hostem esse.* Dici autem potest, quamvis his duobus verbis eadem circumstantia significetur, tamen ad illa revocari *tempus* et *locum*,

quia circa illa fit actio : possent etiam aliquando revocari ad circumstantiam *quid,* quia interdum actio non est mala, vel bona ratione temporis nisi quia tunc est actio prohibita ratione materiæ in qua versatur.

6. Sed hinc fieri potest generalis objectio contra hanc divisionem, nam vel data est secundum rationes specificas, et ultimas harum omnium circumstantiarum: et hoc modo multo plura membra fuissent numeranda, ut ex dictis constat: vel tantum secundum quasdam rationes genericas, quo sensu pauciora membra sufficerent, ut facile etiam ex dictis haberi potest : et præsertim respectu interioris actus, si quis recte consideret, fere omnes circumstantiæ quæ sumuntur ex parte objecti, pertinent ad *quid,* vel *propter quid :* ex parte autem actus ad *quomodo.* Respondetur rem hanc non fuisse tam metaphysice expendendam, sed moraliter, numerata enim sunt illa membra, quæ juxta communem modum sentiendi et tractandi de humanis actibus sufficere visa sunt ad moralem eorum valorem existimationemque considerandam : et ideo neque omnes conditiones distincte enumeratæ sunt, illud enim esset in infinitum procedere, neque solum secundum universalissimas rationes, nam illud etiam esset valde confusum, sed secundum quasdam rationes generales, quæ, ut dixi, sufficiunt ad intentum.

SECTIO III.

Quid necesse sit ut hæ circumstantiæ afficiant actum moralem.

1. *Unde oriatur hæc quæstio.* — Solent ab aliquibus distingui hæ circumstantiæ, quia quædam sunt pertinentes ad rem moralem, quædam impertinentes. Sed non oportet hac distinctione uti, quia quæ sunt impertinentes, revera non sunt circumstantiæ moralium actionum, quamvis possint esse accidentia physicarum mutationum. Hinc vero oritur ratio dubii in hac quæstione : nam interdum hæc accidentia physica censentur moraliter circumstantiæ, interdum vero non, quia interdum afficiunt moraliter actum, interdum vero non : quæ ergo est radix hujus differentiæ : aut quid necessarium est ut hæ conditiones actus moraliter illum afficiant? hoc autem inquiri potest aut ex parte ipsius actus, seu conditionis ejus, aut ex parte operantis.

2. Dicendum primo illam conditionem actus habere rationem circumstantiæ moralis, eumque moraliter afficere, quæ comparata ad rationem rectam mutat habitudinem ad illam in majori, vel minori conformitate. Hanc regulam assignant omnes auctores, et inductione, ac exemplis potest facile ostendi; nam quod homicidium fiat in hac domo, vel in illa privatis, non est circumstantia, quia ratione illius talis actio neque est minus, neque magis difformis rationi : quod autem fiat in templo, statim præ se fert majorem dissonantiam a recta ratione : ratio vero generalis est, quia recta ratio est regula humanorum actuum, de quo, in tract. seq., disput. 10, latius, et circumstantiarum eorum : ergo non potest affectio, seu ratio harum circumstantiarum melius explicari, quam per ordinem et dictamen ad rectam rationem.

3. Atque hac eadem regula utendum est ad intelligendum, quando conditiones actus etiamsi morales sint, non sint proprie circumstantiæ, sed essentiales conditiones, nimirum quando sunt tales, quæ juxta rectam rationem omnino sunt necessariæ, non solum ad magis et minus, sed simpliciter ad honestatem, vel turpitudinem actus. Similiter ex hac regula est intelligendum, quando circumstantiæ sunt specie diversæ, quando vero aggravant intra eamdem, quia species morales sumuntur per habitudinem ad rationem rectam, seu ad objectum ut recta ratione regulatum : quando vero circumstantia omnino mutat conformitatem, vel difformitatem ad rationem mutat etiam speciem : si vero cum eodem ordine faciat rem esse magis conformem, auget intra eamdem speciem, et dicitur notabiliter augere, vel aggravare, quando illud augmentum est magni ponderis, vel æstimationis juxta rectam rationem. Tandem ex eadem radice oritur, quod ex circumstantiis superiori sectione numeratis, quædam semper moraliter afficiunt, ut *quomodo :* verbi gratia, intentio, *quid* seu *quantitas materiæ :* quia hæ conditiones semper aliquo modo mutant materiam, quatenus in ea constituitur medium rationis, seu mutant habitudinem actus ad objectum morale : aliæ vero conditiones physicæ non semper pertinent ad rem moralem, ut *locus, tempus, persona, instrumentum,* quia non semper mutant medium rationis, seu habitudinem ad illam.

4. *Unde fit ut quædam circumstantiæ faciant ad mores, alia non.* — Petes : quare quædam conditiones mutant habitudinem ad rationem, et non alia? Respondetur hujus quæsiti aliam responsionem non posse tradi, nisi quia quædam sunt talis naturæ, ut mutent honestatem,

aliæ vero non : hoc autem in particulari semper oritur ex aliqua proportione quam recta ratio invenit in rebus ipsis in ordine ad debitum finem humanæ vitæ : verbi gratia, ex hoc quod res sit aliena, intrinsece oritur quod accipere illam domino rationabiliter invito sit contra honestatem, quia est contra debitum modum operationis humanæ, ut servetur pax, et debitus societatis modus, et sic de aliis; quæ omnia quoad nos per rectam rationem ponderantur ac regulantur, licet in ipsis rebus sit fundamentum talis rationis rectæ, ut infra explicabo.

5. Secundo dicendum. Ut circumstantia conferat ad honestatem moralem actus, vel turpitudinem ex parte operantis, oportet ut sit aliquo modo voluntaria, et consequenter cognita directe vel indirecte. Hoc constat primo a posteriori, quia si quis furetur in loco sacro invincibiliter ignorans conditionem loci, illa conditio non afficit moraliter illum actum solum ex defectu voluntarii : ratio vero est, quia tota honestas morum pendet ex voluntate : ergo quæ non cadunt sub voluntatem aliquo modo, non possunt illam reddere magis, vel minus honestam : ergo neque actionem aliam moralem ut actio moralis est, quia ut sic tota pendet a voluntate : utrum vero oportet hoc voluntarium esse directum, vel sufficiat indirectum, et utrum in hoc sit aliqua differentia inter bonitatem et malitiam, infra tract. 3, disput. 5, sect. 3, dicemus, et supra dist. 4, sect. 3, num. 32, attigimus.

6. Solum posset nunc quæri propter Aristotelem 3, Ethic., cap. 1. Utrum in omnibus prædictis circumstantiis possit cadere involuntarium ratione ignorantiæ, nam ille de omnibus affirmat, præterquam de circumstantia *Quis*, de qua supra, sect. 1, n. 14, dixi : de aliis autem videtur falsa hæc doctrina, quia saltem circumstantia finis non potest esse involuntaria, neque ignorata, quia, ut superius dixi, finis qui habet rationem circumstantiæ, non est finis intrinsecus operis, qui potius est objectum, sed est finis extrinsecus operantis, quem oportet esse intentum : ergo directe volitum : ergo cognitum. Quo modo ergo potest esse involuntarius et ignoratus ? Respondetur primo Aristotelem non esse locutum de fine intento, sed de fine, seu effectu per accidens secuto : quod explicat Aristoteles suo exemplo, dicens : si quis vulneravit salutis causa, et interfecit. Sed revera hæc circumstantia sic explicata, magis pertinet ad circumstantiam *quid*, sub qua continentur causales effectus, ut supra dixi cum D. Thoma, ideo dicitur finem posse ignorari, non in se et in particulari prout est intentus, posse tamen ignorari secundum aliquam conditionem, verbi gratia, si quis intendat scientiam ut rem facilem, cum tamen in se difficilis sit, vel etiam potest ignorari in mediis seu in habitudine mediorum ad ipsum, ut si quis intendat sanitatem per medium nocivum, putans esse utile, nam tunc ille excusatur a culpa ratione finis. Ultimo ex dictis colligitur cur finis sit potissima ex numeratis circumstantiis, quia et est magis intentus, et magis spectat ad debitum rationis ordinem, de quo in sequenti disputatione, a qua secunda pars hujus secundi tractatus inchoatur.

DISPUTATIO VI.

DE VOLUNTATE, ET INTENTIONE, ACTIBUSQUE INTELLECTUS PRÆVIIS.

A principio hujus secundi tractatus, hucusque disseruimus de duabus differentiis generalibus actuum humanorum, quæ per *voluntarium*, et *involuntarium* declarantur. Restat in hac secunda parte ejusdem tractatus, ut in specie de actibus voluntatis agamus. Miscebimus tamen sermonem de actibus intellectus, quia ad explicandos voluntatis actus plane conducunt. Illud etiam attendendum, *voluntatis* nomen in præsenti titulo non potentiam, sed actum importare : licet in discursu doctrinæ, ad ipsam quoque potentiam aliquando digrediamur.

Omnis igitur voluntatis actio aut circa finem, aut circa medium versatur : quod dupliciter contingit fieri : aut appetendo, aut exequendo : ex quo duplex oritur ordo actuum voluntatis, et intellectus practici, qui voluntatem gubernat in moribus. Prior omnes illos actus continet, qui necessarii sunt, usque ad postremam medii electionem, qui sunt, voluntas, intentio, consilium, consensus, electio. Tres priores circa finem : posteriores circa medium (eo quo numerati sunt ordine) versantur. Stabilita autem electione, progreditur voluntas ad liberam executionem : et sic est secundus ordo, in quo duo tantum actus numerantur : imperium et usus : quibus actibus fruitio additur, quæ non est operatio ad finem vel appetendum, vel assequendum ordinata, sed fine potius comparato, ipsa subsequitur. Omnes præterea actus isti directe tendunt in aliqua objecta, sæpe tamen sunt quasi reflexi, ut dum voluntas eligit medium, eligit eligere, et utitur seipsa, et

intellectu, etc., tamen hæc actuum quasi reflexio non fit per actus ab ipsis rectis distinctos, licet Cajetanus 1, 2, quæst. 16, art. 4, oppositum censeat. Dicemus igitur de actibus directis et de reflexis obiter, quæ erunt necessaria. In hac autem disputatione de actibus ante consecutionem finis agemus.

SECTIO I.

De objectis, rationibus, et differentiis voluntatis et intentionis.

1. *Primus actus volendi quid.*—Hæc omnia adeo inter se nexa sunt, ut non possit unum sine altero commode explicari. Imprimis igitur *voluntas* significat simplicem quemdam actum voluntatis, qui est quasi prima inclinatio voluntatis in objectum propositum tanquam per se amabile, cujus effectus formalis non potest esse alius, quam velle illud objectum propter se, sine ordine ad aliud, qui actus dicitur simplex, quia nullum alium supponit neque formaliter, neque virtute alterum includit : ex quo patet hunc actum proprie versari circa finem : solus enim finis est bonum per se amabile, et quoniam principium omnis motus voluntatis est finis : hic autem est primus voluntatis motus, ut docet Aristoteles 3, Ethic. 2.

2. *Intentionis varia significatio. — Intentio proprie quid. — Intendere* significatione quadam generali est in aliud tendere : ex qua etymologia nomen *intentionis* varias habet significationes : nam et mentis attentionem, et sensuum applicationem significare solet, et interdum res inanimes dicuntur intendere suos fines. In proposito vero significat quamdam liberam, vel perfecte voluntariam tendentiam in aliquem finem : quæ propria est rei utentis ratione : ex quo constat, *intentionem* hic aliquid significare ad intellectum, vel voluntatem pertinens. Quid vero sit, alii aliter explicant. D. Bonaventura 2, dist. 38, 2 part., quæst. 2, dicit *intentionem* ad voluntatem, et intellectum æque pertinere, quam ait, non esse unum actum, sed quasi mixtum ex duobus : quia *intentio* dicit appetitionem ejus, qui intendit, et collationem unius ad alterum. Primum vero pertinet ad voluntatem, secundum ad intellectum, quæ conjunguntur. Aureolus, apud Capreolum, 1, dist. 1, quæst. 1, ait, *intentionem* non esse actum, sed circumstantiam electionis, quia *intendere* solum est alicujus gratia hoc facere, hoc vero importat circumstantiam finis in electione.

3. *Assertio. Intentio est proprius actus voluntatis. — Objectum intentionis est ipse finis.* —Dicendum tamen est, hoc nomine importari proprium quemdam actum voluntatis quæ sententia est D. Thomæ 1, 2, quæst. 8, et doctorum 2, dist. 38, unde Augustinus *intentionem* vocat amorem, Psalm. 7 et 9. Et ratio est, quia *intendere* hic est in aliquid voluntarie tendere : principium autem motionis, et tendentiæ est voluntas, unde confirmatur : nam ex intentione potissimum pendent mores hominum, ut boni, vel mali sint : pendent vero ex voluntate. Ex ratione vero D. Bonaventuræ solum concluditur, istam intentionem voluntatis supponere judicium, et ordinem rationis, sicut motus progressivus, quo exemplo ipse utitur, directionem alicujus potentiæ cognoscentis requirit. Ad Aureolum vero respondetur, finem esse interdum circumstantiam electionis : tamen ipsam intentionem finis esse actum voluntatis. Ex quo ulterius colligimus hujus actus objectum esse finem ipsum; quæ est sententia communis : ideo enim bonitas, vel malitia actus ab intentione pensatur, maxime quia ipse est circa finem, et finis est principium humanorum actuum, ut patet ex vi nominis : nam *intendere* est in aliud tendere : tendimus vero in terminum, et terminus voluntatis est finis.

4. *Voluntas et intentio in quo differant.* — Sed ex his oritur quæstio, quo modo voluntas et intentio distinguantur, cum habeant idem objectum, scilicet finem? Respondetur : in fine duæ sunt rationes. Prima est quoddam bonum per se amabile, et ut sic est objectum voluntatis : quod patet, quia voluntas est primus et simplicissimus actus voluntatis, qui tendit in objectum sub prima quadam et simplicissima ratione : hæc autem est ratio boni per se, sine ullo ordine ad aliud. Secunda ratio est ejus boni investigandi per media, et hoc modo est objectum intentionis : quod patet etiam ex vi nominis : tunc enim proprie tendimus in finem, quando de illius consecutione tractamus. Unde colligitur, *intentionem* finis solum reperiri in absentia ipsius finis : quare Deus non intendit proprie suam felicitatem, tamen vult, et amat eam : unde voluntas manere potest etiam consecuto fine, quod etiam distinctionem istorum actuum manifestat.

5. *Voluntas et amor finis prorsus idem actus.* — Ex qua differentia infertur primo, voluntatem non esse distinctam ab amore : nam ratio amoris est tendere in bonum absolute sive præsens sit, sive absens : hæc autem eadem

est ratio istius actus, qui dicitur *Voluntas*. Solum videtur addendum, amoris nomen posse universalius usurpari, et significare aliquando affectionem voluntatis, sive circa medium, sive circa finem : tamen loquendo de amore finis, seu boni propter se, non apparet, quomodo possit distingui ab illo actu, qui est *Voluntas*. Quod confirmatur : nam hic actus amoris de se etiam est simplicissimus, et nullum alium supponit : ex quo fit, ut actus *intentionis* eo modo distinguatur ab *amore*, quo ab actu, qui est *voluntas*.

6. *Desiderium quomodo aliqui ab intentione non distinguant.*—Secundo colligunt multi, actum *intentionis* non distingui ab actu *desiderii*, quia ita videtur ad desiderium comparari, sicut *voluntas* ad *amorem*, *desiderium* enim generali significatione quamcumque appetitionem obtinendi boni, quo aliquis caret, significat : et non solum ad appetitionem efficacis voluntatis, sed etiam ad imperfectas volitiones, vel velleitates rerum etiam impossibilium sese extendit : *intentio* vero solum videtur significare absolutam et efficacem voluntatem obtinendi finem amatum per media consentanea. Quocirca si de *desiderio* non in illa generali significatione loquamur, sed prout est desiderium efficax finis, isto modo non videtur habere rationem formalem distinctam ab *intentione*, quia habet idem formale objectum, scilicet obtinere bonum absens : nam cum dici solet, de ratione *desiderii* esse, ut versetur circa bonum absens, non est intelligendum, *desiderium* versari circa ipsam absentiam : nam potius istam fugit, sed versatur sub quadam ratione, quæ necessario supponit absentiam, hæc autem non est sola ratio boni ut sic : nam sic indifferens est ad absentiam et præsentiam : ergo dicit consecutionem boni non habiti : sed hoc ipsum appetit intentio : ergo : etc.

7. *Alii ut distinguant.* — Alii nihilominus actus istos ita distinguunt. *Desiderium* (inquiunt) abstrahit a mediis, circa quæ *intentio* aliquo modo versatur : quod sic patet : cum amo bonum, quo careo, statim illud desidero sine ulla cognitione mediorum : imo contingit, media non esse necessaria, et nihilominus esse desiderium : et ex hoc desiderio nascitur consideratio mediorum, et intentio. Alii vero dicunt, desiderium non esse actum per modum volitionis : sed per modum cujusdam passionis, quæ ex amore boni, et absentia ejus nascitur, quæ est quasi ærumna quædam, quæ opponitur delectationi de bono præsenti : et patet, quia desiderium et delectatio opponuntur : sed delectatio contraria est huic ærumnæ : ergo, etc.

8. *Vera sententia desiderium ab intentione non distingui.* — Sed prior modus mihi magis probatur, quia desiderium intelligi debet per modum volitionis, illa vero ærumna de qua ultima sententia loquitur, potius est fuga quædam, et quasi nolitio ad modum tristitiæ de malo præsenti : cujus signum est, quia non ex objecti bonitate, sed ex absentia oritur, quæ absentia apprehenditur sub ratione mali, et ideo opponitur delectationi non solum illi perfectæ, quæ oritur, bono jam consecuto, sed etiam illi imperfectæ, quæ ab spe boni jamjam consequendi oriri solet : et ideo dici solet desiderium affligere animam, non per se, sed ratione carentiæ, et ut illius ærumnæ principium, de qua vere dicitur, esse per modum passionis : desiderium vero non isto modo opponitur delectationi tanquam contrario, sed tanquam via termino : ille vero actus, quem secunda sententia aiebat esse desiderium, forte esse potest desiderium quoddam inefficax : tamen si sit efficax, et ab amore distinctum, non potest non dicere ordinem ad consecutionem objecti, ut satis ostensum est. Quod vero illa sententia fingit, bonum esse posse absens, et tamen nullum esse necessarium medium, fieri non potest. Et confirmantur hæc omnia a simili ex appetitu sensibili : qui licet non possit perfecte intendere finem, suo tamen modo potest saltem materialem. Ejus vero intentio supposito amore, non est nisi desiderium : ergo idem desiderium perfectum in voluntate erit perfecta ejus intentio.

9. *Fruitio imperfecta non spectat per se ad ordinem intentionis.*—*Neque etiam actus spei.* —*Quamvis aliquando reducatur.*—Ex his efficitur falsam esse sententiam Aureoli et Gregorii, qui respectu finis non consecuti non distinguunt hos actus amoris et desiderii, atque adeo neque voluntatem et intentionem : contra quos præter dicta agemus, cum de fruitione erit sermo. Secundo circa finem nondum acquisitum solum duos actus perfectos posse habere voluntatem, qui ad illius consecutionem sint necessarii , scilicet voluntatem et intentionem : sive amorem, et desiderium imperfectos vero posse habere alios, qui tamen ad istos reducantur. Cajetanus vero 1, 2, q. 16, art. 4, addidit alium actum, quem dicit pertinere ad ordinem intentionis, scilicet fruitionem imperfectam : sed tamen hic actus et imperfectus est in suo genere, et per se proprie ad ordinem intentionis non spectat : tum quia

est de fine ut aliquo modo consecuto : tum quia non est actus per se ordinatus ad consecutionem intentionis finis : sed est quasi passio resultans ex spe, vel propinquitate finis : qui actus ab auctore naturæ fuit institutus, ut in intentione finis quis facilius, et constantius perseveret. Major difficultas esset de ipso actu spei, qui etiam est circa finem non habitum : et per se est necessarius, et directe ordinatus ad consecutionem finis. Sed dicendum est, spei actuum per se non esse necessarium in hac quasi linea actuum humanorum, sed ex accidenti circa aliquod objectum quod arduum est, et excellens, ut appetitus confirmetur, et communis est actibus circa finem, et circa medium : et tandem cum necessarius est, versatur circa finem, et ad intentionem reducitur : est enim quasi volitio quædam obtinendi finem, quantumvis arduus, et excellens videatur.

SECTIO II.

Utrum voluntas, et intentio versentur aliquo modo circa media.

1. *Prima assertio.* — *Secunda assertio.* — Quæstio intelligenda est formaliter de voluntate, ut voluntas est, et de intentione, ut intentio est : si nam realiter, vel materialiter idem actus, qui est intentio, potest quasi augeri et fieri electio, disputabitur infra. Dico primo : voluntas solum versatur circa finem, et non circa media : ita D. Thomas 1, 2, q. 8, art. 2, quia voluntas est actus simplex circa bonum per se amabile nullum priorem actum supponens, sed hæc repugnant volitioni mediorum ut sic : ergo, etc. Confirmatur : nam fieri non potest : intellectum principiorum ut sic, assentiri conclusionibus : ergo neque voluntatem ut voluntas est, ferri in media. Dico secundo : actus intentionis vel virtute, vel expresse est appetitio mediorum in communi. Probatur, quia intentio est efficax voluntas obtinendi finem : sed velle finem absolute ut sic consequendum, est virtute velle exequi omnia media necessaria ad finem : ergo. Confirmatur : nam qui distat ab aliquo loco, et efficaciter vult fieri præsens illi, virtute vult peragere illud iter. Quod vero formaliter etiam possit, probatur : nam hic actus, *volo adhibere omnia media necessaria ad finem,* possibilis est, ut experientia ostendit, et videtur per se notum, quia illud objectum est amabile, et ille actus est intentio, quia antecedit omnem consultationem de mediis, et est principium consilii et electionis : hoc autem est proprium munus intentionis; et hoc videtur sensisse divus Thomas 1, 2, quæst. 12, art. 4, *ad tertium,* dum ait, motum voluntatis, qui fertur in finem secundum quod acquiritur, per ea, quæ sunt ad finem, esse intentionis.

2. *Tertia assertio.* — Dicendum tertio : intentio, ut sic, non potest esse volitio alicujus medii particularis ut medium est, quia intentio, ut sic, antecedit consilium : ergo electionem; volitio vero medii particularis supponit consilium. Confirmatur primo, nam hac ratione, intentio ab electione distinguitur. Confirmatur secundo : nam posita intentione integra et perfecta, nullum particulare medium necessario appetitur, imo si facta consultatione, unum tantum medium reperiri contingat, potest voluntas mutare intentionem, et non velle illud; ergo intentio non est necessario conjuncta cum voluntate medii particularis, dico medii, ut medium est, quia fieri potest, ut id, quod est medium, sit alia ratione per se appetibile; et hac ratione potest intentio in illud ferri, et idem est de voluntate; fieri etiam potest, ut unum medium ad aliud medium ordinetur : et ut sic etiam intentio versatur circa medium, quatenus habet rationem finis : Aliqui præterea addunt intentionem versari circa media particularia non appetendo aliquod medium propter finem; sed appetendo finem per tale medium, seu appetendo finem in medio; sed hæc omnia mihi videntur verba distincta, non res.

SECTIO III.

Utrum voluntas et intentio sint actus liberi, vel necessarii.

1. Quæstionem hanc tetigimus agendo de appetitu beatitudinis : hic autem de voluntate, et intentione cujuscumque boni per se amabilis. Et licet sermo sit de actibus voluntatis circa finem nondum acquisitum : tamen quia actus voluntatis, indifferens est, et manere potest fine etiam acquisito, de hoc etiam dicemus. Loquimur autem de voluntate quæ cum perfecta rationis consideratione procedit, et a causa extrinseca necessitatem non patitur. Item de necessitate vel quoad exercitium, vel quoad specificationem. Item de fine tam proximo, quam ultimo.

2. *Prima assertio.* — *Secunda assertio.* — Dicendum est primo. Ante finem acquisitum voluntas particularis finis nunquam est neces-

saria quoad exercitium, neque proprie quoad specificationem, sive ille finis particularis sit, sive ultimus. Est communis, et probatur prima pars ex dictis, citato loco ; et ratio est, quia objectum, quod voluntati proponitur, vel non ostenditur, ut omnino necessarium, et carens omni ratione mali : vel non ita aperte, et evidenter proponitur, ut et ipsa voluntas non possit subterfugere : et intellectus non possit rationem, ab actu saltem non amandum invenire. Et hinc probatur secunda pars : nam quodcumque bonum particulare potest voluntas repudiare : quia semper illi est aliqua ratio mali conjuncta. Item in voluntate finis particularis potest peccatum committi : signum ergo est, esse omnino in potestate voluntatis. Dicendum secundo : quamvis finis particularis sit jam acquisitus, actus voluntatis manet omnino liber, quæ conclusio patet ex eisdem rationibus.

3. *Tertia assertio.* — Tertio dicendum : acquisito ultimo fine, actus voluntatis circa illum est omnino necessarius. Si conclusio intelligatur de fine supernaturali, Deo scilicet clare viso, est communis, ut docuimus supra, tr. 1, disp. 9, sect. 1, contra Scotum et alios. Si vero intelligatur quæstio de fine ultimo naturali in hac vita, nunquam est necessaria ista voluntas, quia tota hujus vitæ consecutio est imperfecta. Si vero intelligatur in anima separata, forte in illa voluntas est necessaria eo modo, quo diximus, cum de beatitudine ageremus.

4. *Quarta assertio.* — Quarto dicendum est : actus intentionis nunquam est necessarius simpliciter. Hæc conclusio sequitur ex prima : nam intentio supponit voluntatem, et in hoc differt ab illa : quod voluntas potest esse ante, et post consecutionem finis : intentio vero solum est ante acquisitionem, tunc sic voluntas ante finem requisita, nunquam est necessarius actus, ut dictum est in 1 conclus., et intentio solum est in eo statu, et supponit voluntatem : ergo intentio nunquam est actus simpliciter necessarius. Loquor autem de necessitate simpliciter : nam loquendo de necessitate ex suppositione, quatenus unus actus voluntatis potest ex alio necessario oriri : hoc modo intentio sequi potest necessario ex voluntate efficaci, si consecutio est possibilis et cognita : et hactenus de prima parte tituli disputationis. Dicendum jam de secunda, id est, de cognitione, et aliis necessariis ad eliciendos hos actus voluntatis et intentionis.

SECTIO IV.

Utrum ad actum voluntatis sit necessaria cognitio.

Quæstio hæc etsi omnibus actibus voluntatis generalis videatur : in hoc tamen primo actu continet peculiarem difficultatem : tum quia primus est, tum etiam quia simplicissimus, atque adeo potentiæ cognoscentis directionem minus requirens.

1. *Prima sententia negat absolute.—Secunda negat quoad perseverantiam actus.* — Prima sententia negat, et tribuitur Gregorio 2, d. 25, fundamentum est, quia voluntas applicat intellectum ad cogitandum : ergo illa prima voluntas non potest procedere ex cognitione. Confirmatur, nam si voluntas velit intellectum nihil actu intelligere, id fiet, si voluntas sit efficax, ut supponimus : ergo tunc habebit actum, et intellectus nihil cogitabit. Secunda sententia inquit, in initio amoris necessariam esse aliquam cognitionem, quæ voluntatem excitet et determinet, postmodum vero amorem posse perseverare etiamsi intellectus nihil cogitet : quod experientia quadam persuadet, nam si quis de Deo cogitans excitet amorem Dei, postmodum solet amor intensus durare, intellectu nihil actu cogitante. Et ratio est, quia cognitio ad summum videtur necessaria, ut excitet et determinet voluntatem : igitur si semel sit excitata, non est, cur ille actus voluntatis in conservari, et fieri pendeat ab actu cognitionis.

2. *Prima assertio.*—Nihilominus dicendum est primo : actus voluntatis non potest ferri in incognitum. Hæc est primum principium in philosophia morali. Sequuntur omnes theologi 2, dist. 25, D. Thomas 1, 2, quæst. 9, art. 1, et de Anima, ait, appetitum moveri ab appetibili apprehenso : et experientia id videtur docere, nam illa, de quibus nunquam cogitamus, non amamus : et ratio est, quia sicut appetitus naturæ sequitur ex forma naturali : ita appetitus elicitus ex forma apprehensa actu repræsentante objectum : nam quamdiu hoc non efficit, ita inhæret, ac si non esset, quod attinet ad actionem vitæ. Confirmatur : alias non posset reddi ratio, propter quam magis nunc operaretur voluntas, quam antea. Dices, propter suam libertatem. Contra : quia libertas hæc oritur ex ratione : et in appetitu sensitivo non habet locum ista ratio : ergo ille non poterit amare incognitum ; ergo neque voluntas :

nam necessitas cognitionis non est propter libertatem, vel necessitatem. Simile argumentum sumitur ex multitudine objectorum, quæ amari possunt : nam si non magis applicaretur unum, quam aliud, non magis posset tendere in unum, quam in aliud, ergo oportet applicari per cognitionem, et hinc,

3. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo, probabilius omnino est, voluntatem non posse durare in amore, nisi intellectus perseveret in actuali cognitione. Est communis, et ratio est, quia appetitus non magis durat, quam illud, a quo dimanat : secundo, quia actio non potest conservari, si non adsit objectum convenienter applicatum : tertio experimur voluntatis amorem remitti cum intellectus ad alia cogitanda distrahitur : ergo si intellectus omnino ad alia feratur, et auferat cogitationem de objecto amoris, amor omnino destruetur. Et quæ dicta sunt de voluntate actu, a fortiori vera sunt de intentione, quæ, ut supra dixi, majorem directionem cognitioni requirit.

4. *Solvitur fundamentum primæ sententiæ.* — Ad fundamentum primæ sententiæ respondetur, primam operationem intellectus non esse a voluntate applicante : sed vel ab auctore naturæ, vel ab aliqua causa extrinseca : ita divus Thomas 1, 1 part., quæst. 82, numero 4. Cum autem voluntas proprio actu applicat intellectum ad cogitandum de aliqua re, semper præcedit aliqua cogitatio confusa et imperfecta, vel ipsius rei, vel accidentium, quæ excitant memoriam ejus. Recte Augustinus 10, de Civitat., cap. 1 : *Qui amat* (inquit) *scire quod non scit, non amat incognita, sed rei cognitæ scientiam.* Ad confirmationem respondetur; ea voluntas, qua quis vult nihil cogitare, non potest habere effectum eodem instanti quo est ipsa : sed ut plurimum immediate post illud, et in eo jam ea voluntas cessabit : quod si voluntas sit pro eodem instanti, est sibi contraria et inefficax.

5. *Solvitur fundamentum* 2. — *Vide auctorem, l.* 5, *de Anima, c.* 3. — Ad fundamentum secundæ sententiæ negatur illa experientia. Quod vero aliquando accidit est intellectum in principio peculiaris perfectiones objecti considerare, ut amorem excitet : postmodum vero illas omittere : non tamen omnino desistere ab actuali repræsentatione illius objecti saltem in confuso. Confirmatio ex dictis manet soluta. Occurrebat quæstio, an hæc cognitio sit necessaria tanquam ratio, vel tanquam conditio solum objecti, de qua suo loco philosophi. Solum est advertendum, cognitionem, vel sit conditio, vel applicatio objecti : tamen plurimum posse conferre ad distinctionem actuum voluntatis, si cognitio ipsa non solum ex parte cognoscentis, sed etiam ex parte rei cognitæ varietur, si res eadem aliter a diversis concipiatur, ut ab uno apprehendatur sub ratione boni, ab alio sub ratione mali, et si sit una res, si concipiatur sub ratione honesti ab uno, ab altero sub ratione delectabilis : nam hæc cognitio variat actus non per se, sed quia applicat diversa objecta formalia, licet forte materiale sit idem. Si vero objectum non varietur, diversa conditio cognitionis, scilicet esse claram, vel obscuram, certam, vel incertam, non mutat qualitatem actus voluntatis.

SECTIO V.

Qualis debeat esse hæc cognitio.

1. *Opinio Thomistarum sufficere cognitionem phantasiæ ut voluntas velit.* — Primum disputari potest, an sit necessaria cognitio intellectus : an sufficiat cognitio phantasiæ : aliquibus enim etiam Thomistis ita videtur ex D. Thoma 1, 2, q. 10, art. 3, ad 3, dicente voluntatem non solum moveri a bono apprehenso per rationem, sed etiam per sensum. Et ratio esse potest, quia licet potentiæ sint diversæ : tamen eadem anima est, quæ sensu interiori cognoscit, et per voluntatem appetit : ergo illa cognitio sufficere potest. Confirmatur : nam voluntas movetur ad amandum actu naturali rem supernaturaliter cognitam : ergo sicut movetur a cognitione superioris ordinis, ita potest ab inferiori.

2. *Contraria communis et vera.* — Opposita nihilominus sententia communis est, et verior mihi videtur. Et imprimis, cum sensus cognoscit, aliquid esse conveniens homini, vel intellectus idem judicat, vel dissentit, vel nullo modo habet judicium : si dissentiat, manifestum videtur, voluntatem non posse sequi judicium sensus contra omne judicium intellectus. Primo, quia intellectus est propria regula voluntatis accommodata illi ex natura sua. Præterea, quia libertas voluntatis oritur ex perfectione, et amplitudine rationis, non ex pluralitate potentiarum : ergo non est liberum voluntati appetere bona sensu proposita : sed ea, quæ ratione proponuntur : aut si unum est tantum amare, et non amare. Confirmatur, quia licet appetitus sensitivus appetat motum, si voluntas nolit, non fiet solum quia voluntas est facultas superior, cui appetitus subjicitur :

ergo idem est de intellectu, et phantasia a proportione : si vero intellectus nihil judicet imprimis, vix intelligi potest, quo modo id fiat : tamen etsi fieret, non posset moveri voluntas, quia appetitus sequitur esse, et formam proportionatam, ergo appetitio rationalis non sequetur nisi a forma, id est, apprehensione spirituali, et rationali. Confirmatur, quia potentia cognoscitiva, quæ potest movere voluntatem, potest eam dirigere, et illuminare, quia est magna perfectio : ergo non potest convenire potentiæ inferioris ordinis. Et tandem intellectus non potest per se movere appetitum sensitivum, solum, quia ejus cognitio non est illi consentanea : ergo nec e contra. Si denique simul judicium sensus et intellectus conveniant, jam non a sensu, sed ab intellectu movebitur voluntas, neque illud judicium sensus per se conferre potest, ut voluntas magis moveatur, propter easdem rationes : per accidens vero poterit juvare, quatenus quodam modo trahit intellectum, ut secum consentiat, vel juvat, ut rem distinctius cognoscat.

3. Ad D. Thomam Cajetanus obscure respondet. Dico igitur, nomine boni apprehensi per sensum intelligere D. Thomam bona materialia individua, quæ ab illo ita nominantur, non quia illa apprehensio sufficiat, sed quia hæc bona sunt, quæ primo subduntur sensibus. Ad confirmationem non est simile de cognitione supernaturali : nam illa est spiritualis cognitio, et includens rationis judicium, quod non habet sensus.

4. *Sufficere apprehensionem intellectus opinio Scoti. — Necessarium esse actum judicii communis et vera sententia.*—Hoc constituto explicandum sequitur, qualis debeat esse hæc cognitio intellectus. Scotus, n. 2, d. 9, q. 1, dicit sufficere quamcumque apprehensionem objecti. Fundamentum est, quia illa est aliqualis cognitio spiritualis, atque adeo sufficiens applicatio objecti : in appetitu enim sensitivo, similiter apprehensio sufficit sine judicio, ergo. Sed contrarium verum est : quod reliqui theologi opinantur, in 2, dist. 24, cum Aristotele 3, de Anima, D. Thoma, loco citato : qui omnes dicunt, necessarium esse judicium, qua de re judicetur esse bonam, vel malam, et experientia quidem docet, nos non posse amare, nisi supposito hoc judicio. Et ratio est : quia bonum ut bonum est objectum appetitus, et hoc debet esse præcognitum : ergo debet præcognosci, hoc esse bonum : hoc autem est judicium. Confirmatur, nam apprehensio indifferens est rei possibili, et impossibili convenienti, vel disconvenienti : appetitus vero est rei convenientis, et cum aliquo ordine ad existentiam. Ad fundamentum negatur minor : falsum etiam est, in parte sensitiva non præcedere aliquem modum judicii, ut constat : nam duo animalia apprehendunt lupum : et tamen ovis fugit, et non aliud : et ratio est, quia non solum apprehendit, sed suo modo judicat, id sibi expedire : est enim in sensu aliquis modus judicii, qui non a ratione, sed a naturali instinctu profluit, idem fere de pueris et amentibus sentiendum.

5. *Quale debeat esse judicium movens voluntatem.* — Major difficultas est, quale debeat esse hoc judicium : quidam volunt sufficere, judicium speculativum, scilicet hoc esse bonum. Ratio est, quia hoc judicio cognoscitur id quod vere bonum est, vel sub ratione veri boni : nam speculatio tendit in veritatem, sed nihil ita movet voluntatem, sicut verum bonum : ergo. Confirmatur, quia licet speculatio non sit de se tam efficax ad movendam voluntatem, tamen si duret, et perseveret, nonnunquam excitat affectum. D. Thomas, 1, 2, q. 9, art. 2, ad 2, docet, necessarium esse judicium practicum : quam sententiam aliqui interpretantur ita ut necessarium esse credant, quemdam actum intellectus, quem vocant practice practicum, et imperium, et explicatur hac voce, *fac hoc ;* sed de hoc judicio, et imperio plura dicam in sequentibus.

6. Dico igitur judicium sufficiens ad movendum voluntatem ad primum actum perfectum, et absolutum hoc modo debere esse practicum, ut non solum quis judicet, hanc rem esse in bonam, et speculetur ejus perfectionem, sed etiam quasi applicet rem cognitam voluntati : quod facit cum vel formaliter, vel virtute judicat, esse sibi hoc objectum et conveniens, et possibile, et expedire illud amare. Et patet hoc sufficere, quia tunc fit sufficiens judicium bonitatis, et convenientiæ objecti. Rursus objectum applicatur voluntati, ut patet, ex modo ipsius judicii : ergo. Et confirmatur, nam judicium, quod antecedit, et sufficiens est ad eliciendum hunc actum, et non necessitat voluntatem, ut, sectione sequenti, ostendam : ergo non potest esse, nisi id, quod est explicatum ; nam illud imperium, ut ejus auctores dicunt necessitat voluntatem. Confirmatur etiam, quia imperium illud, si quod est, non præcedit, sed subsequitur electionem, teste D. Thoma 1, 2, quæst. 13, art. 1, ad 2, ergo, etc. Hoc autem judicium esse necessarium probatur primo ex D. Thoma. Secundo, quia quando

intellectus tantum speculatur, licet veritatem objecti intelligat, tamen illam non applicat voluntati. Confirmatur, quia ad amandum non est satis cognoscere objectum esse in se bonum: sed necesse est cognoscere, bonum esse amare tale objectum: hæc autem cognitio practica vere dici potest, cum includat ordinem ad actum voluntatis. Ex dictis in hac sectione constat de cognitione ad actum intentionis necessaria. Eodem enim fere modo loquendum est servata proportione.

SECTIO VI.

In quo genere causæ concurrat cognitio ad actum voluntatis, et an moveat intellectus voluntatem quoad exercitium, vel quoad specificationem.

1. *Notatio duplicis motionis quoad speciem et quoad exercitium.—Primum corollarium.—Secundum corollarium.*—Nota primo, potentias animæ, quarum actiones voluntariæ esse possunt, præter vim activam duo requirere ad agendum, scilicet motionem objecti convenienter propositi et applicationem operantis ad opus, quam censeo, semper fieri ab appetitu. Prior motio objecti dicitur quoad specificationem, quia ab objecto sumitur determinatio et species actus. Posterior motio dicitur, quoad exercitium, quæ communiter esse dicitur in genere causæ effectivæ: quod non est ita intelligendum, ut potentia superior movens et applicans, aliquid efficiat in inferiori, sed dicitur efficere, quia efficaciter movet per naturalem consensionem potentiarum ejusdem animæ, quæ ita sunt institutæ, ut una alteri obediat, de qua re vide Augustinum, de libero Arbitrio, cap. 11. Ex quibus colligitur primo istum duplicem modum motionis proprie solum reperiri in dictis animæ potentiis: nam reliquæ neque ita proprie habent objectum, a quibus moveantur et quia a natura sua sunt omnino determinatæ, non indigent intrinseca applicatione ad agendum, sed forte extrinseca per motum localem, quod indicavit D. Thomas 1, 2, quæst. 9, art. 1, ubi Cajetanus multa. Secundo colligitur, an, et quomodo intellectus moveat voluntatem quoad specificationem, movet enim in quantum voluntati objectum proponit: quocirca per se et proprie ipsum objectum est quod movet: per accidens vero intellectus tanquam applicans licet in moralibus censeatur causa per se sicut dans consilium. Sed tunc occurrebat illa quæstio, an hæc motio fiat per veram efficientiam objecti cogniti, aut ipsius cogitationis in voluntate, vel in actu ejus. In qua quæstione.

2. *Voluntas sola efficit suum actum.*—Dicendum. Sola voluntas est totum principium efficiens suum actum: atque adeo nihil recipit ab objecto, neque ab illius cognitione. Est D. Thomæ supra et Scoti, et communis. Ac patet primo, quia voluntatem efficere suum actum constat, quia est actus vitæ, et debet procedere a principio intrinseco: quod vero sola efficiat, est valde consentaneum naturæ voluntatis: non solum, quia perfecte libera est, sed etiam quia est quoddam pondus in suum objectum: unde fertur in illud ad modum aliarum rerum, quæ habent inclinationem: modus vero operandi alicujus inclinationis ut gravitatis est ut ipsa se inclinet in terminum: a termino vero moveatur finaliter, non effective: ideo non est necessaria alia efficacia. Secundo, quia causa finalis non est activa; hæc autem causalitas finis sufficit ad movendam voluntatem et dandam speciem actui. Præterea cognitio intellectus non potest per se et immediate influere in actum voluntatis: nunquam enim actus unius potentiæ animæ est principium eliciendi actum alterius, neque etiam objectum cognitum potest esse hoc principium, quia ut sic non habet aliud esse realiter, nisi esse ipsius cognitionis.

3. Dices ex Aristotele non potest esse idem principium activum et passivum respectu ejusdem: cum igitur voluntas recipiat suum actum, non potest ipsa sola ipsum efficere. Quare Gabriel et Nominales in 2, dist. 25 et Capreolus, d. 24, Paludanus, d. 49, Henricus, quodlib. 2, quæst. 5, Ferrariensis 1, contra Gent., cap. 23, in diversas sententias trahuntur. Nam quidam dixerunt esse voluntatem agentem, aliam recipientem. Alii autem, actum fieri ab objecto vel totaliter, vel partialiter. Cajetanus et alii dixerunt, voluntatem habere habitum a natura insitum, quo amat finem, per quem postea facit actum circa media. Sed hæc omnia facile solvuntur ex dictis: dicendum est igitur, eamdem voluntatem habere totam vim activam sui actus et posse illum recipere: nam potest idem esse simul in actu virtuali et potentia formali. Addit tamen Ferrariensis 1, contra Gent., cap. 44, finem licet non moveat voluntatem effective ad sui amorem, movere tamen effective ad electionem mediorum: verum neque ista efficientia proprie tribuitur objecto voluntatis, sed ut plurimum ipsamet intentio, quæ est actus voluntatis, est ratio

efficiendi electionem medii, sicut assensus principiorum est causa effectiva assensus conclusionis.

4. *De motione ad exercitium.*—De motione quoad exercitium Thomistæ fingunt illam necessitatem imperii, communiter dicunt intellectum illo imperio ita efficaciter movere voluntatem ad primam volitionem finis, ut, posito tali imperio, non sit in potestate voluntatis non amare et hoc modo dicunt, intellectum applicare voluntatem ad hunc actum quoad exercitium, et effective: citant Aristotelem 6, Ethicor., a cap. 8, ad 11, dicentem intellectum practicum movere effective et quoad exercitium voluntatem, ut patet in prudentia, cujus imperio posito est impossibile, voluntatem non obedire.

5. Dicendum tamen est, voluntatem in hoc actu non moveri ab intellectu effective, neque quoad exercitium : quod colligitur ex divo Thoma 1, 2 quæst. 17, art. 1, ubi ait, imperium non esse in ratione, nisi supposito actu voluntatis, a quo suam vim et efficaciam sumit: ergo circa primum actum voluntatis non potest esse imperium: unde D. Thomas 2, 2, quæst. 47, ait imperium tantum esse de his, quæ sunt ad finem. Et Aristoteles supra dicit, imperium esse actum prudentiæ, cujus non est præscribere finem, sed media. Præterea probo non esse possibile imperium adeo efficax circa primum actum voluntatis, quia non potest necessitari ab alia potentia ante omnem suum consensum : nam vel intellectus necessario imperat, vel libere : si primum, cum voluntas etiam necessaria obediat, tollitur libertas, si secundum : ergo vel ipse intellectus liber est formaliter, quia suppono falsum : vel certe libertas illius imperii provenit ab alio actu libero voluntatis applicantis intellectum ad imperandum : de quo actu voluntatis rogo, an sit ante omne imperium, quandoquidem veniendum est ad unum primum actum voluntatis liberum factum sine imperio : sit igitur ipsa voluntas finis. Dicunt quidam, imperium esse liberum, tamen non procedere a voluntate priori, sed simul intellectum imperare et voluntatem amare et utrumque actum quasi sese mutuo applicare, et neutrum alterum antecedere : sed hoc neque exponi, neque intelligi potest : nam impossibile est, voluntatem per illum actum, quo amat finem, applicare illum ad efficiendum illum actum, quia actus imperatus ut sic, est effectus imperii : effectus vero non potest applicari causæ, deinde hæc mutua applicatio non est sine aliquo genere causalitatis : ergo necessario unus actus debet alterum antecedere, saltem natura : quare impossibilis est ille circulus in eodem genere causæ, scilicet effective applicantis, et eodem modo dici posset, voluntatem applicare intellectum ad primam cognitionem, contra omnes theologos. Præterea usus activus est actus appetitus secundum omnes philosophos et theologos : et tamen hic usus est applicatio potentiæ inferioris ad opus : ergo non convenit intellectui. Tandem juxta hanc sententiam tam libera potentia est intellectus, quam voluntas: nam æque primo utraque se determinat libere ad suum opus : quæ omnia et absurda sunt, et non necessaria : nam posito illo judicio, de quo supra, ponitur id solum, quod ex parte intellectus necessarium est ut voluntas moveatur: quare concludo, voluntatem non moveri ab intellectu ad appetendum finem, quoad exercitium actus.

6. Ad fundamentum nego, intellectum practicum semper movere effective voluntatem. Quid vero dicendum sit de prudentia, de qua Aristoteles illo loco, infra dicam disputatione sequenti, nam versatur circa media.

SECTIO VII.

A quo moveatur voluntas quoad exercitium in actu circa finem.

Hæc quæstio proponitur propter quosdam, qui opinati sunt, voluntatem non se movere in isto actu circa finem, sed necessario debere moveri a Deo. Fundamentum est, quia qui se movet, debet operari ex intentione finis prius amati, quia finis est principium ejus motionis: hic autem modus motionis repugnat ipsi amori et intentioni finis : quam sententiam interdum videtur indicare D. Thomas, 1, 2, quæst. 9. Alii, ut Scotus, 2, d. 5 et 25, censent voluntatem movere se ipsam in primo amore finis.

2. *Prima assertio.* — Dicendum est primo. Physice voluntas se movet, et applicat ad primum actum, quem habet circa finem : quia physice se movere, est efficere in se motum : at voluntas efficit in se istum motum ad finem: ergo. Item voluntas non habet potentiam superiorem, a qua applicetur, neque applicatur a causa extrinseca, ut patet : ergo. Confirmatur : nam voluntas applicat alias potentias, dum vult hominem per illas operari : sed ipsa dum vult finem simul vult operari circa finem; ergo. Dices, ut quis moveat se physice, non est satis facere in se motum : sed necessarium est,

ut efficiat per formam ab ipso comparatam : qua ratione grave non se movet, sed a generante, quia tantum efficit illum motum ex vi ponderis naturalis. Respondetur, hoc magis pertinere ad modum loquendi, quam ad rem. Sed dico, illum modum loquendi non esse verum, maxime in actionibus vitæ, neque in naturalibus.

3. *Secunda assertio.* — Dicendum est secundo. Non solum physice, sed etiam moraliter voluntas se movet in actu circa finem, et magis in actu intentionis, ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 1, art. 2, dicente, hominem proprie se movere in illo actu, qui procedit ex perfecta cognitione finis, et cujus est dominus : sed prima voluntas finis procedit ex prima cognitione finis, et bonitatis illius : et homo est dominus illius actus, quia est actus liber, ut supra diximus : ergo, etc. Confirmatur : nam sæpe iste actus, non potest referri in alium, nisi in operantem, quia potest esse peccatum. Nam primus finis proximus potest esse rationi contrarius : et ideo D. Thomas supra dixit, in ipsa volitione particularis finis debere perpendi, an ejus bonitas sit conformis rationi : idem colligitur ex eodem 1, 2, quæst. 6, art. 2. Imo addo non solum cum actus iste est liber, sed etiam si sit necessarius propter perfectionem finis et cognitionis, posse etiam proprie dici voluntatem moraliter se movere in tali actu, quia ex plena potestate, et perfectione sua se applicat ad illum actum, propter quod supra suo loco dixi, illum actum esse vere humanum. Vide quæ diximus supra, tr. 1, disp. 2, sect. 2, n. 9.

4. *Tertia assertio.* — Dicendum est tertio, voluntas a nulla causa extrinseca creata moveri potest directe ad exercitium actus. Est communis et ex parte probata, in lib. de Angelis, cap........ ubi ostendimus, Angelos non posse isto modo movere voluntatem : ergo neque reliquæ creaturæ, etiam cœli : quia cœli, et reliqua agentia agunt qualitate corporea : voluntas vero est spiritualis. Dico *directe*, quia indirecte possunt, aliquo mediante corpore, vel appetitu sensitivo a quo, ut patet, voluntas non directe, sed indirecte moveri potest. Et per hæc excluditur error antiquorum, qui dixerunt cœlum influere in voluntatem actionem volendi : vide D. Thomam 3, cont. Gent., Augustinum 7, de Civit., cap. 5, Chrysostomum, hom. 50, ad populum.

5. *Quarta assertio.* — Dicendum est quarto. Deo aliquando tribui potest ista motio voluntatis in finem : quia volitio finis potissime inclinationi voluntatis non est contraria : hac conclusione explico D. Thomam, in 1. 2, q. 9 et sequenti. Nam primo Deus potest movere voluntatem, quia cum illius actu concurrit, et in illam influit : sed hoc omnino improprie, isto enim modo concurrit etiam circa media, et concurrere non est movere. Secundo potest Deus movere proprie voluntatem applicando illam ad opus vel necessario, si velit, ut supra visum est, quod tamen raro, vel nunquam facit, vel libere : idque variis modis, scilicet ex parte intellectus per inspirationes, vel ex parte potentiæ voluntatis, aut infundendo habitum, aut alio modo illam incitando, et impellendo : qui omnes modi maxime pertinent ad operationes gratiæ, licet Aristoteles, lib. de bona Fort. ad Alexandrum, et Plato, ex parte cognoverint, homines excitari ad bonum a Deo. Vide Augustinum, 5 de Civit., cap. 9, Abulensem, quæst. 23, in cap. 21 Exod. Ex quibus colligitur, istam providentiam aliquo modo pertinere ad providentiam auctoris naturæ : sed hæc omnia non satis explicat D. Thomas, illis in locis, quia neque in omnibus actibus circa finem, etiam bonis, intercedit hæc divina motio, et est etiam in actibus circa media. Quare addendum est movere voluntatem ad istum actum, eo quod sit auctor voluntatis, et illi dedit propensionem ad bonum rationis, ex qua ista voluntas in finem immediate oritur. Nam in moralibus, sicut qui consulit, vel inducit, censetur causa actus, ita qui dat inclinationem naturalem, est causa actus manantis ab illa. Oportet autem hujusmodi actum ex bono usu naturæ inclinantis procedere, et ideo si sit actus peccati, non refertur in Deum, quia magis est contra : quam ex inclinatione naturali : quod indicat D. Thomas, art. 6, ad 2.

6. Dices. Eodem modo actus circa medium tribuetur Deo. Respondetur primo. Inclinatio naturæ primo, et per se est ad bonum per se amabile : ad media vero non inclinat, nisi ex intentione finis : et media voluntate, et qui amor et intentio non sunt naturales, sed eliciti a voluntate : et ideo actus circa media, qui ab actu circa finem oritur, in ipsam voluntatem magis refertur, quam in auctorem naturæ. Exemplum esse potest in intellectu prout naturaliter movetur in assensum principiorum, et se movet in assensum conclusionum. Ex quibus colligi potest, ex illis duobus actibus circa finem voluntatem magis proprie referri in Deum, quam intentionem : quia voluntas magis ex sola inclinatione naturæ procedit.

7. Argumenta Scoti probant priores duas conclusiones, rationes vero Cajetani non urgent contra illas, quia ut voluntas vere se moveat, non est necessaria præcedens intentio finis : sufficit enim antecedere perfectam cognitionem finis, et voluntatem plena potestate ferri in illum. Quare supra, tract. 1, dixi, ipsam motionem in finem esse actum humanum, et aliquo modo propter finem. Quare falsum est, volitionem finis non esse voluntariam per modum actus : contrarium enim docet D. Thomas 1, 2, q. 9, art. 4, ad 1 et 2. Et patet quia ille actus est in potestate voluntatis, et quia vult, efficit illum.

DISPUTATIO VII.

DE FRUITIONE.

Diximus de actibus voluntatis, qui versantur circa finem non acquisitum : sequitur, ut dicamus de actu, qui tantum elici potest, fine jam acquisito, ut expeditis actibus omnigenis circa finem veniamus ad eos, qui circa media versantur.

SECTIO I.

Utrum fruitio sit actus voluntatis.

1. *Prima sententia.* — Prima sententia negat, quam tenet Soto, in 4, dist. 49, quæst. 2, a. 4, qui de fruitione beatorum loquens dicit esse ipsam consecutionem, atque adeo esse ipsam beatitudinem : ad voluntatem autem pertinere vel per modum objecti, vel per modum actionis efficientis in voluntate passionem gaudii, favet D. Thomas 1, 2, q. 11, a. 1, ad 1, et 1 p., q. 26, art. 2, his locis indicat fruitionem esse ipsam beatitudinem creaturæ rationalis. Et Augustinus, lib. de Morib. Eccl., c. 3 : *Quid est* (inquit) *frui, nisi apud te habere quod diligis ?* Fundamentum est, quia frui est fructum capere : sed illa actio, qua quis fructum capit, est consecutio illius : ergo, etc.

2. *Secunda sententia.* — Secunda sententia dicit, fruitionem esse in voluntate, et in hoc conveniunt fere alii theologi : tamen diverso modo. Nam Scotus, in 1, d. 1, q. 3, dicit esse amorem propter verba Augustini 1, de Doct. Christ., dicentis, c. 4, *frui est amore alicui rei inhærere propter seipsam ;* tamen Cajetanus, Capreolus et alii dicunt non esse amorem, sed gaudium, quod etiam indicat D. Thomas, 1, 2, quæst. 11, art. 1, et quæst. 3, de Potentia, art. 1, ad 13, his enim locis et fruitionem numerat inter actus a voluntate elicitos, et dicit sequi ex amore, et præsentia rei amatæ. Videatur 1 p., q. 12, a. 7, ad 1.

3. *Tertia sententia.* — Tertia sententia est fruitionem non esse unum actum, sed aggregatum ex amore et gaudio : præcipue tamen requirere amorem ; ita Hipalensis in 1, d. 1, a. 2, et quidam alii.

4. *Notatio prima.* — Ne solum sit quæstio de nomine : Nota in fruente de quacumque re hæc tria esse necessaria, amare, possidere et gaudere, et præter hæc nihil aliud. Primum patet : nam si quis amat, et nullo modo possidet, desiderare poterit, sed non frui : quia frui est terminus desiderii : unde est illud Prov. 7 : *Veni fruamur concupitis.* Item qui amat et possidet, si non delectatur, non fruitur : nam qui sumit potionem amaram, quam appetebat, non fruitur. Unde Augustinus 10, de Trinit., cap. 10, *fruimur* (ait) *rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit.* Secundum, nempe hæc sufficere patet, nam qui hæc habet, quocumque alio careat, fruitur. Concludo ergo, fruitionem non esse aliquid ab his distinctum, sive hæc tria inter se distinguantur, sive non, de qua infra.

5. *Notatio secunda.* — Præterea secundo certum est, ex his tribus amorem et gaudium in voluntate esse : possidere vero pertinere ad eam potentiam, quæ tenet bonum amatum : sive illa intellectus sit, sive sensus. Neque enim audienda est illorum sententia, qui dicunt, voluptatem, sed gaudium non esse actum appetitus, seu voluntatis, sed ejus potentiæ, quæ bonum amatum tenet : atque adeo voluptatem, quam aliquis capit, verbi gratia, videndo esse in ipso visu, quod tenet Adamus, in 1, d. 1, quæst. 3, quoniam cum gaudium, et delectatio tendat ad bonum sub ratione boni, ut per se constat : manifestum videtur hunc actum ad appetitum pertinere, de quo videri potest Gregorius, in 1, d. 1, quæst. 2.

6. *Notatio tertia.*—Ex his colligitur tertio, fruitionem proprie non esse amorem, tum quia amor per se abstrahit a consecutione, et ejusdem rationis est, sive delectatio adsit, sive non. Unde Paulus scribit ad Philemonem quem jam diligebat, *Ita te fruar in Domino.* Et præterea Augustinus 8, de Civ., cap. 9 : *Nemo* (inquit) *beatus est, qui eo non fruitur quod amat.* Unde cum 1, de Doct. Christ., dicit, frui esse *amore inhærere,* non intelligit esse amorem ipsum, sed illam inhæsionem, seu quietem, quæ ex amore nascitur, quod etiam patet ex vi ipsius nominis : nam frui est capere fructum a re :

amor autem solum dicit pondus in rem amatam.

7. *Notatio quarta.* — Unde quarto videtur ex dictis sequi consecutionem objecti, ut sic, non habere rationem fruitionis, nisi forte quasi gaudio informata. Unde gaudium ipsum est quod per se nomen illud meretur, quamvis interdum forte significet ipsum consecutionem, quæ est causa, vel principium gaudii : sicut e contra ipsum gaudium beatorum solet dici beatitudo, quia semper est cum beatitudine conjunctum. Hæc omnia ex dictis, et ex communi loquendi modo satis videntur comprobari, et ex Augustino, lib. Octog. trium quæst., q. 30, ubi ait *frui esse fructum capere :* idem est modus loquendi Scripturæ, Eccles. 9 : *Qui amat divitias fructum capiet ex eis.* Unde dico fruitionem ad voluntatem pertinere. Probatur ex dictis, quoniam est gaudium, et hæc est sententia D. Thomæ. Et ideo in 1, 2, non egit de gaudio voluntatis. Quapropter cum art. 1, ad 1, q. 11, visionem vocat fruitionem, loquitur realiter, seu objective quod ipse satis explicuit, et ibi, et solutione ad 3, et in corpore art., aperte docet fruitionem versari circa bonum, sub ratione boni, et inde concludit esse actum voluntatis.

8. *Gaudium esse tantum passionem putat Scotus.* — Sed quærat aliquis, utrum sit actus effectivus a voluntate, vel sola passio ? Scotus enim supra de gaudio loquens dicit esse solam passionem. Item dicit fruitionem ut actio est, esse in intellectu, ut passio in voluntate. Fundamentum Scoti est, quia omnis actio voluntatis est in ejus potestate : gaudium vero minime, sicut neque dolor. Confirmatur, nam omnis actus voluntatis est volitio, alias esset amor, tum e contrario, quia tristitia non est nolitio : beati enim nolunt peccasse, et tamen non habent tristitiam.

9. *Gaudium effective fieri a voluntate, vera sententia.*—Dico tamen fruitionem esse actum a voluntate effective productum, est D. Thomæ, 1, 2, q. 22, a. 3, ad 3, quam bene prosequitur Cajetanus, 1 p., q. 64, a. 3. Est etiam Aristotelis 3, de Anima, textu 29, ubi ait delectari esse operari ad bonum : ratio potissima est illa communis, quia actus vitæ procedit a principio intrinseco : gaudium autem manifestissime est actus vitæ. Dices, ideo procedere ab intellectu, qui etiam est principium actus vitæ : sed contra hoc est : nam vel intellectus efficeret delectationem ut cognitio est, vel ratione boni, quod repræsentat, vel ut consecutio est. Non primum : nam supra ostendi, actum unius potentiæ non esse productivum actus alterius potentiæ, et quoad hoc eadem est ratio de amore, gaudio, et de aliis actibus voluntatis. Secundum etiam patet, quia objectum respectu gaudii tantum est causa finalis, et deinde non habet aliud esse reale nisi esse cognitionis. Tertium illud de consecutione etiam non placet : nam alias omnis voluntas effective fieret ab illo actu, qui est formalis consecutio boni amati : quoniam ille actus sæpe est actus alicujus sensus, et nonnunquam exterioris membri. Et præterea cum sola efficientia intellectus non possit recte consistere vita, quæ est in hoc actu gaudii, si non fieret ab ipsa voluntate, quia respectu ipsius voluntatis est actus vitæ, et illam informat modo vitabili : hic autem modus necessario requirit efficientiam in ipsa potentia quæ informatur actu vitæ : et propterea hi actus sunt immanentes essentialiter. Tandem confirmatur a simili, nam impossibile est, ut una potentia animæ per operationem ab alia productam, cognoscat : ergo neque ut amet.

10. *Ad Scotum in num.* 8. — Ad Scotum respondetur, actum voluntatis nonnunquam esse necessarium, vel simpliciter, ut de amore Dei clare visi supra dicebam, vel ex suppositione, et hoc modo gaudium est actio necessaria, nempe ex suppositione amoris, et boni consecuti. Ad confirmationem Cajetanus supra vult, gaudium et tristitiam non esse volitionem, nec nolitionem : unde negat, omnem actum voluntatis hac partitione comprehendi : tamen Gregorius dicit, gaudium esse volitionem : quoniam Augustinus vocat gaudium voluntatem quamdam : dico tamen, omnem actum voluntatis esse vel prosecutionem boni, vel fugam mali. Et si hoc significetur nomine volitionis, gaudium ad voluntatem pertinet, quod docuit Aristoteles 6, Ethic., c. 2. Idem sentit Augustinus 14, de Civ., c. 6, ubi lætitiam consensionem, tristitiam dissensionem voluntatis vocat : tamen nomine *volitionis* et *nolitionis*, proprie videntur significari amor, vel odium ; et hoc modo non convenit, neque gaudio, neque tristitiæ, ut statim latius dicam. Et propterea Deus habet nolitionem, et odium peccati, nullam tamen tristitiam : et in hoc sensu gaudium non est volitio, nihilominus esse potest quidam actus voluntatis, qui est vitalis, quædam quies, seu suavitas, et dulcedo quædam, quæ ab ipso appetitu in semetipso nascitur ex præsentia boni amati.

11. *Appetitus sensitivus ut dicatur frui.*— Sed ulterius quæret quis, utrum iste actus

fruitionis ita sit in voluntate, ut non sit etiam in appetitu sensitivo. Respondetur, certum esse, appetitum sensitivum capere voluntatem et delectationem, non tamen ita perfecte, ut capit voluntas, sicut bona spiritualia, et apprehensio intellectus perfectiora sunt, ex his oritur gaudium : et propterea nomen fruitionis et gaudii proprie et communiter tribuitur soli delectationi voluntatis : nonnunquam vero etiam extenditur ad appetitum sensitivum, ut patet ex illo loco 7 Proverb., et ex Augustino, l. 83, quæst. 30.

SECTIO II.

Quodnam sit fruitionis objectum.

1. Ex dictis hæc videntur sumi ut certa. Primum, objectum fruitionis esse bonum sub ratione boni, quia est modus appetitus prosequentis objectum. Secundum, illud bonum esse debere delectabile, quia est causa delectationis in suo genere : at causa finalis non est causa delectationis, sed quod delectabile est. Dices : etiam bonum honestum est causa delectationis, imo perfectissima causa. Respondetur : ratio, quæ delectat, sæpe est honestas : tamen ipsummet honestum bonum, prout aptum est generare delectationem, inducit rationem boni delectabilis, et sub hac ratione est objectum fruitionis. Tertium est, hoc objectum et bonum debere esse consecutum. Quibus positis dubium primum est, utrum hoc objectum sit medium, vel tantum finis, vel si finis, an quicumque, vel solum ultimus? Ratio dubitandi est, quia Augustinus 10, de Trinit., cap. 11, ait, nos non frui ea re quam propter aliud amamus, atque adeo frui solo ultimo fine : unde concludit peccatum mortale esse frui creatura. In contrarium autem est verbum ipsius Augustini, lib. de Doct. Christ., c. 3, *frui est uti cum delectatione :* uti autem mediorum est.

2. *Prima assertio.*—Dicendum primo. Gaudium esse potest non solum de fine in se, sed etiam de medio, quamvis ratio gaudendi, seu formale objectum semper sit finis, nam gaudium oritur ex consecutione boni amati : sed ipsum medium est quoddam bonum amatum : ergo : unde experimur nos delectari, quando media convenientia obtinemus. Quod autem ratio formalis gaudii sit finis, patet, quia si illa delectatio erit ex intrinseca bonitate ipsius medii, jam non est gaudium medii, ut medium est, sed ut finis, et bonum per se amabile : si vero est de medio propter utilitatem ad finem, ratio gaudendi est ipse finis. Quod etiam patet, quia omne bonum amatum est finis, vel ratione finis : ergo omne bonum quod delectat est finis, vel ratione finis.

3. Objicies : nam objectum gaudii debet esse bonum delectabile, at medium ut medium est, non est delectabile, cum nullam in se habeat bonitatem, ut patet in potatione amara. Ideo dicunt aliqui, illam delectationem, quæ cum executione medii conjuncta est, non versari circa ipsum medium, quia revera non est illud, quod delectat, sed circa ipsum finem : nam ex quadam spe illius nascitur. Sed quæstio videtur de nomine tamen revera, quamvis divitiæ, verbi gratia, tantum sit bonum utile, tamen ipsæ vere amantur, et desiderantur non habitæ, et ipsæmet comparatæ delectant.

4. *Secunda assertio.*— Dicendum est secundo, non solum finis ultimus, sed proximus etiam potest ipse esse objectum gaudii, quod nonnunquam appellari solet fruitio, quamvis ratio hoc nomine importata in solo gaudio de ultimo fine perfectissime inveniatur. Probantur singula : nam omne bonum, quod per se amatur et desideratur, comparatum per se etiam delectat, ut experientia constat, et ratione patet, quia desiderio respondet gaudium, sicut motui quies, cum pervenitur ad terminum : voluntas autem cum id obtinet, quod per seipsam amabat, pervenit ad terminum : ergo. Hoc autem gaudium esse fruitionem, patet ex dictis, et ex communi modo loquendi omnium ex illa definitione Augustini, *frui est inhærere rei propter seipsam.* Ratio vero ultimæ particulæ est, quia fruitio dicit quietem voluntatis : voluntas autem nunquam perfecte quiescit, donec finem ultimum consequatur : nam cum in aliis finibus non omnino sistat, quocumque obtento, semper relinquitur aliud inquirendum : et hic est frequens usus apud Sanctos et apud scholasticos.

5. Sed inquirendum superest, quod sit objectum hujus fruitionis ? an ipse finis, qui finis dicitur finis Quod : an ipsa consecutio, quæ dicitur finis Quo, vel formalis. Durandus, in 1, dist. 1, quæst. 2, de fruitione beatorum loquens negat objectum illius esse Deum ipsum : sed dicit, visionem ipsam vel consecutionem Dei. Fundamentum est, quia fruitio pertinet ad amorem concupiscentiæ : objectum autem hujus amoris et fruitionis, quæ ex illo objecto sequitur, non potest esse ab amante re, et supposito distincta, sed aliquid ipsi inhærens, quia debet esse bonum ejus. Et confirmatur, quia illud bonum non delectat nisi

ut consecutum : ergo debet haberi aliquo modo, juxta divum Thomam 1, 2, q. 11, art. 1, ad 7, et art. 3, ad 3.

6. Durandus tamen in duobus errat : Primo, quia nullam agnoscit fruitionem ad amorem amicitiæ pertinentem. Certum est autem, posse nos gaudere de bonis amici, quia illius, propter bonum ejus : et supra in materia de beatitudine ostendimus, beatos habere gaudium perfectissimum de bonis Dei : et hujus gaudii objectum sine dubio est res supposito ab amante distincta, nempe bonum amici ab illo possessum, nam in hoc quiescit appetitus amoris amicitiæ : verumtamen est, nomen Fruitionis magis proprie attribui gaudio, quod ad amorem concupiscentiæ pertinet : quoniam frui est fructum capere ; unde videtur importare respectum ad commodum ipsius fruentis. Secundo errat, cum negat primum, et principale objectum istius fruitionis non posse esse rem supposito distinctam a fruente, ut in beatis est Deus : nam contraria est sententia communis theologorum in 1, d. 1, ubi Gabriel, quæst. 4, Scotus et alii in 3, d. 23, Cajetanus, in simili quæstione in 2, 2, quæst. 17, art. 5. Et ratio est, quia res, quæ est supposito distincta ab amante potest esse per se bonum ejus, et amari amore concupiscentiæ, et consequenter esse objectum gaudii, quod ex amore isto procedit. Et inductione patet, quia amans delectatur in ipsismet deliciis, et Deus per se est summum bonum beati magis quam cætera omnia, quæ illi inhærent, et per se est intime illi unitus : et tandem si ipsa visio delectat, est in ordine ad ipsum Deum. Confirmatur, quia illud est objectum primarium fruitionis in patria, quod est objectum primarium spei in via : sed hoc objectum spei est Deus ipse, qui est merces nostra : alias spes non esset virtus Theologica. Cum ergo D. Thomas dicit, consecutionem esse objectum fruitionis, loquitur de beatitudine formali, et objecto ejus per modum unius : et hoc modo verum est, totam illam beatitudinem esse unum integrum objectum fruitionis : quia tamen in illo plures res includuntur, si ita illas inter se conferamus, primum objectum fruitionis est ipsum primum objectum beatitudinis et amoris : reliqua vero sunt quasi secundario : et per hæc satis patet ad fundamentum Durandi. Ad confirmationem dicitur, consecutionem quidem esse conditionem necessariam, sine qua non erit perfecta fruitio : non tamen esse primum objectum, sed veluti perfectam applicationem objecti.

7. *Duplex modus fruitionis.— An specie distinguantur. Fruitiones ex amore amicitiæ procedentes ejusdem sunt speciei. Quæ ex amore concupiscentiæ procedunt videntur differre specie ab aliis.* — Ex quibus omnibus efficitur, duplicem esse modum gaudii, vel fruitionis : alia enim est perfecta fruitio : alia vero imperfecta : nam cum sit de fine consecuto, si finis perfecte assecutus sit, fruitio est perfecta, si sit assecutus in spe quadam, potest hinc oriri aliqua fruitio, sed imperfecta, quia illa jam est aliqualis consecutio : et hæc videtur illa fruitio, de qua Paulus, *spe gaudentes*. Dubitari tamen non immerito potest, an duæ istæ fruitiones sint specie, vel accidentaliter distincta, et maxime de fruitione viæ et patriæ. In quo unum videtur certum, nempe fruitiones, quæ oriuntur ex amicitia, esse ejusdem speciei, quia habent idem objectum æque perfecte consecutum, nempe bonum, quod revera Deus possidet, et hæc est ratio hujus fruitionis. Neque refert cognitionem ejus non esse æque perfectam, ut patet etiam in ipsis actibus amoris : tamen de fruitione, quæ ex amore concupiscentiæ oritur, res videtur dubia, quoniam videntur specie differre, quia objectum fruitionis est bonum jam consecutum, et sub hac ratione dat speciem fruitioni. At vero licet Deus in se sit idem bonum hominis concupiscentis ipsum : tamen ratio tenendi illum et possidendi omnino est diversa : imo in via gaudium non tam est de Deo obtento, quam de Deo, qui speratur in patria.

8. D. Thomas tamen, 1, 2, quæst. 11, a. 4, ad 2, indicat istas fruitiones esse ejusdem speciei. Constituit enim discrimen inter fruitionem de fide non ultimo, et fruitionem de fine non perfecte habito, comparando eas cum fine ultimo perfecte consecuto, et dicit, fruitionem de fine non ultimo, differre specie ab illa : fruitionem autem de fine ultimo imperfecte consecuto esse propriam, licet imperfectam : et probatur ratione, quia primarium objectum, quod dat speciem fruitioni viæ, non est spes, sed ipsummet bonum divinum, ut perfecte obtinendum : quod quidem bonum quamvis revera obtentum non sit, tamen ratione spei et gratiæ apprehenditur, ac si esset obtentum. Quod a simili explicatur, nam cum aliquis voluptatem capit in actu turpi, quem non exercet, cogitatione tamen illum apprehendit, ac si exerceret : voluptas illa ejusdem speciei, ac ejusdem malitiæ est cum voluptate ipsiusmet actus, nam licet objectum in re non sit, tamen ita apprehenditur ac si in re esset.

Et potest hoc confirmari ex dictis, quia licet consecutio sit necessaria ad istam fruitionem, tamen non est primum objectum ejus: ergo quamvis ipsa non sit in re, poterit manere species fruitionis, licet non ita perfecta. Præterea cum bonum consecutum dicitur objectum fruitionis, intelligendum videtur eo modo, quo bonum est objectum voluntatis, scilicet vel verum bonum, vel apparens: ita in fruitione erit bonum consecutum, vel quod apprehenditur ut consecutum : et hoc quidem modo potest probabiliter defendi, aliquam posse esse fruitionem in via, quæ quoad substantiam ejusdem speciei sit cum fruitione patriæ : quamvis res mihi videatur satis dubia. Addo etiam, quod aliquod gaudium potest esse tale in via, quod in eadem specie non potest manere in patria, nempe illud, quod ex ipsamet spe oritur tanquam ex principali objecto : nam hæc manere non potest ubi non manet objectum.

SECTIO III.

Quomodo gaudium ab amore distinguatur.

1. Prima sententia negat distingui : ita Aureolus apud Capreolum, in 4, dist. 4, articulo secundo, qui non distinguit in voluntate, nisi duos actus : alterum ante finem acquisitum, quem dicit desiderium, alterum post finem acquisitum, quem dicit amorem et gaudium : et probatur, quia in omni appetitu tantum sunt duo, motus et terminus : nam quid est, inquit, amare divitias, quas non habes, nisi desiderare illas ? et sic de cæteris. Et quid est amare bona amici, nisi amare illum?

2. Dico tamen primo amorem differre ratione sua formali a desiderio et gaudio. Probatur primo, quia est actus separabilis ab illis: nam dari potest actus particularis, qui sit odium, et non tristitia, neque timor, ut patet in Deo, et beatis, et in nobis ipsis aliquando experimur : hoc pacto potest dari actus amoris, qui nec desiderium sit, nec delectatio : nam quod est odium in malo, id est amor in bono. Confirmatur : nam contingit amare rem præsentem, et ideo non desiderare, neque etiam frui, vel delectari, si forte res ipsa delectabilis non sit : et ratio a priori ex objectis desumenda est : quæ in superioribus fere est explicata, quoniam amare est vitali quodam pondere ferri in bonum cognitum, illique uniri, ex quo sequitur appetitus obtinendi bonum illud, et posita præsentia sequitur gaudium quod non unit amantem cum amato, sed potius est, ut supra dixi, quædam suavitas, quæ ex illa unione, et boni possessione oritur, unde sumitur confirmatio, nam desiderium et gaudium sunt affectus amoris : ergo.

3. Ad fundamentum Aureoli dic, in omni appetitu non duo, sed tria reperiri : nam primum omnium est pondus in finem, quod in appetitu vitæ fit vitali modo, et in illo consistit amor, et ex illo sumuntur alia duo, scilicet motus et quies. Ad confirmationem respondetur amorem esse velle bonum eo modo, quo *velle* dicitur de omni actu voluntatis appetentis : tamen non est *velle*, si proprie sumatur pro desiderio, cujus signum esse potest amor quidam complacentiæ, quem haberi contingit circa rem pulchram et bonam quam non desidero, si tamen habere illam complacentiam ad appetitum potius quam ad intellectum pertineat, de quo suo loco dicemus. Et ex his rationibus colligitur : supradictos actus non solum formaliter, sed etiam realiter semper distingui, quia revera habent effectus, et modos corruptionis valde diversos. De amore autem, et desiderio nonnulla potest esse quæstio, an aliquando possint in eumdem actum coalescere secundum rem, quam infra obiter expediemus agentes de electione.

4. Quæri autem potest, quisnam horum actuum sit perfectior? Dico tamen, per se et ex natura rei loquendo, amorem perfectiorem gaudio. Probatur, quia est principium et fons ejus, et gaudium est quasi passio amoris : nam amor est, qui efficit primam unionem inter amatum et amantem : qua ratione aliis actibus præfertur : ergo et gaudio. Et confirmatur in amore et gaudio charitatis (in quibus Capreolus gaudium præfert amori), amor enim ipse est essentialiter ipsa charitas : gaudium vero est quid consequens, unde odium Dei quod opponitur amori, majus peccatum est, quam accidia quæ opponitur gaudio de bonis Dei, ut docet D. Thomas 2, 2, quæst. 34 et 35. Sed quid si amor sit inordinatus de re propter delectationem tantum : eritne tunc minus perfectus, quam delectatio subsequens ? Respondetur, per se non esse necessarium : nam sæpe actus vitæ est perfectior suo objecto, ut actus videndi, albedine visa : interdum vero contingere poterit delectationem amatam esse perfectiorem, si ex natura sua nata sit oriri ex quodam actu nobiliori, quam sit amor delectationis.

DISPUTATIO VIII.

DE ELECTIONE, ET CONSENSU, DEQUE COGNITIONE PRÆVIA AD TALEM ACTUM.

Diximus de actibus circa finem, dicendum sequitur de actibus circa media, qui ad ordinem intentionis pertinent, de quibus ego simul disputo, quia easdem difficultates continent: et, ut dicemus, hi actus nullo fere modo distinguuntur, licet D. Thomas, in 1, 2, quæst. 13 et seq., hanc doctrinam separaverit.

SECTIO I.

Quod sit electio, quod ejus objectum, et cujus potentiæ sit actus.

1. *Prima assertio.*—*Eligere,* si vim nominis consideremus, est unum e multis separare: idque cæteris præferendo, quod intellectu nonnunquam fieri potest, cum e duabus sententiis alterum alteri præfert, non tam propter libertatem, quam quia rationibus, vel alio modo verisimilior demonstratur : proprie tamen *eligere* actus est voluntatis. Et hæc sit prima conclusio : quæ probatur primo ex communi consensu hominum : nam licet quis judicet hoc esse melius, vel utilius donec illud velit, non censetur elegisse. Secundo *eligere* est actus existens in potestate eligentis, solum autem velle, et ea, quæ voluntati subsunt, sunt in potestate hominis : nullus vero eligit, quæ necessario illi insunt : et in ipsis iudiciis eatenus est aliquis modus electionis, quatenus ab intellectus et voluntatis consensu pendet. Dices, Aristoteles quasi dubitans 6, Ethic., c. 3, concludit electionem esse vel appetitum intellectivum, vel intellectum appetitivum. Respondetur, illis verbis solum indicasse, electionem pertinere aliquo modo ad intellectum, non tanquam ad elicientem, sed tanquam ad dirigentem et ordinantem : et ideo ibidem appellat electionem potentiam consulatricem. Dices, hoc commune esse omnibus actibus voluntatis: qua ratione ergo tanquam proprium electioni tribuitur. Respondet D. Thomas 1, 2, q. 13, articulo 1, electionem materialiter esse in voluntate, quia ab illa habet substantiam suam : formaliter vero esse ab intellectu, quia ab illo habet quemdam ordinem, qui est tanquam forma istius actus, quod obscurum valde est : sed exponam statim.

2. *Secunda assertio.* — Nota tamen *electionem,* si consideremus vim dictam vocis, necessario fieri inter multa, quomodo fieri sæpe contingit in voluntate, tamen in philosophia morali generalius sumitur, omnis volitio efficax alicujus rei particularis, quæ non propter se amatur, sed propter aliud, electio dicitur : quamvis contingat non fieri inter plura, sed illud medium esse unum tantum. Et hæc sit secunda conclusio, quæ etiam est communis : et ratio est, quia ratio volentis a fine speciem sumit : quare actus humanus per ordinem ad eumdem finem eamdem speciem et essentiam retinet : sive sit unicum medium, sive conferatur cum aliis : nam hoc accidentarium est actui morali, et per se illi non confert bonitatem, neque malitiam, et ideo si servatur species, servatur etiam nomen.

3. *Tertia assertio.* — Dico tertio. Objectum electionis est medium particulare ut medium, seu ut bonum utile. Est communis, et probatur ex dictis, quia electio a voluntate et intentione distinguitur, ut suppono, et ex illis oritur. Omnis autem volitio boni, quod per se amatur, ad voluntatem, vel intentionem pertinet : ergo electio non potest esse nisi de bono propter aliud. Similiter quod sequitur ex intentione finis, ut sic, est volitio medii propter finem : ergo illud est materia electionis : solum nota circa hoc medium versari, et intellectum et voluntatem : intellectus confert tam medium cum fine, quam media inter se, et de illis judicat, et voluntati proponit : voluntatis vero est eligere unum illorum.

4. Ex quo intelligitur quod dixit D. Thomas *formaliter electionem esse ab intellectu,* non intellexit (ut impugnavit Aureolus, apud Capreolum, in 1, d. 1, quæst. 2, ad argumenta contra 3 conclusionem) aliquid vere esse in actu electionis, quod ab intellectu fiat, quia intelligi nullo modo potest substantiam electionis fieri a voluntate, quin tota ratio illius actus usque ad ultimam differentiam ab eadem potentia ejiciatur : et patet, nam elicitur ut est voluntas medii propter finem : hæc autem est ipsa ratio formalis electionis : tamen hæc ipsa ratio formalis peculiari quadam ratione tribuitur intellectui : quia conferre unum ad alterum est proprium opus rationis, et in tantum reperitur in voluntate, in quantum præcedit in intellectu, a quo illam vim participat : et ita explicuit D. Thomas, quæst. 22, de Veritate, art. 15. Alio modo electio dicitur pendere a ratione tanquam forma, non simpliciter ut existat, sed ut sit prudens a vel imprudens, et hoc aperte voluit Aristoteles, loco cit. sexto Ethic., cap. 3.

5. Sed arguitur contra conclusionem : nam eligere contingit non solum inter media, sed etiam inter fines : nam inter bona plura per se appetibilia unum sæpe eligimus, aliis relictis : et inter fines ultimos contingit electio : nam licet verus ultimus finis unus tantum sit, tamen homo potest ponere ultimum finem errando in multis rebus, et ideo potest eligere inter creaturam et creatorem, quod Scriptura sæpe indicat. Et confirmatur, nam eorum est electio, quorum est consultatio, sed consilium potest esse inter bona per se amabilia : ergo. Respondetur primo : si electio solum significet amorem unius rei præ multis, et inter multa, concedo, hujusmodi electionem posse versari circa fines, et bona per se amabilia : tamen, ut dixi, non est hæc èssentia electionis, sed amare unum propter aliud : et hoc tantum convenit medio ut sic, et hoc sufficiebat quoad ipsam rem : tamen Aristoteles et D. Thomas, et fere theologi indicant, electionem inter multa solum esse de mediis. Dico præterea secundo hujusmodi electionem inter multa vel formaliter, vel virtute esse ex intentione alicujus finis præcedentis, et hoc modo vel formaliter, vel virtute esse de mediis. Quod sic patet primo. Omnis motus procedit ex intentione alicujus termini : consultatio autem, et electio est quasi motus quidam rationis, et ex intentione alicujus finis procedit : ergo. Probatur illa minor : nam consultatio est collatio quædam inter multa bona, et ideo necessario supponit voluntatem jam affectam circa bonum in communi.

6. *Quarta assertio.* — Dico quarto. Objectum electionis debet esse aliquid quod a nobis fieri potest. Duo continet conclusio : alterum objectum debere esse possibile : et hoc certum est, quia electio procedit ex intentione efficaci finis : voluntas autem efficax non inclinat ad impossibilia. Item quia electionis objectum est bonum utile ut sic : id autem quod est impossibile, non est utile. Altera pars conclusionis est, objectum electionis esse factibile ab eligente : ita Aristoteles 3, Ethic., cap. 2, et patet inductione, nam ea, quæ non possumus facere, possumus quidem amare : eligimus autem operari hoc, vel illud, ut rem amatam consequamur. Dices : etiam eligimus res, quas non facimus, ut cibum, hunc potius quam illum : vitam potius, quam mortem et personas ad hoc vel illud munus. Respondetur : hæc ipsa exempla explicant rem : nunquam enim quis eligit rem nisi prout ab ipsius opere vel omnino, vel ex parte pendet, vel ad illud ordinatur, sin minus tantum potest desiderare, vel amare : ut qui diligit pecunias, tunc dicitur eligere, quando vel diligit illas inquirere, vel quando actione sua potest efficere illas suas : idem est de reliquis ; et ratio esse potest, quia nos in tantum intendimus finem, in quantum actionibus nostris possumus eum consequi : et ideo electio, quæ ex hac intentione sequitur, versatur vel in actionibus nostris, vel in rebus prout actionibus nostris subjectæ sunt. Dices : idem igitur erit de intentione. Respondetur : intentio quatenus versatur circa ipsum finem objectivum, sæpe est de re, quam nos non possumus facere, sed tamen possumus actionibus nostris consequi, et hac ratione, et prout aliquo modo includit voluntatem mediorum, dicit etiam respectum aliquem ad actiones nostras : quod D. Thomas 1, quæst. 13, art. 4, adnotavit.

SECTIO II.

Utrum consensus sit actus voluntatis ab electione distinctus.

1. *Prima notatio.* — Consensus propria significatione animorum, aut judiciorum concordiam significat : et hoc modo non unum actum, sed plures, ut sibi similes significat, ut habetur 1, ad Corinth. 7 : *Nisi ex consensu ad tempus*, tamen hinc translatum est hoc nomen ad significandum voluntatem concordem cum judicio rationis in eodem homine. Propter quod Bonaventura, in 2, dist. 39, quæst. ult., dicit, istum actum non esse voluntatis, neque intellectus, sed utrique mutuo convenire. Verum ex communi usu aliorum theologorum consensus proprie significat actum voluntatis : cujus rationem tradit D. Thomas 1, 2, quæst. 15, art. 2. Et alia esse potest, quia judicium intellectus antecedit voluntatis actum, et est quasi naturalis. In potestate autem voluntatis est, illi assentiri, vel non : et ideo illa dum libere operatur, est quæ perficit consensum, licet interdum etiam apud Aristotelem 6, Ethic., c. 12, consensus referatur ad intellectum.

2. *Secunda notatio.*—Nota tamen secundo, hoc nomen hac ratione posse tribui cuicumque actui libero voluntatis acceptantis bonum intellectu propositum, quomodo dicitur peccatum perfici consensu : et sic non est specialis actus : et non solum circa media, sed etiam circa finem versatur : quia tamen consensus proprie videtur fieri post perfectam deliberationem et consultationem : ideo peculiariter

usurpatur ad significandum quemdam peculiarem voluntatis actum circa media jam ratione proposita et judicata convenientia. Et hæc propria est difficultas, an talis consensus possit esse actus alius ab electione.

3. Ratio dubitandi est : nam D. Thomas videtur distinguere istos actus 1, 2, quæst. 19 et 13, quorum distinctionem sic possumus intelligere, ut consensus et electio ita versentur circa media, sicut voluntas, et intentio circa finem : nam intellectus primo proponit medium ut bonum et utile : et voluntas simpliciter amat illud ut bonum quoddam est, et conveniens, et hic amor ut sic est consensus : nam est prima concordia voluntatis cum judicio circa medium : postmodum vult illud medium ut exequendum : et hæc erit proprie electio. Et confirmatur iste modus, nam in fine illæ duæ rationes formales boni ut absolute amati, vel ut cum ordine ad executionem, distinguunt duos actus : ergo idem erit in ipso medio.

4. Sed mihi non satisfacit hic modus, quia medium ut medium non habet bonitatem nisi in ordine ad finem : ergo non potest amari nisi cum eodem ordine : ergo si amor sit efficax circa medium, necessario dicet ordinem ad executionem circa medium ipsum : non enim apprehenditur ut utile, nisi ut exequendum : et revera nihil aliud est velle efficaciter medium, nisi velle exequi illud. Confirmatur, quia si aliqua possit esse distinctio inter medium volitum secundum se, et in executione, potius esset talis distinctio inter electionem et usum, ut magis patebit infra. Et tamen ipse D. Thomas 1, 2, quæst. 15, art. 3, ad 3, dicit ubi solum invenitur unum medium quod placeat, non differre consensum ab electione, nisi per diversos respectus rationis : cum tamen in unico etiam medio essent distinguendi actus, si distinguerentur illo modo. Addit vero Thomas, loco citato, ubi sunt plura media, distingui prædicto modo, quia oblata media voluntati prius placent, et tunc consentit, postmodum unum præfert cæteris, et eligit; sed revera illa prior complacentia non satis intelligitur, nam vel est judicare omnia hæc media esse utilia, et convenientia; et hoc est intellectus, vel est amare, et velle illa omnia, et hic actus non reperitur; quia voluntas unum vult, cætera omittit. Cujus signum manifestum est, quia si contingat omnia illa media esse peccatum; voluntas si judicat, non peccat in omnibus, sed in uno tantum; ergo unum tantum vult, uni et tantum consentit.

5. Posset tamen exponi D. Thomas, ut, præsentatis omnibus mediis, voluntas acceptet omnia, et singula non actu absoluto, sed conditionato, isto modo; si non esset aliud medium, isto uterer; qui quidem actus potest aliquando contingere; id tamen non est necessarium; quod etiam ipse D. Thomas indicavit, cum dixit : *Potest autem contingere*, etc. Et ille actus conditionis magis potest dici consensus, quam electio; quia electio cum dicat unum simpliciter præferri aliis, denotat actum absolutum. Quapropter loquendo de actu absoluto circa medium, arbitror, consensum et electionem non esse actus distinctos, sed ex diversis respectibus rationis recipere has denominationes. Nam quatenus voluntas vult, quod intellectus judicat esse utile, dicitur consensus; quatenus vero illud præfert, vel aliis mediis utilibus, vel certe aliis rebus inutilibus non conducentibus ad finem, dicitur electio.

6. Dicet aliquis. In hoc actu circa medium potest distingui amor medii, et desiderium : ergo isto modo possunt distingui illi actus. Respondetur, proprie electionem esse ad modum desiderii, quia est de medio ut exequendo; et ut dicam infra, electio antecedit executionem : et ideo est de re absente : tamen non supponit alium actum, qui sit veluti amor ipsius medii : sed immediate oritur ex amore finis : nam revera voluntas non amat medium ut medium illi peculiari actu amoris, quem supra explicui, quia non proprie unitur illi ut sic, neque bonitati ejus : sed late dicitur illud : quatenus omne velle est amare : et ipsum desiderium est quidam amor. Et explicatur experientia ipsa, nam nullus habet affectionem illam amoris erga potionem amaram, quæ est medium ad sanitatem : tamen desiderat illam sumere. Sed dices, quia nonnunquam experimur eligere medium, et tunc non desiderare illud, et postea oriri ipsum desiderium. Respondetur, substantiam, et essentiam desiderii, quæ consistit in voluntate rei absentis, simul esse cum electione, quia est ipsamet : tamen affectus ille desiderii, qui est anxietas quædam, vel ærumna, ille non semper est conjunctus cum electione, et hoc est quod experimur postea oriri.

SECTIO III.

Quomodo distinguantur electio et consensus ab intentione finis, et simul quomodo versentur circa finem.

1. Et ex dictis colligi potest, electionem et

intentionem hoc differre, quod intentio, ut plurimum, descendit ad media in communi : electio vero est circa medium particulare ut sic. Ex quo duplex oritur dubitatio. Prima est, utrum hæc diversitas constituat distinctionem essentialem inter hos actus ? Secunda, utrum etiam realiter illos distinguat? Ratio prioris dubii est, quia Aristoteles 3, Ethicor., cap. 2, et D. Thomas, citatis quæstion., videntur distinguere illos tanquam essentialiter differentes. Et ratione arguitur : nam actus distinguuntur specie ex objectis formalibus : sed finis, qui est primarium objectum intentionis, et medium, sunt objecta formaliter distincta : quod patet, quia habent diversas rationes formalis boni : nam finis est per se, et intrinsece bonum : medium vero secundum quid, et denominatione extrinseca. Confirmatur ex Aristotele 6. Ethic., c. 8, et 2, Physic., text. 29, ita se habent intentio et electio in voluntate sicut in intellectu assensus primi principii et conclusionis : sed isti actus in intellectu differunt essentialiter : ergo, etc. Ex quibus videtur consequenter concludi, istos actus esse realiter distinctos : quia unus actus secundum rem non potest habere differentias essentialiter distinctas. Confirmatur primo , quia intentio est causa effectiva electionis. Confirmatur secundo ex simili illo de assensu principiorum et conclusionis : et hanc sententiam secutus est Gregorius in 1, dist. 1, quæst. 2.

2. *Arguitur in contrarium pro formali identitate.* — *Arguitur etiam pro identitate reali.* — In contrarium autem est primo, quia intentio et electio habent idem objectum formale : nam formale objectum voluntatis est, quod est motivum ejus : idem autem est quod movet ad intentionem et electionem. Et confirmatur : nam idem est habitus, qui inclinat ad intentionem et electionem, sicut est idem habitus charitatis, qui inclinat ad amandum Deum et proximum : et eadem religio qua inclinat ad honorandum sanctum, et imaginem sancti propter sanctum. Confirmatur secundo, quia alias qui vult occidere, et evaginat gladium, peccata specie diversa committeret, quia habet actum intentionis et electionis. Consequens est aperte falsum, et contra illud Aristotelis : *Qui furatur propter mœchiam, magis est mœchus, quam fur.* Ex quibus videtur etiam concludi, intentionem et electionem posse coalescere in eumdem actum realiter : quia non habent essentias distinctas, et objectum formale est unum revera, ex illo Aristotelis : *Ubi unum est propter aliud, ibi est unum tantum.* Et confirmatur : nam ostensum est, habitum esse re unum : ergo actus etiam potest esse unus. Et in hanc partem videtur inclinare D. Thomas 1, 2, quæstion. 8, articul. 3, et q. 12, et Cajetanus, his locis, et Thomistæ communiter, Ocham, et fere Nominales 1, dist. 1. Nota dupliciter posse intelligi eum, qui vult medium, velle simul finem : uno modo per se, et, ut aiunt, tanquam objectum *quod* : alio modo ut *quo*, seu ut ratione volendi : et hoc vel formaliter, vel tantum virtute, ut statim exponam.

3. *Prima assertio.* — Dico primo, per electionem, ut electio est, semper est aliquo modo volitus finis, quamvis interdum sit virtualiter amatus. Prima pars patet ex illa regula , *Propter quod unumquodque tale,* etc., sed finis est, propter quem est electio , volita igitur. Confirmatur, nam electio, ut sic, recipit bonitatem, et malitiam moralem ex fine : ergo tali actu amatur aliquo modo finis, et ejus bonitas vel malitia. Secunda pars , scilicet non esse necessariam istam bonitatem finis semper esse formaliter amatam , patet. Interdum enim contingit, voluntatem amare medium, et intellectum nihil actu cogitare de fine : non potest autem esse aliquid formaliter volitum , nisi sit etiam actu cognitum : ergo.

4. *Objectio.* — *Quorumdam solutio.* — Sed dices, quomodo fieri potest, ut voluntas velit medium ut sic propter solam bonitatem finis, intellectu nihil cogitante de ipso fine : nam ut voluntas moveatur, non satis est intellectum cogitare de re amanda, sed oportet etiam cogitare de illa ut bona est, et de ratione amandi, et hic est finis. Propterea dicunt aliqui, illam voluntatem , quam experimur circa medium sine actuali cogitatione finis, non esse medii, ut est, sed medii propter se : ita indicat Gregorius, loco citato, et alii Thomistæ. Sed mihi non placet , nam experientia docet infirmum velle medicinam etiam amaram, etsi nihil cogitet de sanitate, tamen revera non vult illam propter se : nam sæpe in illa non est ratio ulla volendi illam. Et confirmatur, nam talis voluntas recipit bonitatem et malitiam ex fine. Confirmatur secundo, quia alias nunquam quis amaret proximum ex vera charitate, nisi actu cogitaret de Deo, propter quem debet eum diligere. Similiter nunquam quis crederet actu vero fidei, nisi actu cogitaret de prima veritate revelante , propter quam credit. Dico ergo, ut voluntas amet medium, non esse necessarium intellectum actu cogitare de fine : sed satis esse hic et nunc proponere hoc medium ut

conveniens et appetibile, confusa quadam ratione, ex habitu, id est, virtute actuum præcedentium in actu exercito ferri tanquam propter finem in medium, sicut in brutis contingit instinctu naturæ apprehendere media appetenda propter finem, et moveri in illa, non cognita ratione appetendi : quamvis in re nulla alia sit, nisi finis : ita in homine ex habitu fit simile judicium in intellectu, et voluntas ex eodem habitu sine expressa motione finis movetur etiam in medium. Et simile quid est in illis exemplis adductis, et in scientia, et habitu principiorum.

5. *Secunda assertio.* — Dico secundo, per electionem, ut electio est, potest appeti finis formaliter expresse, non ut objectum quod, sed tantum ut ratio volendi. Hanc conclusionem docet etiam D. Thomas, loco citato, et ratio est clara, quia generaliter semper potentia eodem actu fertur in objectum, et in rationem formalem objecti. Quapropter si intellectus actu cogitet de fine propter quem medium est amandum, et voluntas expresse illum appetat, illo actu formaliter appetit finem, saltem ut rationem volendi medium : non vero necessario appetit finem in se : tum quia in hoc distinguitur electio ab intentione : tum etiam, quia nihil est, quod tunc necessitet voluntatem ad amandum finem isto modo.

6. *Objectio.* — *Diluitur.* — Sed dices. Quomodo fieri potest, ut finis ametur formaliter ut *quo*, uno actu, et non ut *quod*, quia finis non est ratio volendi medium, nisi ut est ipse volitus : hoc autem est esse objectum *quod*, et patet a simili ; non enim potest quis videre colorem et lumen ut rationem videndi colorem, quin simul videat lumen ut rationem videndi colorem, quin simul videat lumen, ut objectum *quod*. Respondetur sicut ad dubium positum in præcedenti conclusione, satis esse, ut in virtute actuum præcedentium voluntas feratur in medium formaliter propositum, ut ordinatur ad finem : nam tunc ratione illius ordinis formaliter amatur, et hoc est, finem, ut *quo*, amari. Et est simile in actu fidei, quando quis formaliter credit propter primam veritatem, quamvis non actu conficiat syllogismum : neque actu credat tunc Deum esse summam veritatem primam revelantem. Illud autem exemplum de lumine, et colore non est simile : quia lumen est quoddam visibile, quod necessario immutat potentiam : et ipsa immutata, et non impedita, necessario agit : non sic est de voluntate et intellectu. Nota tamen circa has duas conclusiones, istam qualemcumque voluntatem finis, quæ in electione continetur, vulgari sermone, et a Sanctis sæpe vocari intentionem : et hoc modo dicit Gregorius electionem manifestam, esse intentionem occultam, quia quod volumus per se patet : quare autem velimus, sæpe latet.

7. *Tertia assertio.* —Dico tamen tertio, actum proprium intentionis a proprio actu electionis aliquo modo secundum rationem formalem et interdum etiam reipsa distingui : et communis, et D. Thomas supra, et probatur : nam quando aliquis appetit finem in se nihil cogitando de medio particulari, habet verum actum intentionis et electionis nullo modo : et e contrario, qui appetit solum medium, maxime si nihil cogitat de fine, habet veram electionem et intentionem nullo modo : ergo illi actus habent aliquo modo rationes distinctas, quandoquidem diversas denominationes sortiuntur, et diversa munera. Et hoc etiam confirmant rationes in principio factæ : et hinc etiam constat, reipsa distingui, quandoquidem separantur ad invicem, et e contrario, quod nunquam contingit, nisi in rebus reipsa realiter distinctis. Et confirmatur exemplo amoris Dei et proximi : hos enim amores ratione formali aliquo modo distingui patet : nam unus est amor super omnia, et non alius : unus est amor ultimi finis, et non alius, et reipsa aliquando separari experientia constat.

8. *Quarta assertio.*—Dico quarto. Contingit, voluntatem aliquando amare finem, et medium utrumque tanquam objectum *quod*, et tunc unum actum solum habet qui vere est intentio simul et electio. Colligitur ex D. Thoma 1, 2, quæst. 8, art. 3, et quæst. 12, art. 4. Et prior pars patet, quia voluntas potest simul multa appetere per modum unius : sed medium et finis conveniunt per modum unius : ergo, etc. Confirmatur, nam intellectus potest simul aliquando versari circa præmissas et conclusionem, quod experientia etiam videtur docere. Secunda pars, id est, tunc esse unum tantum actum, patet primo, quia procedit ab uno habitu, et inclinatione voluntatis : secundo, quia tendit in illa duo per modum unius objecti : nam licet utrumque appetat, ut objectum *quod*, tamen voluntas non sistit in utroque per se, sed unum ad alterum refert : ergo totus ille motus est una perfecta tendentia in finem et medium. Et confirmatur : nam supra diximus, per actum intentionis aliquem velle et finem, et media in communi : ergo si proponatur etiam particulare medium, potest etiam ille actus se extendere ad illud : nam

eadem est fere ratio. Tandem de actu charitatis theologi sentiunt eodem posse amari Deum in se, et proximum propter Deum. Ultima vero pars patet, quia in eo actu reperitur quidquid est de ratione electionis et intentionis.

9. Sed restat in hac conclusione difficultas, utrum res alioquin realiter, et formaliter diversæ in unam et eamdem coalescant. Respondetur primo eo modo fieri posse, quod plures rationes formales possunt in eamdem rem coalescere : ita Cajetanus, in 1, 2, quæst. 8, articul. 3, et favet D. Thomas, quæst. 12, art. 4, sed hoc non videtur satisfacere, quia nunquam contingit ut duæ rationes formales, vel res quæ aliquando possunt mutuo separari, aliquando in eadem re, et entitate conveniant. Præterea, quando duæ rationes finis eidem rei conveniunt, utraque quasi indivisibiliter inhæret toti entitati, hoc autem non ita est in proposito. Quare dicendum est, actum intentionis, cum extenditur ad medium particulare per modum electionis, in reipsa augeri per veram additionem entitatis eo modo, quo fit in augmento scientiæ : quare electio et intentio, quando per se sumuntur separatim, res quidem sunt distinctæ, sed non integræ et perfectæ, sed absolute constituunt unam, si in eodem objecto simul, et debito modo conjungantur : sicut dicendum est, etiam in simili augmento habituum. Quapropter rationes formales intentionis et electionis ita sunt inter se differentes, sicut partes heterogeneæ totius dicuntur specie distinctæ, quamvis sint aptæ componere unum totum : et ad hunc modum dicendum de actu charitatis erga Deum et proximum.

10. Sed dices. Ergo simili modo quando actus intentionis se extendit ad media in communi formaliter amanda, illud erit per aliquod augmentum, quod non pertineat ad intentionem finis, sed potius ad electionem. Respondetur primo, non esse similem rationem, quia, ut dixi, ipsa intentio virtute et confuse continet media in communi, et postea idem ipsum magis explicat, sicuti si aliquis confuse cognosceret principia, et postea illa magis penetraret, non variaretur essentialiter modus conclusionis : secus vero est, quando ad conclusionem descendit. Secundo, si aliquid additur intentioni illa ratione, id non pertinet ad electionem, quia antecedit omnem consultationem, et per se habet intrinsecam connexionem cum intentione finis.

11. Ad argumenta primæ opinionis, si fiant contra istam conclusionem, Aristotelem esse interpretandum juxta ea, quæ diximus, quamvis loquatur de voluntate et de intentione, de quo actu formaliter verum est, semper esse actum per se distinctum ab actibus subsequentibus, quia habet diversum modum tendendi in objectum, et est prima unio, quæ semper permanet eodem modo, quamvis cæteri actus varientur. Ad primam rationem negatur, objecta electionis et intentionis omnino distingui. Ad confirmationem respondetur non esse similem rationem in omnibus : et manifeste patet diversitas in habitibus : est ergo differentia, quia conclusiones, quæ eliciuntur ex principiis, habent in se propriam veritatem, quam principia manifestant : at vero medium, ut sic, nullam bonitatem habet : sed totam illam recipit ex ordine ad finem : et per hæc etiam patet ad reliquas rationes. Solum ad id de efficientia electionis circa intentionem, dico, forte non esse propriam efficientiam, sed dicitur intentio efficax, quia applicat efficaciter voluntatem ad electionem. Vel secundo, quanquam vere efficiat potest esse per modum augmenti, ita ut eadem intentio finis ipsa se augeat, et extendatur ad voluntatem medii.

12. Sed hic sunt duo dubia. Primum est, quando medium est amatum per se, et propter finem, an ibi sint vera intentio et electio ? et quomodo distinguantur ? Respondetur, sine dubio esse ibi rationem intentionis et electionis : tamen de istorum actuum distinctione dicemus agendo de bonitate et malitia. Nunc dico breviter, frequenter et fere semper esse unum actum, qui secundum suam essentiam est intentio ; tamen ex accidenti est electio : ut vero talis actus sit primario electio, necessarium est, ut voluntas proxime et immediate moveatur ad rationem boni intrinseca ratione medii et objectum illud referat in finem alium : tunc enim primaria species primario desumitur a medio, accidentaria a fine : si vero contingeret, potentiam ita allici a duabus illis rationibus boni, utrumque proxime et immediate intenderet, et unam ad alteram non referret, tunc revera essent duo actus distincti, eliciti, verbi gratia, a diversis virtutibus : quia differentiæ desumptæ ab illis objectis essent primariæ et essentiales, et ideo non possent convenire eidem actui.

13. Sed objicies : nam in intellectu tunc est unus actus, quo judicat hanc rem esse duplici ratione appetibilem, scilicet per se et propter aliud : ergo in voluntate erit unus actus. Respondetur negando consequentiam. Patet a simili, nam intellectus potest judicare unico ju-

dicio Deum esse in se bonum et nobis. Et tamen voluntas non amat uno actu sub utraque ratione : nam unus est actus amoris amicitiæ, alius concupiscentiæ : et ratio est, quia aliquæ res possunt pertinere ad intellectum sub eadem ratione formali veri, quæ tamen diversa ratione appetibilis ad voluntatem pertineant ; et habitus id manisfeste declarant in illo exemplo : nam fides ostendit Deum sub utraque ratione, et tamen non eadem charitas amat sub utraque ratione.

14. Alterum dubium est, quando medium est volitum propter finem tantum, et tamen est id propter quod aliquid est volitum, quomodo se habent intentio et electio. Respondetur, in re esse unum actum, qui diversis rationibus potest dici intentio et electio, quando id refertur ad aliud, atque aliud ad aliud : tamen quia simpliciter tota ratio volendi illud medium sub utraque ratione est finis extrinsecus a quo sumitur tota ratio appetibilitatis, quæ est in objecto, ideo simpliciter, et quasi secundum substantiam ille actus est electio : tamen secundum quid et veluti quodammodo est intentio.

SECTIO IV.

Utrum actus electionis sit liber.

Suppono post intentionem et facto consilio aliquando reperiri unum medium, interdum plura : et hæc vel æque, vel inæqualiter bona ad finem.

1. Est ergo prima sententia, quæ affirmat omnem electionem esse liberam, etiam posita intentione et unico medio. Ita tenent Nominales. Ratio est, quod nihil tunc occurrat, quod inferat necessitatem : nam deberet esse intentio ipsa : quæ tamen cum sit actus liber, non potest necessitare. Confirmatur primo exemplis, nam si quis voluntate absoluta velit facere eleemosynam, et non possit nisi per furtum, non necessario eligit tale medium. Similiter qui vult consequi felicitatem, non necessario servat mandata. Secundo confirmatur ab inconvenienti : alias posita intentione absoluta, nullum esset meritum in electione : sicut quando actus exterior necessario sequitur ex intentione : non habet meritum : ergo, etc.

2. *Secunda sententia.* — Secunda sententia affirmat existente unico medio electionem esse necessariam : tamen existentibus pluribus solum esse liberam, quatenus voluntas potest applicare intellectum, ut inquirat plures rationes convenientiæ et utilitatis in uno medio, quam in alio : quas intellectus si inveniat, et judicet esse in uno medio, voluntas necessario eligit illud. Quod si intellectus æque judicet de utroque medio, voluntas in neutrum eorum poterit moveri. Hanc sententiam indicat divus Thomas 1, 2, quæst. 13, art. 6, ad 3, Cajetanus ibi. Fundamentum est, quia libertas voluntatis oritur ex indifferentia intellectus : ergo facta determinatione intellectus, et posito judicio demonstrante, hoc esse utilius, voluntas non potest non velle. Confirmatur quia cum voluntas sit potentia cæca, debet regi judicio intellectus : alias judicium et consilium essent inutilia, et nulla posset reddi ratio, cur voluntas hoc amaret et non illud. Hæc sententia est Durandi, in 2, 2, d. 24, quæst. 3, qui potius dicit, electionem prout est a voluntate, non esse liberam, sed totam libertatem esse in judicio : nam intellectus, inquit, libere potest judicare hoc esse eligendum, vel illud, cui judicio necessario consentit voluntas.

3. *Prima assertio.*—Dico primo. Certum est de fide, hominem esse liberum in electionibus. Nam de fide est, hominem libere operari : præcipuæ autem operationes hominis, et maxime humanæ, sunt electiones, quia magis versantur circa contingentia et magis ex consilio et ratione hominis pendent : ergo, etc. Unde Eccles. 15, homo liber maxime dicitur, quia *relictus est in manu consilii sui.* Et statim adhibentur exempla de mediis, quibus potest homo libere uti. Hæreses vero, quæ ex hac conclusione evincuntur, omitto : vide in tr. 2, disp. 1, sect. 2, et libr. de Gratia.

4. *Secunda assertio.*—Dico secundo. Quando unum tantum est medium illius electio in tantum libera est, in quantum est in potestate voluntatis tollere intentionem, tamen si intentio est efficax, et illa perseveret, necessario sequitur electio. Est communis D. Thomæ, supra ad primum, et quæst. 10, art. 2, ad 3, Aristotelis 3, de Anima, text. 47 et 48, et potest colligi ex Joanne, cap. 14 : *Qui diligit me, mandata mea servabit.* Et ratio est, quia voluntas absoluta, si potest, facit quod vult : quia si potest et non facit, certe non propter aliud quam quia non vult, et quia efficaciter vult consequi finem : et potest : ergo facit : ergo si potest, unico medio, illo utitur : quod si non utitur, manifestum signum est, voluntatem non fuisse efficacem, etc.

5. Nota tamen debere medium necessarium judicari et cognosci, et intellectum actu cogitare de illo : quoniam alias voluntas non mo-

vebitur. Itaque oportet ut voluntas necessario hic et nunc moveatur, medium hic et nunc judicari necessarium : quoniam si judicatur necessarium, sed pro alio tempore, potest voluntas differre electionem, etiamsi persistat in illa intentione. Et ratio est, quia voluntas non patitur necessitatem, nisi pro modo necessitatis medii.

6. Neque contra hoc obstant fundamenta primæ sententiæ in numero primo. Ad rationem dico, hanc efficaciam, et necessitatem provenire ab intentione. Neque refert, actum intentionis esse liberum : quia cum actu libero potest alius actus necessario conjungi. Et tunc ab illo necessario manat. Ad primam confirmationem negatur inductio. Ad primum exemplum dic, illam voluntatem dandi eleemosynam non esse absolutam quæ explicatur hac voce *volo*, sed est *vellem* : qui tamen actus,quia procedit ex toto affectu ad bonum honestum, existimatur ac si esset absoluta voluntas. Ad secundum exemplum respondetur, peccatorem illum non judicare hic et nunc esse necessariam pœnitentiam, sed suo tempore. Ad secundam confirmationem aliqui concedunt electionem illam in se non esse meritoriam, sed in causa, id est, in intentione et in perseverantia : quia si illa intentio esset actus omnino necessarius, electio talis nullum haberet meritum : ergo signum est, totum meritum consistere in illa intentione. Sed verius dicitur, illam electionem esse in se meritoriam, quia necessitas ex suppositione non tollit voluntatem simpliciter, quia suppositio illa est in voluntate, neque est simile de actu exteriori : quia ille proxime procedit a potentia, quæ nullam habet libertatem : et ideo actus exterior est unus moraliter cum interiori, non sic autem electio. Et ad illud de perseverantia intentionis dico, hanc perseverantiam intentionis in hoc consistere quod hic potius vult eligere, quam omittere intentionem : et idcirco electio simpliciter est libera et in potestate eligentis, non vero esset simile, si intentio esset omnino et simpliciter necessaria : quia tunc non esset in potestate eligentis omittere illam : ne ad eligendum cogeretur, et ita nulla libertas maneret in electione.

7. Occurrebat hæc difficultas : nam sequitur, eos qui diligunt necessario Deum, cum vident illum, operari necessario omnia, sine quibus non potest conservari ille amor. Dico breviter, quoniam res est alterius loci, frequenter solum esse necessitatem quoad specificationem, quia non occurrunt objecta tanquam hic et nunc necessaria. Secundo forte inconveniens non est, aliquando actum illum electionis esse necessarium : semper tamen potest manere aliqua libertas, quia potest voluntas ferri in illud medium, non ea ratione tantum, quæ necessaria est ad finem, sed propter alias rationes boni : et hoc liberum est. Quare, etc.

8. *Tertia assertio.* — Dico tertio. Quando sunt plura media omni ratione æque bona, potest voluntas sua libertate eligere quod voluerit. Conclusio hæc est communis, et probatur primo : quia propositis mediis intellectus indicat, nullum sigillatim esse necessarium : ergo habet voluntas unde amet quod illorum placuerit, quia bonum est, et propter quid omittat : scilicet, quia necessarium non est : ergo, etc. Secundo incredibile est dicere, quod tunc voluntas maneat suspensa : nam ipsa ratio ducit ad eligendum illo modo, nam advertere potest, esse irrationabile, medium utile non eligere, et fine amato privari, solum quia occurrit aliud medium æque bonum. Tertio in hoc maxime casu apparet libertas voluntatis : nam si tunc non potest eligere, semper determinaretur a judicio intellectus : quo posito eligeret, sed hoc tollit libertatem voluntatis : nam peto, an illud judicium sit liberum, an necessarium ? si necessarium, tollitur libertas : si liberum, ergo ex præcedenti actu voluntatis libero, et redibit eadem quæstio. Neque vero probabile est, quod Durandus dicit, judicium illud per se esse liberum, nam cum quis non necessarium præbet assensum, quando assentit, ideo facit, quia vult : sicut quia non necessario movetur, cum movetur, quia vult : et idcirco credit, quia vult, etc.

9. *Quarta assertio.* — Dico quarto : quando media sunt inæqualia sive materialiter, sive formaliter, sive utroque modo, liberum est voluntati eligere etiam minus bonum : semper tamen electio est juxta mensuram intentionis, et frequentius, et fere semper eligit voluntas sub aliqua ratione majoris convenientiæ. Notandum in mediis, duo posse præcipue considerari. Primum utilitas ad finem, quod est quasi formale. Secundum aliqua propria bonitas, quod est quasi materiale : possunt ergo media esse æque bona priori ratione, non vero posteriori : et hæc voco materialiter inæqualia : et tunc constat intentionem finis de se non magis inclinare ad unum, quam ad aliud. Quare ex hac parte libera est electio : verum aliunde ex naturali propensione voluntatis ad alia bona, fit ut voluntas magis inclinetur ad aliud bonum, quod est quacumque ratione me-

lius. Verum, cum hæc inclinatio etiam non imponat necessitatem, poterit tunc voluntas non amplecti illam majorem rationem boni, atque adeo eligere medium materialiter minus bonum. Et ita patet prima pars conclusionis, quæ confirmatur : nam illud majus bonum, ut sic, non est amatum electione, sed intentione: atqui omnis hujusmodi intentio est libera ; ut supra dixi : ergo.

10. Notandum secundo : contingere posse, media, ut media formalia esse inæqualia, quia scilicet uno medio, vel breviori tempore vel majori perfectione, et certitudine comparabitur finis, et tunc constat liberum esse voluntati eligere quod voluerit, quia liberum ei est intendere finem aut pro tali tempore, aut cum tanta perfectione : et ratio est, quia intentio est causa electionis, et ideo electio commensuratur illi tanquam suæ causæ. Et confirmatur etiam experientia conclusio : nam si quis intenderet consequi finem aut brevissimo tempore, aut summa perfectione, respectu hujus intentionis medium utilius esset simpliciter necessarium : ergo necessario eligetur. Et per hæc patent aliæ duæ partes conclusionis. Patet etiam alia pars, nempe simpliciter esse liberum voluntati eligere medium, quod omnibus pensatis absolute judicatur minus bonum, quia ad nullum determinate necessitatur cum nullum sit necessarium, et semper potest remittere intentionem prout voluerit. Confirmatur experientia : nam quamvis simpliciter quis judicet honestum esse melius delectabili, eligit delectabile si vult.

11. Ad fundamentum secundæ sententiæ dico libertatem oriri ex ratione, non solum quia potest judicare hoc esse melius illo, sed maxime quia potest perpendere uniuscujusque boni pondus : propterea potest voluntas illo perfecto modo amare, id est, eo gradu, et modo, quo ipsum est amabile : et exemplum hujus evidens est in libertate divinæ voluntatis : quod confirmat omnia quæ diximus : quoniam ex duobus æqualibus eligit quod vult non alia ratione, nisi quia vult, et sæpe eligit, quod minus utile est : nostra autem libertas est participatio illius et eamdem radicem habet servata proportione. Ad confirmationem illius sententiæ nego, voluntatem ita determinari ab intellectu, ut ipsa non se etiam determinet, imo ab intellectu determinatur, quasi quoad sufficientiam : ipsa vero se determinat quoad efficaciam : neque oportet aliam rationem hujus determinationis reddere, præter libertatem, et quia vult supposita sufficienti ratione ex parte objecti. Atque hactenus de priori parte tituli præsentis disputationis.

SECTIO V.

De cognitione necessaria ad electionem.

1. In hanc secundam partem disputationis incidunt, quæ D. Thomas scribit 1, 2, q. 14. Possumus vero etiam ex dictis sumere quædam certa. Primum est, electionem debere præcedere judicium aliquod intellectus. Secundum, oportere ut illud judicium sit aliquo modo practicum. Tertium, non esse necessarium aliquod aliud imperium ab isto judicio distinctum : quod eisdem rationibus confirmari potest, quibus in materia de intentione usi fuimus, disp. 6, sect. 4. Jam solum restat quærendum, utrum electionem necessario debeat præcedere consilium.

2. Et dico breviter ad electionem frequenter præcedere formale consilium , non tamen semper. Nota nomine *consilii* hic non significari collationem mediorum factam inter plura quamvis ea forte fuerit etymologia vocis : sed significat proprium actum intellectus hominis eligentis, in quo duo præcipue requiruntur : nempe inventio mediorum, et judicium. Unde constat consilium non unum, sed plures actus includere : quoniam electionem præcedit inquisitio , quæ non fit sine discursu, et consideratione circumstantiarum et difficultatum, et omnium rerum quæ ad recte ferendum judicium necessario considerandæ sunt : unde consilium nonnunquam solam inquisitionem ipsam significat, Psal. 12, *Quamdiu ponam consilium in anima mea?* Et hoc modo videtur loqui D. Thomas, fere tota quæst. illa 14, cum Aristotele 3, Ethic., cap. 3. Aliquando vero *consilium* significat solum judicium, quamvis ex discursu non procedat. Et hoc præcipue tribuitur Deo, de quo Damascenus, lib. 2, cap. 22, interdum utrumque complectitur, Psal. 32, *Dissipat consilia gentium*, Gen., 49, *In consilium eorum non veniat anima mea.* Et hoc modo intelligenda est conclusio, quæ ex superioribus satis patet. Nam quando electio fit inter multa (quod sæpius accidit) oportet omnia illa esse judicata, et proposita per intellectum, et communiter esse inventa et considerata. Tamen certum præterea est, hunc modum consilii neque semper, neque in omnibus æque procedere, vel esse necessarium : nam de rebus minimis, vel de per se motis non est consilium. Ex quibus constat, etiam materiam consilii et elec-

tionis fere esse eamdem nempe actiones nostras, vel quæ his actionibus subjiciuntur, vel ad illas conferunt. Solum addendum est, materiam consilii esse graviorem, quia ratione inquisitionis multa in consilio considerantur, quæ postmodum non cadunt : licet eorum notitia ad bene eligendum conducat : et per hæc satis videtur exposita doctrina D. Thomæ, quæst. 14.

3. Solum in quod, art. 5, dicit, consilium fieri modo resolutorio, quoniam a Cajetano obscure exponitur, breviter dicam. Resolutio ergo et compositio proprie ad totum, partesque dicit ordinem : nam componitur totum ex partibus, et in illas resolvitur : tamen quia sunt causa totius, ideo processus a causa ad effectum dicitur compositivus ab effectu ad causam resolutorius : in consilio ergo inquisitio proprie procedit ordine resolutorio, et de hac loquitur D. Thomas, et ratio est, quia in inquisitione consideramus res secundum ordinem causæ ad effectum, quem in se ipsis habent non prout sunt in intentione : id est, finis prout est aptus fieri per hoc medium, et hoc medium, per aliud, et sic usque ad ultimum medium in hac resolutione sit posterius quod postea primum est in executione. Nam quia in hoc discursu consideratur finis ut est effectus a parte rei : ideo dicitur resolutorius discursus : tamen in judicio ferendo in ordine ad intentionem, et electionem versatur ordo compositivus, quia procedit a causa finali ad suum actum.

4. Ex dictis facile solvitur aliud dubium, quod, citata quæst., art. 5, etiam tangit D. Thomas, an scilicet in appetitu possit esse electio, et in sensu, consilium ? Respondetur ex dictis non posse, quia sensus non potest vi sentiendi, media inter se, aut cum fine conferre. Et ideo in sensu semper est aliquod materiale judicium de objecto appetendo sine vera collatione cum aliis : et hoc vocat D. Thomas animalia bruta esse determinata ad unum, quia judicium est determinatum ad unum, licet possit postea variari : est casus vulgaris, si bruto proponerentur duo objecta æque appetibilia. Dices, utrumque appeteret per modum unius ; quod quidem verum esset si posset illa per modum unius apprehendere, ita ut in utrumque simul posset moveri. Sed casus est, quando unum repugnat alteri : et dico breviter durante illa æqualitate brutum in neutrum moveri, quia non potest habere principium motus, quod est determinatum judicium, et efficax appetitio : determinatur enim ab objecto : et tunc objecta se semper impediunt, quia æqualiter agunt et resistunt. Dico, *durante æqualitate,* quia facillime posset fieri inæqualitas, et quacumque circumstantia mutata mutaretur judicium, ut sic caput moveret, verbi gratia, quod casu et contingenter evenit.

5. Aliud dubium etiam resolvitur de homine non habente visum rationis, an in illo sit electio proprie ? Dico primo esse quemdam modum electionis multo magis proprium quam in brutis, quia potest media cum fine, et inter se conferre : unde interrogatus amens rationem reddit, propter quam hoc potius, quam illud eligat : et ratio a priori est, quia in hoc non est omnino impedita operatio rationis, ut suo loco vidimus. Tamen adverte secundo, illam electionem non esse proprie humanam , seu moralem, quia in illa amens, vel puer non habet dominium, neque fit ex perfecto consilio : et potestate operantis : et ratio sumi potest ex dictis supra de voluntario, quia tunc ratio sequitur judicium sensus, et non per se, et propria virtute judicat ; voluntas autem comitatur tunc intellectum. Vide Cajetanum 2, 2, quæst. 88, art. 1 et 1, 2, q. 6, art. 2, ap. 2, et 1 p., q. 82, art. 1, ad 3, Aristotelem 1 Mag. Mor., cap. 16, et Victorem, in Relect., de perveniente ad usum rationis.

6. *Utrum detur usus rationis ex parte tantum.* — Qui peculiariter circa hoc interrogat, an possit quis in aliquo medio carere usu rationis ad eligendum, et habere in omnibus aliis. Dico breviter, et nota primum, usum rationis dupliciter posse perturbari : uno modo permanenter, et quasi in habitu, ut quando læsio , et indispositio sensuum provenit ex ægritudine permanente, et ita sentio de amente, vel ebrio : alio modo quasi in transitu solum ut in illo, qui ira, vel furore agitatur. Priori modo non credo posse contingere aliquem in una materia posse uti ratione, et non in aliis : et ratio est, quia facultas ratiocinandi potius pendet ex effectu, quam ex modo, et ex intelligentia principiorum. Principia autem, et modus ratiocinandi ejusdem rationis, et ordinis sunt, præcipue in materia morali. Et ideo quod propter impedimentum sensuum non potest , vel recta ratione judicare de aliquo principio, vel convenienter ex illo colligere, eadem ratione non poterit in reliquis, quia eadem virtus rationis requiritur : neque indispositio sensus potest esse talis, ut de se magis impediat in una materia, quam in alia. Quod si aliquando videantur isti homines ut cordati loqui, id vel casu, vel ex consuetudine

aliqua præterita accidit : contingere autem potest hominem alias recte dispositum ad utendum ratione ita esse affectum in aliquo negotio, vel materia, ut illa proposita statim vehementer commoveatur, et organum phantasiæ alteretur : et ideo eo tempore non potest uti ratione : tamen pro tunc indispositus vere est in quacumque materia.

7. Aliam difficultatem huc pertinentem tractat D. Thomas 1, 2, q. 15, art. 4, an electio requirat directionem superioris rationis, vel sufficiat inferioris : sed quia, quod hic est difficile, pertinet ad materiam de peccatis dico breviter, electionem, vel consensum, quatenus actus humanus est, et liber, per se dirigi posse non solum a ratione superiori, sed etiam ab inferiori, quia ratio inferior vere ratiocinatur, et judicat, licet per principia inferioris ordinis: tamen prout is actus habet rationem culpæ, interdum inferiori rationi, interdum superiori tribuitur, ut eo loco latius dicam.

DISPUTATIO IX.

DE USU ET IMPERIO.

Diximus de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis, nunc breviter de his, qui ad ordinem executionis pertinent, de quibus D. Thomas 1, 2, quæst. 16 et 17.

SECTIO I.

Quid sit usus, et quod ejus objectum.

1. *Variæ usurpationes usus.* — Usus apud theologos, omissis aliis significationibus, a fruitione distinguitur, et illi quasi opponitur, ex Augustino, de doctr. Christiana, cap. 3, ubi ait, uti esse id, quod in usu venit, ad id, quod amas obtinendum, referre. Nota tamen, in re amata propter aliam posse versari et electionem et facultatem etiam aliquam inferiorem eam rem exequendo ; et in hoc ultimo consistit, vel perficitur usus : et ideo D. Thomas dixit, usum significare applicationem ad operandum. Sciendum autem est, applicationem potentiæ exequentis non habere rationem usus, nisi ut est actio voluntaria ad finem ab ipso operante relata, et ideo bruta non utuntur proprie : quapropter in ipsomet usu distingui debet et actio exterior ipsius potentiæ, quæ ad exequendum opus applicatur, et actio interior illius potentiæ, quæ exteriorem applicat. Dicunt ergo quidam, usum proprie esse illam actionem externam, et ideo, usum non esse actum elicitum a voluntate, sed imperatum. Alii vero cum D. Thoma dicunt interiorem illam actionem esse usum : et consequenter dicunt esse elicitam a voluntate. Sed forte dissentio est in verbis, nam in re constat usum compleri in ipsa executione. Certum etiam est, præcedere ante istam executionem aliquem actum interiorem appetitus, qui est causa exterioris actionis humanæ. Quare non mihi displicet illa distinctio communis usus in activum, et passivum, juxta quam.

2. *Prima assertio.* — Dico primo : usus activus est actus elicitus a voluntate. Probatur, quia voluntas est, quæ movet cæteras potentias ad operandum : sed non movet, nisi per actum ab ipsa voluntate elicitum : ergo per illum utitur inferioribus potentiis, et actibus earum ; imo et intellectu et se ipsa, quatenus se ipsam applicat ad exercitium actus.

3. *Secunda assertio.* —Dico secundo : usus passivus est in exteriori potentia exequente. Patet, quia est usus procedens ab usu activo : et ideo dicitur passivus, quamvis respectu ipsius rei exterioris, vel interioris extrinsece habeat quamdam actionem activam : sic enim motione manus utor calamo, et dici potest activus secundarius : vide Durandum, in 1, d. 1. Sed dices, etiam actus appetitus sensitivi habet rationem usus. Respondetur breviter : in homine hic appetitus non potest movere alias potentias nisi consentiente voluntate : et ideo consequens usus tribuitur voluntati, præcipue moraliter. Et præterea usus, ut supra dixi, proprie importat actum perfecte voluntarium : et propterea ipsamet motio appetitus sensitivi non habet rationem usus, nisi ut subest voluntati. Et his facile definitur, quod sit objectum hujus actus.

4. *Tertia assertio.* —Unde dico tertio : usus proprie est de mediis. Est D. Thomæ, et omnium ex Augustino supra, et probatur ex vi nominis : nam usus significat motum quemdam. Et confirmatur ; nam usus versatur immediate circa nostras actiones humanas, quæ sunt media ad cognoscendum ultimum finem ex Augustino 11, de Civitate, cap. 25. Et ex hoc colligitur proprie, et immediate usum, qui est actus voluntatis, versari circa interiores potentias, et actiones hominis ; quia est applicatio potentiarum ad opus : tamen ex consequenti, et mediate versatur circa res exteriores, prout eas ad nostras actiones ordinamus, vel prout sunt materia nostrarum actionum : quapropter nulla re uti dicimur, nisi subjecta sit

nostræ voluntati. Quod variis modis contingere potest, nam aliquando subjicitur tanquam instrumentum; aliquando tanquam materia, vel objectum; aliquando solum, quia est nobis illa res commoda.

5. Sed objices; nam sequitur, nos non posse uti Deo contra Augustinum. Probatur, quia est nobis valde utilis; et possumus illum diligere propter nostrum commodum. Confirmatur primo; nam beati saltem dicuntur uti Deo tanquam objecto et speculo, in quo omnia vident. Confirmatur secundo, nam utimur sole, et Angelis etiam; quæ tamen res non subsunt nostræ voluntati. Respondetur ad argumentum primum, nos non uti Deo, sed possumus uti actionibus circa Deum, id est, amore secundo. Aliud est, Deum esse utilem nobis, et ideo amari; quod interdum fieri potest amore etiam honesto, licet non perfecto. Aliud est uti Deo, quod fieri recte non potest; tum quia non est in potestate hominis, applicari Deum ad efficiendum id quod sibi est utile; tum etiam quia licet amor Dei possit referri proprie in nostram utilitatem, tamen non ultimate, sed tandem debet terminari in ipsummet Deum. Unde ad confirmationem respondetur, beatos non proprie uti Deo: præcipue quia operationes, quas beati exercent circa Deum, sunt necessariæ, quæ tamen, ut ex dictis patet, debent esse liberæ. Ad confirmationem secundam respondetur, non esse locutiones illas adeo proprias: omnes tamen dicunt ordinem ad nostram voluntatem, et operationes: utor enim sole quatenus est in potestate mea, non illum mihi, sed me illi applicare: et quodammodo utimur Angelis, quia volumus juvari orationibus, vel auxilio eorum.

SECTIO II.

Utrum usus sit actus ab electione distinctus.

1. *Prima sententia.* — Prima sententia negat, ita Aureolus apud Capreolum, in 1, d. 1, q. 2. Fundamentum est, quia habent idem objectum, nempe bonum propter aliud appetendum. Confirmatur, nam supra dixi, electionem esse voluntatem efficacem, ex qua sequitur opus. Sed hæc eadem est ratio usus: ergo, etc.

2. *Secunda sententia.* — Secunda sententia communis Thomistarum est hos actus ex propriis rationibus semper esse distinctos: fundamentum est, quia electio est quasi simplex voluntas, et intentio circa finem: usus autem non sic. Confirmatur primo, quia electio sequitur immediate post judicium consilii, et antecedit executionem, usus vero non est, nisi in executione ipsa, unde non sequitur immediate post judicium, sed post electionem, et imperium. Confirmatur secundo: nam usus non proprie versatur circa medium, sicut electio, sed circa potentiam exequentem, quod ad opus applicat.

3. Nota, electionem duobus modis posse fieri: uno modo quasi abstractive, determinando scilicet medium, non tamen omnes particulares circumstantias, scilicet hic et nunc, et hoc modo exequendas. Secundo modo potest fieri electio cum totali determinatione circumstantiarum particularium.

4. Dico primo. Electio cum fit priori modo, non est usus. Hoc probant rationes secundæ sententiæ, et præcipue, quia ex vi hujus electionis potentia non applicatur ad usum. Et de hac electione intelligendus est D. Thomas, cum 1, 3, quæst. 16, art. 4, dicit electionem antecedere usum: moraliter enim, et fere semper ita fit, ut prius fiat consilium, et electio de medio secundum se, quam tractetur de executione: licet interdum accidat, adeo esse breve tempus, quod inter electionem et usum intercedit, ut vix percipiatur.

5. Dico tamen secundo, per se simpliciter loquendo, necessarium non esse electionem tempore antecedere usum: et tunc electio et usus non sunt actus re distincti. Prior pars probatur, quia nihil impedit quominus intellectus subito determinet medium, et circumstantias omnes, et voluntas in eodem instanti, in quo eligit medium, eligat circumstantiam et actualem executionem. Secunda vero pars patet ex fundamentis primæ sententiæ: et præcipue, quia ex vi talis electionis sequitur actio potentiæ exequentis.

6. Dico igitur tertio. Electio et usus secundum se non videntur actus formaliter, vel essentialiter distincti: sed frequenter differunt secundum majorem, vel minorem determinationem circumstantiarum. Patet ex dictis, et ratio præcipua est, quia ibi actus tendunt in objectum sub eadem ratione boni, nempe ut est utile ad consequendum finem, et hoc est essentiale: illa vero alia differentia videtur plane accidentalis. Et hoc est juxta confirmationem primæ sententiæ. Neque obstant argumenta secundæ.

7. *Ad fundamentum primæ sententiæ in numero 2 ejusque primam confirmationem.* — Quare ad fundamentum respondetur, electio-

nem etiam versari circa medium in ordine ad executionem : unde, quod hæc executio vel statim, vel in posterum determinetur, non arguit differentiam essentialem, sed solum secundum magis et minus accidentaliter : et ratione hujus majoris determinationis fit ut ad usum sequatur opus, et non ad electionem, quando fit sine ista determinatione : quia exercitium operis requirit determinationem omnium circumstantiarum. Ad secundam respondetur ipsummet usum potentiæ exequentis esse velut unum ex mediis necessariis ad consequendum finem : et ideo eamdem rationem boni, et appetibilis participat : unde non arguit distinctionem essentialem. Secundo non sequitur, ad executionem operis esse necessarium ut voluntas directe, et quasi in actu signato velit applicare potentiam exteriorem ad opus : sed satis est, hic et nunc velle istum effectum, nam statim propter naturalem connexionem potentiarum sequitur opus, ut maxime patet in usu ipsius intellectus. Et ita intelligitur facile D. Thomas, in illo art. 4, ad 1 et 3.

SECTIO III.

Quis actus intellectus antecedat usum, et simul quid sit imperium, et quomodo distinguatur ab usu.

1. *Datur in nobis imperium.* — *Prima sententia quid sit imperium.* — Auctores omnes conveniunt, reperiri in nobis internum quoddam imperium, quo nobis ipsis imperamus : quoniam imperare est inferiorem movere, et ordinare opus. Homo autem per potentias superiores se movet, et ordinat ad operationes inferiorum potentiarum : unde in nobis distinguimus actus elicitos et imperatos, ut infra dicetur : vide D. Thomam, quodlib. 9, a. 12. Itaque dari imperium certum est : quid autem sit, non constat inter auctores. Multi censent esse ipsummet actum activum voluntatis : ita Scotus, in 2, d. 36, d. 1, Medina, *Codice de Pœnitentia*, tract. de Oratione, c. 2. Fundamentum præcipuum est, quia finis imperii est movere, et ordinare : sed movere inferiores potentias est proprium voluntatis, ut constat ex dictis. Ordinare etiam, inquit Scotus, convenire potest voluntati, vel per se, quia potentia immaterialis est : et hoc sufficit, vel saltem quasi per participationem ab intellectu. Confirmatur : nam imperium proxime respicit executionem : ergo est illud, ex quo immediate oritur executio : oritur autem immediate ex usu activo voluntatis, ut ex dictis patet, et in potentiis brutorum ostenditur manifeste. Nam motiones exteriores ab appetitu manant sine aliquo alio imperio.

2. *Secunda sententia, variæque illius explicationes.* — *Ejus fundamentum proprium.* — Secunda sententia affirmat actum imperii pertinere ad intellectum. Ita divus Thomas, 1, 2, q. 16, a. 1, et q. 90, a. 1, Cajetanus, his locis, Soto, 1, de Just., q. 1, a. 1. Tamen Thomistæ non conveniunt in explicando rem hanc. Nam quidam dicunt hoc imperium antecedere actum voluntatis. Alii electionem : alii, solum esse post electionem, sed ante usum. Alii etiam volunt, esse post usum activum voluntatis, et immediate cadere in potentiam exequentem. In hoc tamen convenire videntur, quia omnes putant, istud imperium esse actum distinctum a judicio intellectus, et consistere in impulsu quodam, qui explicatur hac voce, *fac hoc.* Et Aristoteles 3, Ethic., c. 10, manifeste distinguit imperium a judicio, et utrumque dicit esse actum prudentiæ. Et ex Augustino 15, de Civ., c. 7. Fundamentum proprium est, quia intellectus est ordinare unum ad aliud, et hoc est effectus imperii.

3. *Duo præsupposita pro resolutione.* — Suppono primo, nos hic loqui de imperio, quo quis sibi ipsi imperat : nam de imperio, quo aliis imperat, agendum est in materia de legibus : licet hinc petenda sint fundamenta. Secundo suppono, hominem dupliciter seipsum movere, et sibi imperare, primo, quasi in actu exercito, dum se movet ad aliquid agendum : quamvis explicite non exprimat illum actum, *fac hoc.* Alio modo quasi in actu signato vel expresse signando illum actum, juxta illud : *Spera in Domino :* et illud : *Convertere animam meam in requiem tuam.*

4. *Probabile in hac quæstione.* — *Secundum.* — His positis hæc censeo in re probabiliora. Primum ante electionem antecedere judicium practicum, et non alium actum ab illo distinctum, qui possit dici imperium. Hoc supra dixi et probavi. Secundum post electionem illam, quæ abstrahit ab executione ante usum, natura saltem præcedere, et necessarium esse aliud judicium magis practicum in hoc distinctum a judicio, quod præcedit electionem, quia immediatius attingit opus, et omnes determinatas circumstantias necessarias ad operis executionem. Et hinc est quod vehementius etiam movet voluntatem non tam virtute sua, quam virtute electionis jam factæ : ratio est, quia ante omnem actum voluntatis debet antecedere

judicium intellectus illi consentaneum, a quo dirigatur et illuminetur : sed usus activus est actus voluntatis, quid aliquid addit illi electioni jam factæ : ergo, etc. Et hoc judicium merito dici solet practice practicum, seu omnino practicum ; quia omnino, et prorsus ordinatur ad executionem operis, et magis inclinat ad vincendam difficultatem operis, quæ tempore executionis major semper apparet, quam in consultatione et electione abstracta.

5. *Tertium.* — Tertium, præter hæc duo judicia practica reperiri in nobis actum illum, quem experimur, cum nobiscum ita loquimur interius, *fac hoc,* qui actus non est judicii, sed interior quædam locutio, qua homo sibi ipsi explicat vel rationem, vel voluntatem operis exequendi. Nam sicut exterius alios alloquimur, vel enuntiando, vel imperando ; ita etiam interius nobiscum : et hæc interior locutio, sine dubio, est actus intellectus, quia fit per conceptus interiores, et quia est expressio proprii judicii, vel affectus.

6. *Quomodo fiat actus interior imperii?* — Quod si quæras, quomodo fiat, arbitror, illum actum non existere, neque fieri per conceptum, quem vocant ultimatum, sed per conceptus non ultimos ipsarum vocum non solum interius apprehendendo voces ipsas, sed in actu exercito, seu loquendo per signa mentis, quæ vocibus correspondent : quod patet in interiori locutione per modum optantis. Nam si consideremus, quod sit ultimum significatum hujus internæ locutionis, *utinam hoc fieret* : illud certe non est, nisi desiderium voluntatis : et tamen locutio illa in intellectu est, quæ fieri non potest, nisi dicto modo : ergo similiter in proposito.

7. *An istud imperium ante vel post voluntatem existat.* — *Non est necessarium, sed utile.* — Sed quæres, an iste actus antecedat, vel sequatur voluntatem ? Respondetur ex Augustino 8, lib. Confess., c. 9, dicente : *Imperat sibi animus ut velit, qui non imperaret, nisi vellet.* Hoc ergo imperium, si efficax est et verum, absolutam voluntatem supponit. Nam si fiat sine ulla voluntate, est fictum et tantum verba : si vero voluntas, quæ antecedit, sit inefficax, ipsum etiam inefficax erit : et ratio est, quia tota efficacia movendi est a voluntate. Dices, Ad quid ergo est iste actus ? Respondetur : non est quidem per se necessarius, ut voluntas, aut exterior potentia moveatur : tum quia voluntas antecedit, tum etiam, quia potest esse motio, ut experimur : tum etiam, quia nulla potentia percipit illud imperium, nisi ipse intellectus : est tamen utilis iste actus, ut voluntas ipsa, et totus homo magis moveatur, vel ut citius aggrediatur executionem, vel constantius in ea perseveret, quia dum homo sibi ita imperat quasi supra seipsum reflectitur, et fit sibi superior : et denique quia ipsa locutio nescio quomodo vim habet movendi et incitandi animum.

8. *Quartum probabile in hac quæstione.* — *Probatur primo.* — Quartum, præter dicta judicia practica, et istam locutionem, nullum esse actum intellectus, qui dici possit imperium, patet : quia nullus alius actus est necessarius neque ad movendam voluntatem, neque ad potentiam exequendam. Primum patet ex dictis, quia ostensum est, voluntatem vel sufficienter moveri dictis judiciis practicis : vel etiam necessario, si aliquis actus in voluntate præcedat, cum quo alius actus necessariam connexionem habeat : quam connexionem intellectus per judicium proponit. Secundum patet etiam, et ostenditur argumentis prioris sententiæ. Et constat ex Aristotele 3, de Anima, cap. ult., et ex D. Thoma, illa q. 17, a. 8, ad 1, potentias exequentes non applicari immediate, nisi ab appetitu.

9. *Probatur secundo.* — *Confirmatur.* — Præterea non potest intelligi talis alius actus. Nam omnis actus intellectus, vel est apprehensio, vel judicium, vel locutio : et ratio est, quia intellectus essentialiter, et adæquate, est potentia cognoscitiva : potentia autem cognoscitiva duo tantum potest efficere, nempe cognoscere quod non fit, nisi apprehendendo et judicando, et exprimere quod cognovit, nempe loquendo : ergo, etc. Confirmatur, quia quidquid voluntas efficit, efficit per modum potentiæ appetentis : unde si movet, et applicat exteriores potentias ad opus, id non facit, neque potest, nisi appetendo et volendo : ergo similiter intellectus, quidquid operatur, efficit per modum potentiæ cognoscitivæ : vel certe si non potest illi accommodari, tanquam cognoscenti, nullo modo potest fieri, etiam ad quæstionem de nomine pertinere videtur, cui istorum actuum accommodari debeat nomen, et ratio imperii, quæ est movere cum ordinatione.

10. *Cui actui competat nomen imperii prima assertio.* — Et dico breviter primo : usum voluntatis sæpe dici imperium, id constat ex D. Thoma 1, 2, q. 71, a. 6, ad 2 et 2, 2, q. 4, art. 2, ad 2, quibus locis voluntatis dicit esse imperare cæteris potentiis, etiam intellectui. Et eodem modo, ut dictum infra, unus actus

voluntatis imperatur ab alio actu ejusdem, ut actus misericordiæ ab actu charitatis: et ratio hujus locutionis sumi potest ex dictis in prima sententia: et quia imperare est habentis dominium: voluntas vero est, quæ quasi habet dominium omnium actionum humanarum.

11. *Secunda assertio.* — Dico tamen secundo: actus intellectus dicitur imperium, et proprie illi convenit ratio hujus vocis. Hoc vult D. Thomas, in d. q. 17, a. 1, et patet, nam imprimis illa actio per modum imperantis manifeste continet rationem imperii, quia movet et ordinat. Patet etiam, quia simili modo imperamus aliis: et hoc modo videtur loqui Augustinus supra: tamen Aristoteles non loquitur de hoc imperio vero, sed de illo, quod simpliciter necessarium est ad actus prudentiæ, et exercitium virtutis. Et ideo Aristoteles tam judicium illud practicum, quod antecedit electionem, quam quod antecedit usum, vocat imperium: et ratio est, quia imperare non est quomodocumque movere, sed movere quasi imponendo legem: intellectus autem est qui legem ponit voluntati, quoniam judicat de agendis.

12. *Notatio prima.* — *Notatio secunda.* — Sed nota primo, multos in hoc fuisse deceptos, quia putant de ratione imperii intellectus esse, ut necessitatem inferat voluntati; et propterea non attribuunt hanc rationem judicio practico, sed alteri actui, quod falsum esse constat ex D. Thoma, art. 3 et 4, ad 2, et contra Aristotelem dicentem rationem imperare voluntati regendo et judicando: et ratione constat; quia non est de ratione legis, ut necessitatem inferat; ergo nec de ratione particularis imperii, quod quis sibi imponit, quod est quasi lex particularis. Et confirmatur: nam cum aliis imperamus: non inferimus illis necessitatem. Nota secundo apud Aristotelem cum distinguit imperium prudentiæ a judicio, nomine *imperii* intelligere illud judicium practice practicum, quod proprie antecedit usum tanquam ejus regula: neque vero intelligit hunc actum non esse per modum judicii: nam falsum id esse constat ex dictis. Constat etiam ex verbis ejus: nam dicit, illum actum esse conclusionem syllogismi practici: conclusio autem vim judicii habet, nam manifestat connexionem inter electionem factam et usum, seu exercitium actionis: et hinc habet vim ad determinandam voluntatem: nam revera si talis actus nihil denuo ostenderit voluntati, esset inutilis: distinguit ergo hunc actum a judicio, quia tota consultatio, et difficultas ferendi judicium pendet ex consultatione, et judicio, quod post illam sequitur: facta autem consultatione, et judicio, jam difficultas non est, in cognitione, sed in exequendo; et per hæc constat, quid veritatis habeant sententiæ allatæ.

13. *An usus præcedat imperium.* — *Uno modo imperium præcedit.* — Et ex his facile solvitur quæstio, quam D. Thomas, art. 3 illius quæstionis 17, tractat: nempe an usus præcedat imperium? In qua breviter nota, voluntatem uti intellectu, et aliis potentiis, quia omnis actus liber ut sic, est a voluntate: loqui ergo possumus de usu voluntatis et imperio intellectus, prout directe tendunt ad directionem, seu actionem potentiæ exequentis: hoc modo constat, imperium eo modo, quo est in intellectu, antecedere usum ratione judicii practici. Quod satis ex dictis patet: ratione vero illius locutionis non necessario antecedere, sed quasi concomitanter. Notat vero D. Thomas illud imperium, seu judicium intellectus, etiamsi omnino practicum sit, sæpe natura tantum, nonnunquam vero etiam tempore antecedere usum, quia vel imperium non est efficax, vel voluntas non vult obedire, sed mutare, vel differre electionem: vel forte, quia potentia exequens est aliquo modo impedita. De ipso autem usu voluntatis dicit D. Thomas, nullo modo antecedere actionem potentiæ executivæ: quia omnino movet illam, et quia in genere moris non solum est principium effectivum ejus, sed quasi forma, et ideo censentur esse simul omnino.

14. *Alio modo subsequitur.* — Si autem loquamur posteriori modo, et consideremus ipsum imperium, quatenus actus liber est, necessario dicendum est, a voluntate procedere: atque adeo esse potest ad aliquem usum voluntatis. Sed oportet hic advertere, istum usum non necessario per actum formalem, et expressum, quo voluntas velit intellectui imperare, sed frequenter fieri solum virtuali usu: nam posita intentione efficaci finis, sæpe ex vi illius applicatur intellectus ad inquirenda media. Et similiter ex vi electionis applicatur ad cogitandum de executione ipsa, licet etiam interdum præcedere possit ille formalis actus voluntatis applicantis intellectum: quod maxime contingit in illo imperio, quod fit per interiorem locutionem: nam cum illud non sit ex natura rei simpliciter necessarium: vix unquam sequitur ex virtute alterius actus, sed ex formali voluntate sibi imperandi, sicut contingit in imperio; quo aliis imperamus. Unde fit, ut ante hanc voluntatem debeat

præcedere, et cognitio, et judicium, et consequenter quodammodo usus. Quapropter ne in infinitum procedatur, in aliquo virtuali usu intellectus sistendum est.

DISPUTATIO X.

DE ACTIBUS IMPERATIS VOLUNTATIS IN COMMUNI.

Imperium, ut ex superioribus constat, solum habet locum in actibus liberis; et ideo in brutis non reperitur, neque item amor, nec visio Dei imperatur, quia sunt actus necessarii. Quapropter illi dicuntur actus imperati proprie, qui a voluntate non immediate, et proxime, sed mediate libere procedunt; et isti actus distinguuntur communiter abolicitis, quos ipsa voluntas proxime, et immediate elicit.

SECTIO I.

Utrum actus voluntatis et rationis imperentur.

1. *Satisfit primæ parti tituli.* — Quoad primam partem tituli D. Thomas 1, 2, quæst. 17, art. 5, affirmative respondet. Sed nota primo, actum voluntatis proprie esse elicitum non imperatum in ordine ad ipsam voluntatem, tamen in ordine ad intellectum dicitur imperatus eo modo, quo in intellectu est imperium. Nota secundo primum amorem, seu voluntatem finis non dici proprie actum imperatum, quia procedit a judicio minus practico, at quia nullum supponit actum voluntatis. Alii vero actus dicuntur etiam imperati, quia non a voluntate sola, sed ab alio etiam actu ipsius voluntatis procedunt; et hoc modo actus misericordiæ dicitur imperatus a charitate, et ob hæc aliqui illi divisioni actuum voluntatis in elicitos, et imperatos tertium addunt membrum; eorum videlicet actuum, qui simul et imperati sunt, et eliciti, de quo vide Almainum, tract. 1, Moral., cap. 2.

2. *Prima assertio pro secunda parte tituli.* —Quoad secundam partem tituli, de qua etiam D. Thomas, supra, art. 6, dico primo. Actus rationis imperatur quoad exercitium a voluntate; hoc intelligitur, et constat ex dictis et experientia; sed excludendus est primus actus intellectus, ut supra dixi, et excludendi etiam sunt actus necessarii, qui præcipui sunt, et per se in intellectu separato; in conjuncto enim per se non reperitur necessitas, nisi in primo actu; interdum tamen contingit, ut propter aliqua impedimenta non obediat intellectus voluntati : ut si motio sensus, vel phantasiæ sit ita vehemens, ut quasi rapiat intellectum; nam tunc vel voluntas non potest uti intellectu suo arbitrio, vel certe dum ipsa vult, id obtinet, quod vult, tamen statim intermittit actum intellectus; ergo revertere potest ad eamdem cogitationem, si aliunde moveatur.

3. *Secunda assertio.—Objectioni satisfit.*— Dico secundo. Apprehensio intellectus non potest imperari a voluntate quantum ad speciem actus; est D. Thomæ et ratio est, quia posita specie in intellectu, quamvis sit in potestate hominis apprehendere, vel non apprehendere rem præsentatam, non tamen est in potestate voluntatis apprehendere hoc, vel illo modo, sed prout per speciem repræsentatur. Dices : etiam est in potestate hominis facere veram, vel falsam rei apprehensionem. Respondetur : potest quidem homo apprehendere rem fictam, ut chimeram : sed tamen illud non est variare speciem apprehensionis ejusdem rei : sed exercitium, quia illa jam non est apprehensio hominis, verbi gratia, vel alterius rei : sed est apprehensio fictæ, et quoad hoc est vera apprehensio.

4. *Tertia assertio.—Difficultas removetur.* —Dico tertio. Quando judicium intellectus est evidens, non pendet a voluntate in specie actus : est etiam D. Thomæ, id est, non potest voluntas movere intellectum nisi ad assensum rei evidentis, quia ad dissensionem non potest : ratio est, quia intellectus est potentia necessario agens quando objectum perfecte proponitur ut necessario verum : proponitur autem perfecte per lumen vel medium evidens. Sed occurrebat difficultas, quoniam interdum videtur voluntas movere intellectum ad credendum ea, quæ non manant ex principiis evidentibus. Respondetur negando assumptum, sed movet credendo, aliquas posse esse veritates secundum ista principia, quæ lumine naturali manifestantur : et hoc ipsum est fere evidens, quia constat, multas esse res, quas noster intellectus non comprehendit, præcipue Deum, et infinitam ejus perfectionem : et ideo contra ipsum judicium intellectus esset velle res ipsas omnes solo lumine naturali mensurare.

5. *Quarta assertio. — Probabile est intellectum semper assentire vero similiori.* — Dico quarto. Quando intellectus non habet evidentiam de aliquo objecto, potest moveri a voluntate ad speciem actus, id est, ad assentiendum, vel dissentiendum : est etiam D. Thomæ. Ac materia hujus conclusionis latissima est, quæ

partim in dialectica, partim in materia de fide uberius est explicanda. Nunc tamen dico, voluntatem non posse movere intellectum, ut assentiat, nisi sub ratione veri, neque ut dissentiat, nisi sub ratione falsi: et ratio est, quia non potest movere intellectum, ut operetur extra suum objectum formale: ex quo fit, ut in rebus, quæ non sunt per se notæ, semper sit necessarium aliquod medium, quod veritatem probabiliter saltem ostendat: alias non poterit intellectus moveri, ut assentiat, vel dissentiat, quia non habet objectum. Quando vero est tale medium, quod non infert necessitatem simpliciter, tamen aliquo modo ostendit veritatem, tunc potest voluntas movere intellectum ad assensum, et mihi probabile est, non posse moveri, nisi in illud, quod verosimilius et probabilius apparet: quamvis ipsa voluntatis affectio plurimum conferre possit, ut ipsum objectum probabilius, et verosimilius appareat.

SECTIO II.

Utrum actus sensitivi imperentur.

1. *Prima assertio.* — Dico primo. Voluntas et intellectus non possunt immediate movere appetitum sensitivum, nisi adsit judicium phantasiæ: est juxta D. Thomam, supra, a. 7. Ratio est, quia etiam appetitus sensitivus non fertur, nisi in bonum cognitum cognitione sibi proportionata: et patet ex dictis a simili supra de voluntate.

2. *Secunda assertio.* — Dico secundo. Existente in phantasia et sensu, absoluto judicio de convenientia objecti, non potest voluntas imperare appetitui, ut non appetat, vel ipse non obediat: ratio est, quia appetitus ex se est potentia naturalis et necessario agens, ut suppono: unde si habet objectum debite applicatum, necessario tendit in illud. Confirmatur a simili: nam applicato sensui visus objecto et ablatis impedimentis, non potest voluntas imperare ut non videat. Dixi, *existente absoluto judicio,* quia si apprehensio sit imperfecta, et sensus sit quasi dubius inter diversa objecta, tunc non sequitur motio in appetitu, quia non sufficienter proponitur objectum.

3. *Tertia assertio.* — Dico tertio. Interdum voluntas non potest imperio suo tollere apprehensionem imaginationis, et tunc etiam non potest impedire omnem actum appetitus sensitivi. Hoc patet primo in his actibus, qui omnino præveniunt rationis usum et advertentiam. Item in his, quæ fiunt ex reali præsentia objecti, vel alteratione aliqua materiali ipsius corporis: nam illa actione durante non potest homo impedire per imperium actum phantasiæ, quia hæc potentia necessario agit, quando a suo objecto actu movetur.

4. *In quibus non obediunt aliæ potentiæ voluntati?* — Et hæc est ratio, propter quam dolor appetitus sensitivi non pendet a voluntate, quando actu inest causa doloris: et simile est de voluptate. Præterea etiam quando actus phantasiæ non procedit ex mutatione objecti exterioris, contingere potest, ut voluntas non possit illum removere, quia interior ipsa motio imaginationis quæ sæpe fit per naturalem alterationem humorum et spirituum vitalium, vel propter operationem alicujus intrinseci agentis Angeli, vel dæmonis, ita potest esse vehemens et importuna, ut non possit voluntas suo arbitrio istam depellere, quia etiam tunc dependet ex actuali motione objecti quamvis interius facta: quam motionem non potest voluntas impedire. Sciendum autem est, voluntatem et rationem, quamvis imperando non possint cohibere istos motus, posse tamen illos moderari, si rebus aliis attendant: et tanta potest esse attentio intellectus circa rem aliam, ut omnino impediret apprehensionem imaginationis, et actualem etiam dolorem et voluntatem: sed hoc non fit vi imperii, sed propter separationem virtutis.

5. *Quarta assertio.* — Dico quarto. Quando apprehensio imaginationis et motio appetitus non procedit ex actuali motione objecti, potest voluntas et revocare imaginationem ad aliud, et impedire motum appetitus. Conclusio est certa et communis, et patet experientia: et ratio est, quia voluntas est generale principium actuum humanorum, estque illius perspicere universalem finem hominis, et quidquid est illi conveniens, et præcipere intellectui ut magis etiam id ostendat. Tamen oportet advertere, efficaciam hujus imperii ex necessitate solum habere vim, quamdiu voluntas ipsa actu movet et intellectus advertit; nam statim atque voluntas cessat, phantasia et appetitus possunt reverti ad suos actus.

6. *Quinta assertio.* — Dico quinto. Quandocumque voluntas efficaciter imperat appetitui sensitivo, et appetitione absoluta appetat vel fugiat aliquod objectum, ipse semper et necessario obedit. Est etiam communis: et patet, quia isto modo movemus nosmetipsos, et aggredimur res ipsi appetitui repugnantes: quæ tamen motio proxime fit per phantasiam et

appetitum : et ratio est, quia cum isti appetitus sint in eadem anima, oportuit natura sua dicto modo esse subordinatos, nam multitudo sine ordine parit confusionem : et propterea inferior appetitus habet naturalem propensionem ad obediendum superiori etiam contra propriam et peculiarem inclinationem, sicut levia et gravia ad replendum vacuum extra sua loca naturalia.

7. *Objectio diluitur.*— Dices : istam conclusionem contradicere primæ, secundæ et tertiæ, et experientiæ : nam sæpe volumus non concupiscere et non possumus. Respondetur imprimis : quando fit ista motio, non fit sine judicio phantasiæ : nam ipsa etiam tunc necessitatur ad judicandum, id esse conveniens homini, etiam secundum corpus : si tamen objectum doloris aut voluptatis sit præsens, non potest voluntas imperare, ut non sequatur dolor : tamen potest efficaciter imperare appetitui, ut non repugnet illi dolori actu absoluto, sed in eo persistat. Et tandem verum est, sæpe voluntatem non posse omnem repugnantiam appetitus tollere, quia sæpe manet in eo quidam actus quasi naturalis, qui est imperfectus et explicatur hac voce *nollem* : tamen cum hac repugnantia stat actu absoluto appetere : et quantum ad istum actum dicimus necessario obedire, cujus signum est, quia semper ex illo actu sequitur motus in homine juxta imperium voluntatis. Quod si interdum aliqua membra moveantur contra istud imperium voluntatis, illud non est propter imperium appetitus sensitivi repugnantis, sed quasi per accidens resultat ille motus ex aliqua alteratione materiali. Vide D. Thomam, supra, art. 9, ad 3.

8. *Exponitur dictum Aristotelis de obedientia appetitus erga voluntatem.* — Et ex dictis intelligitur primo, dictum illud Aristotelis, 1, Politic., cap. 3, appetitum obedire voluntati principatu politico ; sensus enim est, quia posset resistere vel repugnare appetitus sensitivus, non quia existente voluntate absoluta necessarium non sit appetitum obedire, sed quia non obstante voluntate potest ipse per modum naturæ per actum inefficacem contrarium objectum inclinari, ex qua repugnatia paulatim fit sæpe, ut afficiat superiorem appetitum, et illum trahat, ut secum consentiat. Tamen si voluntas ipsa perseverare vult semper vincet : et consuetudine etiam fieri potest, ut inferior pars minus resistat, quia dum ipsæ actiones usu fiunt jucundiores, ipsa etiam imaginatio apprehendit objecta a ratione proposita, ut facilia et sibi etiam convenientia.

9. *Cur non semper excitetur in appetitu actus, quem vult voluntas.*—Secundo intelligitur ratio, propter quam non potest sæpe voluntas eum dolorem vel tristitiam in appetitu excitare, quem sæpe desiderat : quia videlicet illa naturalis repugnantia non potest sæpe vinci omnino : ex quo fit, ut conatus appetitus, et consequenter intensio actus sit minor : et propterea quamvis appetitus obediat quantum ad substantiam actus, non tamen semper, quantum ad conatum et intensionem, et multo minus quantum ad aliquos effectus, qui in corpore fieri solent ex passionibus appetitus.

10. *Cur potentia motiva semper obediat.* — Tertio intelligitur ratio, propter quam potentia motiva voluntati ad nutum, et sine resistentia obedit, et tamen appetitus, qui perfectior est, et voluntati similior, ei sæpe resistit : causa enim est, quare membra exteriora non ab objecto proprio moventur, sed a superiori tantum potentia tanquam instrumentum quoddam et organum, quod omnino subjicitur principali moventi : appetitus autem movetur a proprio objecto secundum propriam naturæ meliorationem.

11. *Objectio diluitur.* — Dices : etiam exteriora membra habent inclinationem propriam, et appetitum. Respondetur, non habere appetitum vitæ, et ideo non vitaliter resistere : tamen quia habent aliquod naturale pondus, possunt resistere aliquo modo, vel impedire actionem, sicut etiam, quia debitam dispositionem requirunt ad motum efficiendum, fieri potest, ut ex defectu ejus impediri possit voluntatis imperium. Et per hæc intelligitur D. Thomas 1, 2, quæst. illa 17, art. 8 et 9.

SECTIO III.

Utrum imperium et actus imperatus sint unus actus?

1. Quæstionem tractat D. Thomas 1, 2, quæst. 17, artic. 4. Dico tamen breviter actum imperatum et imperium, esse unum actum in genere moris. In genere, inquam, moris, quia in genere naturæ constat, sæpe esse distinctos : nam unus potest esse actus voluntatis : alius intellectus, vel sensus. Et patet assertio, quia isti actus in genere moris habent idem esse : tum quia ab eodem rationis ordine, et ab eadem libertate procedunt : tum quia ex illis quasi conficitur una perfecta actio, unde quasi per modum materiæ et formæ uniri censentur : ex quo colligitur, non solum im-

perium et actum imperatum, sed etiam consilium, electionem, et usum quatenus ad executionem ejusdem actionis tendunt, si simul fiant, et sine interruptione morali, censeri omnes complere unum perfectum actum humanum.

2. Sed tamen nota, conclusionem intelligi de imperio et actu imperato in uno homine : secus est, si imperium ad alium deferatur. Nam tunc actus factus ab uno propter imperium alterius, licet ad imperantem relatus unus moraliter sit cum imperio ejus, et ideo bonitas, vel malitia imperati actus imperanti tribuatur : tamen comparatus ille actus cum ipsomet, qui actum imperatum exequitur, est novus moralis actus, quia nova libertate fit, et ideo potest illi, vel ad novum meritum, vel culpam imputari.

FINIS TRACTATUS DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO.

ELENCHUS TRACTATUS TERTII

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM.

2. *Utrum detur voluntatis actus supernaturalis indifferens secundum suam speciem.*
3. *Utrum detur actus voluntatis indifferens in individuo.*

DISPUTATIO X.

DE BONITATE ET MALITIA FORMALI EXTERNORUM ACTUUM HUMANORUM, COMPLECTENS SECTIONES DUAS.

1. *Utrum actus externus humanus sit bonus, vel malus solum per denominationem ab interno, ideoque nullam ei addat bonitatem et malitiam.*
2. *Quid conferant actus externi ad bonos, vel malos mores hominum.*

DISPUTATIO XI.

DE PRIMA SEU REMOTA REGULA BONITATIS, VEL MALITIÆ HUMANORUM ACTUUM, QUÆ EST VOLUNTAS DEI, SEU LEX ÆTERNA, CONTINENS SECTIONES TRES.

1. *Quibus modis possit humana voluntas esse conformis, vel difformis divinæ.*
2. *Utrum voluntas humana, ut sit recta, conformari debeat divinæ disponenti de actibus ipsius humanæ.*
3. *Utrum humana voluntas debeat conformari divinæ volenti alia objecta extra actus ipsius voluntatis.*

DISPUTATIO XII.

DE PROXIMA REGULA BONITATIS, ET MALITIÆ HUMANORUM ACTUUM, QUÆ EST RECTA RATIO, SEU CONSCIENTIA, CONTINENS SECTIONES SEPTEM.

1. *Quid sit conscientia.*
2. *Quotuplex sit conscientia.*
3. *Quænam conscientia sufficiat ad recte operandum.*
4. *Quod judicium conscientiæ sufficiat ad inducendam obligationem homini, ut operetur, vel omittat, præsertim si erret.*
5 *Quando possit homo licite operari cum conscientia dubia.*
6. *Quomodo sit utendum conscientia opinante, seu probabili ad recte operandum.*
7. *Quomodo sit utendum conscientia scrupulosa ad honestam actionem.*



TRACTATUS TERTIUS.

DE BONITATE ET MALITIA

HUMANORUM ACTUUM.



DISPUTATIO I.

DE ACTU MORALI IN COMMUNI, QUIDQUE IN EO SIT ESSE MORALE.

Præcipuus scopus hujus tractatus est explicare hanc divisionem actus humani in bonum et malum, et quid sit unumquodque horum membrorum: quomodo inter se opponantur: an interdum misceri possint inter se, an possit unum in aliud transmutari, et quomodo adæquent divisionem, et alia quæ in discursu materiæ prosequemur. Ut ergo ad hæc omnia paretur via, necesse est prius intelligere quod sit ejus divisum et per quid constituatur communis ratio ejus, quia alioqui non potuerunt commode speciales rationes bonitatis moralis et malitiæ intelligi. Quoniam vero potissimum agitur nunc de actu morali ut moralis est, dicemus prius quid sit iste actus, et quas conditiones requirat: deinde quid formaliter sit in ipso ipsum esse morale: et quoniam ab actu morali vel in ordine ad illum multa alia denominantur moralia, breviter etiam attingam quid sit in cæteris rebus illud esse a quo sic denominantur.

SECTIO I.

Quinam actus sint morales in homine.

1. *Moris significatio impropria.* — Primo quod sint in homine aliqui actus morales, certius est quam ut probatione indigeat, satisque constat ex communi modo loquendi omnium. Radix autem hujus denominationis a more desumpta est, nam apud Latinos idem est *morale,* quod ad mores pertinens, ut constat ex Tullio, lib. de Fato. Mos autem, ut notavit D. Thomas 1, 2, quæst. 58, art. 1, idem fere est quod frequens, sæpiusque repetitus idem operandi modus: quæ frequentia vel similitudo in modo operandi interdum oritur ex inclinatione et determinatione naturæ: et hoc modo tribuitur interdum *mos* irrationabilibus et inanimatis rebus, sic enim dicuntur *mores* bestiarum, seu ferarum 2, Machab. 11, et Sapient. 12, infantium et insensatorum *more* viventes: sic etiam legimus *mores* cœli apud Plinum, lib. 14, cap. 1. Sed hæc metaphorica esse videntur, ut notavit D. Thomas, in 3, quæst. 23, quæst. 1, art. 4, quæst. 2, et Soto 1, de Just., quæst. 7, art. 2.

2. *Significatio propria.*—Proprie ergo dicetur *mos,* quando ille similis operandi modus oritur ex voluntaria determinatione operantis: et hoc modo dicuntur *mores* hujusmodi boni, vel mali, ad Hebr. 11, et Psalm. 67: *Qui habitare facit unius moris in domo.* Hinc D. Isidorus 5. Etym., cap. 3, dicit *morem* est vetustate firmatam consuetudinem : postea vero subdit consuetudinem esse jus quodammodo moribus introductum : in quibus definitionibus videtur quidem vitiosum circulum committere : propter quod forte Soto citatus dicit *morem* interdum significare quemlibet actum, interdum frequentiam ipsam actuum, interdum vero habitum ex hujusmodi frequentia acquisitum. Sed revera ex primaria significatione hæc vox neque unum habitum, neque actum significat, sed ipsam frequentiam similium actuum. Inde vero orta est denominatio *actus moralis,* quatenus significat illum actum, ex cujus frequentia *mos* conficitur. Cum ergo per se notum sit dari humanos mores, eodem modo certum est dari in hominibus actus morales : sed quinam hi sint, hoc inquirimus.

3. *Prima opinio pro hac quæstione. — Ejus argumentum.* — Prima opinio censet actum moralem idem esse quod actum proprie et perfecte humanum, seu perfecte voluntarium:

de quibus quid sint, dictum est a nobis, tract. 1, initio, et tract. 2, initio, et videtur hæc esse sententia D. Thomæ 1, 2, in titulo et discursu, q. 18 et 19, semper enim movet quæstionem de actu humano, quam appellationem confundit cum appellatione *morali* : et potest breviter suaderi, nam actus hoc ipso quod humanus est, est capax rectitudinis et honestatis, et contrarii defectus : ergo hoc ipso est moralis actus. Probatur consequentia, quia actus qui dividitur in bonum et malum, seu honestum et turpem, est ille qui est capax utriusque proprietatis : diximus autem actum moralem esse, qui in hæc membra dividitur. Antecedens vero probatur, quia ille est actus humanus, qui procedit ex perfecta deliberatione et facultate rationis et voluntatis : ergo hoc ipso quod talis est, potest esse conformis, vel difformis rationi, quam respicit ut principium et regulam : ergo hoc ipso est capax honestatis, vel turpitudinis, quæ sumuntur per ordinem ad regulam rationis.

4. *Secunda opinio ejusque ratio.* — Secunda opinio est actum moralem aliquid addere supra actum humanum, actualem scilicet libertatem: diximus enim supra libertatem non esse de ratione actus humani ut sic, quia potest actus procedere ex integra deliberatione et facultate rationis et voluntatis absque libertate. Diximus etiam posse esse perfecte voluntarium absque libero, quoniam objectum tale est, ut perfecte cognitum necessitatem inferat voluntati, et tanto melius, quanto melius cognoscitur : quod totum provenit non ex imperfecta, sed ex perfectissima facultate voluntatis : ad moralem autem actum non videtur sufficere tota hæc perfectio, si sit cum necessitate conjuncta, quia tunc determinatio talis actus provenit ab ipsa natura : ergo aliquid aliud oportet addere ad moralem actum, quod certe nihil excogitari potest præter libertatem.

5. *Prænotatio ad resultationem.*—Et quamvis forte dissensio inter has opiniones non sit multum de re ipsa, simpliciter tamen hæc posterior vera est, si commode explicetur. Suppono itaque actum moralem per se primo reperiri in actibus elicitis a voluntate, quia illi sunt soli capaces formalis honestatis et bonitatis, a qua homines denominantur boni, studiosi, ut dicam. Alii autem actus hominis qui denominantur morales recipiunt hanc denominationem ab actu voluntatis : et ideo interdum dicit D. Thomas *esse morale* per se reperiri in voluntate, per accidens vero in aliis potentiis, sive in actibus earum, quatenus subjacent imperio voluntatis : explicato ergo hoc actu in voluntate, explicatus etiam erit in reliquis potentiis.

6. *Prima assertio.* — Dicendum primo, ut actus voluntatis moralis sit, necesse est ut procedat ex perfecta deliberatione rationis, non solum quatenus potest unum actum vel objectum cum alio conferre in ratione delectabilis, vel alio modo convenientis naturæ, sed etiam sub ratione honesti, aut turpis. Hæc conclusio colligitur ex theologis statim citandis, sed præcipue ex D. Thoma, qui hac de causa variis in locis docet rationem esse primam radicem moralis entis, ut patet 12, q. 18, art. 5, et quæst. sequenti, art. 1, præsertim ad 3 et 3, cont. Gent., cap. 10. Unde quæst. 2, de Malo, art. 4, dicit actum esse moralem, ex eo quod est actus rationis : quia vero ratio non est sufficiens, neque proximum principium eliciendi actum moralem, subdit statim, art. 6, actum moralem esse actum voluntarium a ratione procedentem : et art. 6 illius, q. 18, dicit actum exteriorem non habere rationem moralitatis, nisi quatenus est a voluntate, et idem recipit, quæst. 2, de Malo, art. 2, ad 13. Sunt ergo voluntas, et ratio deliberans, proprium principium *actus moralis* ut sic, illa ut eliciens, hæc ut regulans, seu dirigens. Est ergo de ratione moralis actus quod sit perfecte humanus, nam actus humanus est qui prædicto modo est a voluntate et ratione.

7. *Unde amplius confirmetur.* — Deinde hanc conclusionem confirmant quæ adducta sunt pro prima sententia in n. 3, præsertim illa ratio, quia actus moralis, juxta communem modum sentiendi omnium, est ille, ex quo confici possunt boni, vel mali mores hominum: sed hujusmodi actus est ille qui est a ratione potente deliberare de honestate, vel turpitudine morum. Et hac ratione in pueris non potest reperiri actus moralis, neque in amentibus, etiamsi juxta probabilem sententiam aliquorum possit in eis inveniri aliqua indifferentia in operando, et aliquis discursus et comparatio inter unum bonum et aliud, et inter commodum et incommodum : ergo prædictus concursus rationis est necessarius ad morales actus : et hæc conclusio amplius constabit ex sequenti.

8. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo. Ut actus sit moralis, necesse est ut actualiter sit liber. Hæc conclusio sumitur ex Scoto, in 2, d. 40, ad 2, et Durando, d. 38, q. 1, Henrico, quodl. 13, quæst. 1, Soto 1, de Just., q. 7, art. 2, et Navarro, præludio 6, n. 2 Summæ :

estque aperta doctrina D. Thomæ, in 2 loco paulo antea citato, ubi dicit ibi incipere genus *moris*, ubi primum dominium voluntatis invenitur : dominium autem voluntatis est per libertatem. Ita habet in 2, d. 24, q. 3, a. 2, et clarius in 3, d. 23, q. 1, art. 2, quæst. 2, ubi id colligit ex etymologia nominis, n. 2, a nobis explicata. Idem insinuat, 1 p., q. 19, art. 1, ad 3. Ratio vero est, quia mores proprie dicuntur solum de actibus liberis, quia frequens eorum similitudo, seu repetitio oritur solum ex voluntaria determinatione operantis : in actibus autem necessariis oritur a natura. Et confirmatur, nam amor beatificus licet sit a voluntate, et a ratione plene considerante, nihilominus non est actus moralis, solum quia est necessarius. Tandem ad actum moralem ut sic sequuntur hæ proprietates quod sit laudabilis, vel vituperabilis, capax meriti, vel demeriti, etc., quæ non possunt reperiri nisi in actu libero.

9. *Objectio contra nunc probata.* — Dices : hæc sola conditio sufficit, juxta dicta, ad moralem actum, et potest separari a priori explicata in præcedenti conclusione : sine causa igitur tot conditiones exegimus. Major patet, quia ex hoc quod actus sit liber, est sufficiens ad constituendum morem per similem frequentem repetitionem, quæ erit ex intrinseca determinatione agentis, cum sit libera. Minor autem ostenditur, nam si quis utens ratione actu deliberet de actione aliqua ex temporalibus rationibus convenientiæ, vel disconvenientiæ, nihil advertens de honesto, vel turpi, tunc libere operabitur, et eliget, verbi gratia, quod est delectabilius, vel commodius ad vitam tuendam, et carebit tunc deliberatione rationis in prima conclusione posita : poterit ergo tunc esse actus moralis absque illa deliberatione.

10. *Prima dilutio.* — *Secunda dilutio.* — Respondetur imprimis fortasse casum esse moraliter impossibilem, quia oportet illam inadvertentiam ad honestum, vel turpe esse prorsus involuntariam, quia si esset voluntaria, jam esset in potestate hominis talis deliberatio actualis, et hanc diximus esse necessariam ad moralitatem actionis : vix autem intelligi potest hominem actu operari libere perfecta et rationali libertate, quin sit in potestate ejus deliberare etiam de honestate, vel turpitudine talis actionis, juxta dicta, tract. 2, disp. 4, sect. 3. Secundo dicitur, admisso casu, quod illa inadvertentia sit prorsus naturalis, tunc illum actum non posse dici absolute et simpliciter *moralem*. Primo quidem, si ad nominis radicem attendamus, quia actus non est natus ita fieri, ut ex eo possit confici mos, quia talis modus operandi est rarissimus, et casualis, et præter voluntatem humanam : quare omnibus pensatis prout hic et nunc fit, non potest dici quod sit ex intrinseca determinatione ipsius operantis. Deinde quia actus moralis proprie dictus est in ordine ad rectitudinem, vel obliquitatem morum, et ideo necessario requirit capacitatem hujus rectitudinis, vel obliquitatis : ille autem actus prout in eo casu fingitur, est incapax rectitudinis, et consequenter obliquitatis, et ideo non est moralis, et ut sic dicendus est indeliberatus.

11. *Ad argumentum in num.* 3.—Ad fundamentum prioris sententiæ est facilis responsio. Nam quod attinet ad D. Thomam et alios auctores, loquuntur fere semper de homine viatore, in quo nunquam separantur *perfectum rationale, voluntarium et liberum*, et ideo pro eodem reputant actum humanum et moralem. Ad rationem dicitur rectitudinem illam, honestatem, vel bonitatem, quæ potest inveniri in actu necessario voluntatis, verbi gratia, in amore beatifico, esse quamdam rectitudinem naturalem et physicam, non proprie moralem, de quo latius infra, disputatione tertia.

SECTIO II.

Quid sit in hujusmodi actu morali ipsum esse morale.

1. *Ratio prima dubitandi.*—*Ratio secunda.* — Ratio dubii esse potest, quia in hoc actu possunt duo considerari, scilicet substantia ipsius actus, quæ est veluti quid materiale et formalis ipsa denominatio seu forma illa, a qua actus denominatur *moralis*. De primo constat esse ipsam entitatem actus, quæ est etiam quid physicum et naturale. De secundo autem valde obscurum est quid sit. Nam imprimis non potest esse ens rationis proprie dictum, quia hoc esse *morale* est in rebus ipsis, intellectu nihil fingente, vel comparante. Item hoc esse morale est radix proprietatum realium, meriti, etc., ens autem rationis nihil reale potest conferre. Deinde non potest esse extrinseca denominatio ab aliqua re sumpta : primo, quia hæc denominatio fere nihil differt ab ente rationis, quia cum non sit in re ipsa denominata, solum fieri videtur per intellectum comparantem unam rem ad alteram, verbi gratia, visionem ad objectum ac si in illo esset. Unde non vi-

detur hæc denominatio extrinseca sufficere ut actus sit dignus laude, vel præmio ratione illius, quia nihil in eo ponit. Secundo, quia hæc denominatio *moralis* est analoga et primo convenit actibus voluntatis, reliquis autem rebus in ordine ad illos, quia sunt principia eorum, vel quid simile: in omni autem analogo primum analogatum est intrinsece tale, reliqua extrinsece per habitudinem ad illud: ergo oportet ut hoc esse *morale* sit intrinsece in actu voluntatis: non ergo est per denominationem extrinsecam. Ac tandem omnis forma extrinsece denominans unam rem, debet esse intrinsece in alia, ut visio denominans extrinsece objectum visum, est intrinsece in visu, quia cum sit forma realis, oportet ut alicubi realiter insit: sed hoc esse *morale* non reperitur intrinsece in alio præter actum voluntatis: ergo non potest esse in illo per solam denominationem extrinsecam. Aliunde vero non videtur esse posse aliqua realitas intrinseca actui, ut patebit facile discurrendo per rationes omnium prædicamentorum, et ex dicendis constabit: quid ergo est?

2. *Prima opinio.*—Prima opinio esse potest *moralitatem* actuum voluntatis esse ipsam essentialem et intrinsecam entitatem ejus, ita ut hoc esse non dicatur *morale,* quia non sit etiam naturale et physicum, sed quia est tale ens quod ex natura sua habet fieri a voluntate rationali per rationem directa et mota. Fundamentum esse potest præter rationes dubitandi positas, quia talis actus per se et natura sua dicit realem habitudinem ad suum principium quod est voluntas et ratio, et ad suum objectum per rationem propositum; sed ex vi hujus habitudinis est actus moralis, quia respicit principium et objectum morum: ergo. Et videtur huic sententiæ favere D. Thomas interdum, dicens *esse morale* per se convenire actibus elicitis a voluntate, aliis per accidens, ut significat 1, p., quæst. 19, art. 1, clarius in 3 dist., 25 quæst., art. 4, quæst. 2.

3. *Refellitur primo.—Refellitur secundo.* — Sed hæc sententia sustineri non potest, procedit enim ex defectu duplicis distinctionis: nam cum agimus de *esse morali,* loqui possumus aut de illo esse quod denominatur *morale,* aut formaliter de ipsa formali denominatione, aut forma unde sumitur. Priori modo ipsum physicum et naturale esse actus voluntatis denominatur *morale,* quando habet omnia ad moralitatem requisita, sic enim actus ipse quo voluntas aliquid vult, actus moralis dicitur: constat autem illum actum habere physicam entitatem. Hic autem non hoc inquirimus, sed ipsam formalem rationem denominantem, et hanc non potest habere actus ex vi solius entitatis suæ physicæ, quia potest esse tota entitas actus physica et naturalis, et nihilominus non sit moralis actus: denominatio autem quæ sumitur ex sola entitate præcise sumpta, est inseparabilis ab illa. Assumptum patet, quia actus voluntatis sine deliberatione rationis elicitus tunc non est *moralis,* si autem accedit rationis deliberatio, fit *moralis,* manente eadem entitate actus in voluntate. Idemque erit in amore necessario et libero, qui potest esse idem secundum substantiam et entitatem, ut dictum est. Secundo deficit hæc sententia, quia aliud est loqui de aptitudine, seu capacitate, quam habet actus ut moralis sit, aliud vero de actuali moralitate ejus. Primum habet actus voluntatis ex vi suæ physicæ naturæ, et hoc probat ratio prædictæ sententiæ, quia hoc ipso quod hic actus natus est, ab his principiis oriri, et tendere in tale objectum, est capax mortalitatis per se primo, et non per alium actum, quod fere voluit docere D. Thomas, citatis locis, in num. 2, non tamen habet actualem moralitatem ex vi hujus capacitatis, quia recte fieri potest, ut actus ex natura sua possit fieri hoc, vel illo modo, et tamen ut actu non ita fiat. Sic ergo potest etiam natura sua postulare, vel saltem admittere, ut morali modo fiat, et consequenter ut actus moralis sit, et tamen non ita fieri. Nos ergo non agimus de capacitate moralitatis, de qua potest prædicta sententia verificari, sed inquirimus actualem statum moralitatis, per quid constituatur.

4. *Secunda opinio.* — Secunda opinio dicit hoc *esse morale,* ultra entitatem et substantiam actus addere realem quemdam modum intrinsece afficientem actum voluntatis, sine quo non erit moralis, et illo posito non poterit non esse. Hic autem modus poterit explicari aut ad similitudinem utilitatis actus, nam *utilitas* est modus realis in actu vitali, sed esse morale est quoddam esse vitale, nam principium morum ut sic, vitale est. Deinde potest explicari juxta probabilem sententiam asserentem *esse liberum,* esse realem modum in actu libero voluntatis, quia libertas est perfectio voluntatis non solum in actu primo, sed etiam secundo: ergo est aliquid reale non solum in ipsa potentia, sed etiam in ipso actu: ergo cum non sit substantia ejus, erit saltem modus ejus: ergo erit idem de *esse morali,* quod vel est idem cum *esse libero,* vel conjunctum cum illo.

5. *Impugnatur.*—Hæc vero sententia etiam mihi displicet, quia non potest satis explicari, vel intelligi id quod affirmat : in actu enim voluntatis (et idem est de actu immanenti cujuscumque potentiæ) præter specificam entitatem actus non potest intelligi modus aliquis, nisi aut per intensionem in subjecto, aut per extensionem ad subjectum, aut per habitudinem et dependentiam a suo principio, quia ille actus non habet in se aliam transcendentem habitudinem, neque aliquod entitatis absolute, in qua non includantur hæ beatitudines, vel aliqua ex illis. Sed ille modus qui dicitur *esse moralitas* actus voluntatis, non potest esse extensio ad subjectum, neque intensio in subjecto, quia sicut potest tota substantia actus reperiri sine *moralitate*, ita tota extensio et intensio actus potest esse sine *moralitate*, potest enim voluntas magno et parvo conatu ferri indeliberate et necessario, ex quo conatu sequitur intensio : potest etiam eodem modo ferri in plura, vel pauciora objecta, in quo consistit illa veluti extensio actus : in his ergo duobus modis non potest consistere esse morale. Rursus etiam dependentia realis et physica, quam actus voluntatis habet a suo proximo principio, potest esse sine *moralitate* : ostendimus enim in superioribus actum voluntatis cum eadem dependentia a voluntate, nunc posse esse liberum, postea necessarium solum propter diversam proportionem objecti ex parte intellectus.

6. *Evasio præcluditur.* — *Ad evasiones in num.* 4. — Quod si quis dicat non dependentiam physicam, sed moralem esse modum illius quid dicitur moralitas actus. Primum in hoc petitur principium, nam inquiro per quid illa dependentia physica fiat moralis. Et deinde non defendit opinionem, quia dependentia non est modus intrinsecus et realis, nisi quatenus physica est, nam dicit habitudinem ad causam per se realiter et physice influentem, et quidquid præter hoc addit, cum non dicat physicum influxum per se, nihil reale, novum et intrinsecum ponit in effectu : nullus ergo excogitari potest talis modus : neque exempla allata illum declarant, nam *esse vitale* in actu, præter substantiam actus nihil aliud est nisi dependentia physica a proximo principio vitali : hoc autem licet necessarium sit ad actum moralem, de quo agimus, quia oportet esse elicitum a voluntate, tamen id non satis est ad moralitatem actus, ut ex dictis patet, quia stante eadem dependentia vitali ab eodem principio vitæ, stat actum esse vel non esse moralem. Exemplum autem de libertate potius confirmat oppositum, quia ratio libertatis formaliter reperitur in potentia : in actu vero non, nisi includendo denominationem a potentia, quia ipse formaliter in se continet determinationem ad unum : tamen quia est a potentia, in cujus potestate est non sic determinari, ideo actus ipse denominatur indifferens, seu liber.

7. *Tertia opinio declaratur.* — Tertia opinio esse potest, hoc esse morale actus esse respectum quemdam ad rectam rationem, id est, legem ut regulantem actum voluntatis : est enim actus voluntatis conformis, vel difformis rei, quæ conformitas, vel difformitas in relatione consistit : sicut similitudo et dissimilitudo : unde sicut ab his relationibus potest abstrahi quidam conceptus communis relationis fundatæ in qualitate, ita ab hac relatione conformitatis, vel difformitatis potest abstrahi conceptus communis respondens ad rectam rationem, quæ potest appellari *regulabilitas.* Fundamentum esse potest, quia *esse morale* dividitur per bonum et malum morale, tanquam per differentias per se, ut colligitur ex D. Thoma, 1, 2, q. 19, a. 1, sed bonitas, vel malitia moralis consistit formaliter in conformitate, vel difformitate ad rationem rectam : ergo communis ratio *esse moralis* debet consistere in ratione respectiva communi abstrahibili ab illis membris, quæ non potest esse alia nisi *esse regulabile* per rationem rectam.

8. *Rejicitur propter duo falsa quæ supponit.* — Hæc sententia et est insufficiens ad rem explicandam, et est in rigore falsa : et primo quidem supponit bonitatem moralem consistere in conformitate illa respectiva, quod valde dubium est, et magna indiget explicatione. Deinde supponit, a bonitate et malitia formaliter sumptis posse abstrahi conceptum communem alicujus relationis, quod forte etiam falsum est, quia illa duo privative opponuntur, si de eis formaliter loquamur : inter privationem autem et habitum nulla est convenientia communis : unde actus moralis bonus et malus possunt quidem convenire quasi materialiter in communi ratione actus, vel positivæ habitudinis ad objectum per rationem propositum : tamen formaliter ratione malitiæ et bonitatis sunt primo diversi. Sed hæc omitto, quia pendent ex infra tractandis.

9. *Prænotatio duplicis sensus dictæ opinionis.*—Duobus igitur modis potest intelligi hoc *esse regulabile* per rectam rationem. Primo ut recta ratio habeat rationem veram præcepti,

aut legis respectu voluntatis, quod non potest ratio habere ex se, quia non habet potestatem superioris respectu voluntatis: neque idem homo patet proprie jurisdictionem in se ipsum, ut se possit proprie per legem obligare, et eo modo quo se potest obligare necesse est ut oriatur id ex voluntate. Ratio ergo ut ratio, et ut regulans voluntatem non inducit propriam rationem legis, nisi quatenus participat, vel applicat præceptum alicujus superioris, scilicet Dei, vel alterius qui participet potestatem ejus. Secundo modo potest intelligi hic respectus ad rectam rationem: non ut præcipientem proprie, sed ut proponentem et judicantem de ipsis objectis secundum eorum naturam, seclusa lege superioris, sicut judicat ratio, mentiri esse malum et disconveniens naturæ rationali ut sic, etiamsi a nullo superiori sit prohibitum.

10. *Impugnatur jam in primo sensu.* — *Primo.* — *Secundo.* — Si ergo loquamur in priori sensu, sic *esse regulabile* per rationem, vel legem non potest esse ipsum *esse morale:* primo, quia in Deo ipso potest intelligi actus, vel actio moralis, sicut in eo intelligitur libertas et honestas, quidquid enim Deus operatur, bonum est, et ipsa operatio, ut est ab ipso, potest dici moraliter bona bonitate justitiæ, aut misericordiæ, aut veritatis, propter quod non tantum est dignus honore, sed etiam laude: Deus autem est supra omnem legem: ergo absque respectu ad legem intelligitur esse, et bonum morale. Unde est reperiri in hoc aliquid singulare in Deo, quia cum operatur libere, nullum esse reale liberum in ipso ponitur, sed tantum in actione ad extra, et ideo si quid est moralitatis in actibus Dei, magis est in actibus externis, quam in actu interno, quamvis in illo etiam considerari possit esse terminatum ad extra. Secundo autem in homine intelligitur recte esse morale absque respectu ad legem, nam, ut dicebam, hæc conditionalis est vera, *si per possibile, vel impossibile homo non haberet superiorem, vel ab eo non gubernaretur per legem, nihilominus per rationem judicando dare eleemosynam esse per se conveniens naturæ, homicidium autem esse disconveniens,* libere operando juxta hæc dictamina, operaretur moraliter, et bene aut male: ergo moralitas operationis humanæ non est sumenda per se primo ex respectu ad legem. Tertio etiam nunc posita lege non ideo actus est moralis, quia regulatur per legem, sed e contrario potius, quia homo est morale agens, et non habet voluntatem indefectibilem a bono, ideo indiget lege superioris inclinantis in bonum, et avertentis a malo: ergo *esse regulabile* per legem, supponit potius *esse morale,* quam illud constituat, et ideo nullus actus necessarius potest vere ac proprie per legem regulari, quia non est moralis, sed naturalis, de naturalibus autem non dantur præcepta. Unde confirmatur, nam supposita in actu voluntatis habitudine intrinseca ad suum objectum et sua principia, *esse regulabilem* per legem, nihil ei addit præter denominationem extrinsecam a potestate legislatoris: non potest autem *esse morale* poni in hac denominatione; tum quia illa est omnino ab extrinseco, esse autem morale debet esse aliquo modo ab intrinseco: tum etiam, quia quod actus sit regulabilis hoc modo, non provenit ex potestate hominis, sed Dei et superioris: esse autem morale debet esse in actibus humanis ex parte hominis, ideo enim per hoc esse meremur, vel demeremur, laudamur, vel vituperamur. Quarto si in hoc respectu consisteret esse morale, tam primario conveniret actibus externis sicut externis voluntatis: consequens est contra communem sensum philosophorum moralium et theologorum, quia mores hominum ut sic, per se primo pendent a voluntate. Sequela probatur, quia lex tam per se primo regulat actus externos, sicut internos, imo nonnunquam lex non prohibet, vel præcipit internum, nisi ob externum, ut patet de lege non furandi, vel dandi eleemosynam, quod est signum hanc regulabilitatem, seu hunc respectum non esse proprium actus moralis ut talis est, sed per se extendi ad objectum moralium actuum.

11. *Prænotatio triplicis respectus in secundo sensu posito num.* 9. — Si vero loquamur in posteriori sensu, hoc est, de recta ratione solum prout lumen manifestans id quod est in rebus et in objectis prosequendis, vel vitandis a voluntate, triplex respectus potest considerari ad hujusmodi rectam rationem. Primus ex parte ipsius objecti in quod tendit voluntas, in quantum illud censet bonum, quod est conforme rectæ rationi, et malum quod est difforme. Secundus ipsius actus voluntatis ad tale objectum, quia tendit in illud, amando, vel refutando illud. Tertius est inter actum voluntatis et judicium intellectus, qui intelligi potest ad modum cujusdam similitudinis, vel cujusdam proportionis, quæ in hoc consistit, quod voluntas ita versatur circa illud objectum, sicut intellectus judicat esse faciendum: in nullo autem horum respectuum potest consistere esse morale actus voluntatis.

12. *Impugnatur jam secundus sensus quoad*

primum respectum multifariam. — Probatur de primo respectu. Primo quidem, quia ille respectus potest antecedere omnem actum moralem, ut si intellectus judicet eleemosynam esse faciendam hic et nunc, et voluntas non moveatur, ibi nullus est actus moralis, quia judicium illud intellectus naturale est, et tamen est illa conformitas objecti ad rectam rationem. Quod si dicas ibi esse objective solum, non vero secundum existentiam donec actu fiat eleemosyna. Respondetur imprimis id esse per accidens ad rationem objecti voluntatis in quantum illud idem quod est objectum in intentione, postea est effectus voluntatis in executione : unde si objectum diligendum non sit, actus hominis humanus et liber poterit secundum existentiam antecedere cum illo respectu actum moralem, ut si consideretur Deus ut diligendus, vel visio beata ut honeste amabilis. Unde etiam intelligitur hunc respectum non esse proprium actus moralis ut sic, sed latius patere: non ergo potest *esse morale* constitui formaliter per ipsum. Tandem, quia si recte consideremus objecta morum, non sunt honesta, quia conformia rectæ rationi sub hac consideratione, sed potius quia ipsa ex se talia sunt, ideo recta ratio judicat esse facienda : ut dare eleemosynam non ideo est honestum, quia recta ratio judicat esse dandam, sed potius ideo ratio judicat esse dandam, quia in eo objecto invenit honestatem et quamdam conformitatem cum fine et natura hominis, ut latius disputatione sequenti, ergo ille respectus conformitatis objecti ad rationem non est quod formaliter constituit illam honestatem vel moralitatem, quæ in objecto potest intelligi, sed est quid consequens ad illam supposito judicio rationis, sive ille respectus sit realis, sive rationis, quod parum ad præsens refert, quamvis probabilius sit ex parte objecti esse respectum rationis, qualis est scibilis ad scientiam. Ex quo capite etiam concludi potest *esse morale* non consistere in hoc respectu, formaliter loquendo, quia non potest esse proprie ens rationis, ut probant argumenta facta in initio quæstionis.

13. *Impugnatur deinde quoad secundum respectum.* —De secundo respectu actus ad objectum facile est ex dictis probare non consistere in ea *esse morale.* Primo quidem, quia in hac habitudine consistit substantia et entitas ipsius actus, specificatur enim ab objecto etiam in suo esse physico et naturali : ostensum est autem supra esse morale formaliter non esse solam substantiam, vel entitatem actus : ergo non potest consistere in sola hac habitudine. Secundo, quia hic respectus abstrahit ab actu morali, et non morali, in amore enim beatifico reperitur respectus ad objectum valde conforme rationi, et tamen in illo actu non est esse morale.

14. *Impugnatur deinde quoad tertium respectum.*—De tertio respectu actuum inter se imprimis fieri potest eadem ratio, quia hic respectus abstrahit ab esse morali et non morali, nam inter visionem beatam quatenus continet judicium de Deo diligendo, et inter dilectionem beatificam, est illa conformitas, quia voluntas ita tendit, sicut intellectus judicat esse tendendum, et tamen in illis actibus non est moralitas. Secundo, quia cum hæc relatio sit ad modum relationis similitudinis, supponit existentiam utriusque extremi ut resultet : ergo quatenus hic respectus potest resultare in actu morali voluntatis, prius natura supponit ipsum actum ut existentem, et dimanantem a voluntate et ratione, quam resultet ibi conformitas illa ad rationem : ergo hic respectus ut sic non constituit, sed supponit esse morale : sicut in rebus naturalibus, ut effectus referatur ad causam relatione similitudinis, prius natura supponi debet ut existens et dimanans a causa : sic enim actus moralis voluntatis ut sit in re ipsa conformis actui intellectus, debet supponi ut manans a voluntate ut eliciente, et aliquo modo ab intellectu ut dirigente : ex hoc autem præcise intelligitur actus moralis, prius quam intelligatur resultare alius respectus quod probo, nam ex hoc præcise est homo dignus laude, vel vituperio : nam respectus postea resultans est quid per accidens, et præter intentionem. Omitto valde probabile esse hunc respectum esse solum rationis, quia non est fundatus in vera unitate, vel convenientia, quæ inest inter actus, id est, inter judicium intellectus et amorem voluntatis, sed fundatur in quadam proportione vel proportionalitate solum, quæ non satis est ad respectum realem. Nullo ergo modo potest hoc *esse* consistere in solo respectu ad rationem. Quod si tandem dicatur non sumi hic hunc respectum in eo rigore, sed solum ut significat emanationem quamdam actus voluntatis a judicio rationis. Respondetur primo hoc *esse* valde improprie significari per respectum conformitatis vel difformitatis : ac deinde verum quidem hoc esse necessarium ad actum moralem, non tamen sufficere, nisi ex parte voluntatis aliud adjungatur, quia in actu non morali potest ille modus emanationis a ratione reperiri.

15. Dicendum est ergo primo, *Esse morale* in actu voluntatis præter entitatem, et substantiam ejus nihil addere, nisi modum cujusdam emanationis, seu cujusdam moralis dependentiæ a ratione advertente, et a voluntate libere operante. Hæc assertio probari potest primo a sufficienti enumeratione, quia, suppositis exclusis, nihil aliud excogitari potest. Secundo, quia posito illo modo operandi in actu voluntatis, impossibile est quin sit moralis, et non posito illo modo, impossibile est esse moralem : ergo per illum constituitur in esse morali. Dices hoc genus argumentandi habere locum in quacumque conditione necessaria, et ita solum concludit libertatem, vel advertentiam esse conditionem necessariam ad actum moralem, non vero esse principaliter ipsum esse morale. Respondetur argumentum esse efficax ex materia, quamvis non sit ex forma, quia ibi nihil aliud innuitur, quam quod præter conditionem necessarium sit principium formale, et quia in tali conditione nihil reperitur quod sit, præter rationem formalem recte concluditur per illud constitui formaliter rem, quo posito habet talem denominationem, et ablato non habet. Tertio est optima ratio, quia posito in voluntate illo modo emanationis, consequuntur proprietates morales actus moralis ut sic, et augentur, vel minuuntur in ordine ad illum modum, quia, cæteris paribus, eo actus est laudabilior, vel vituperabilior, quo fit cum majori libertate, vel advertentia. Et hinc est illud axioma, *Peccatum in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium*, quod supra dictum est, intelligendum esse de voluntario et libero rationali. Ergo signum est actum moralem formaliter consummari per illum modum operandi, nam rei proprietates manifestant essentiam.

16. Dicendum secundo : hic modus non est aliquid physice et intrinsece inhærens actui morali, sed in actu exteriori dicit denominationem ab actu libero voluntatis : in ipso autem actu voluntatis dicit præter physicam emanationem a voluntate, denominationem a ratione dirigente, et a voluntate ex plena potestate ita operante ut possit non operari. Prima pars hujus sententiæ constat ex dictis contra secundam opinionem supra impugnatam. Secunda vero pars sumitur ex D. Thoma prima secundæ quæstionis 18, articulo 6, ubi hac ratione dicit non esse aliam moralitatem in actu exteriori, quam in interiori, et quæstione vigesima, articulo tertio et quarto, ex eodem principio definit actum exteriorem per se non augere bonitatem, vel laudabilitatem operantis. Ratio etiam est clara, quia eadem actio exterior, si sit a voluntate libera, est moralis : si vero casu et sine advertentia fiat, non est moralis : ergo signum est totum hoc consistere in denominatione a voluntate. Tandem quia actio exterior habet per se totam suam substantiam et entitatem a proximo principio exequenti : ab illo autem non habet esse morale, sed esse physicum : ergo tantum habet esse morale per ordinem ad primum principium movens, et dirigens humano modo, quod est voluntas.

17. Ultimam partem conclusionis insinuavit Durandus in 2, dist. 38, quæst. 1, n. 5 et 6, et patet facile ex dictis, nam de ratione hujusmodi actus moralis imprimis est ut sit per se et intrinsece voluntarius, et hoc quidem est formaliter et intrinsece in ipso actu, et realiter, ac de substantia et entitate ejus, ut constat ex dictis agendo de voluntario : hoc autem *Voluntarium* ut sit perfectum, indiget perfecta advertentia rationis, quæ in actu non ponit aliquid præter entitatem ejus, sed solum directionem quamdam, a qua denominatur actus cum advertentia, seu perfecto modo factus. Est accommodatum exemplum in opere artificioso, nam si quis voluntarie, et ex directione artis fingat monstrum, actio est artificiosa : si vero volens depingere hominem, casu depingit monstrum, actio non est artificiosa, sed deficiens ab arte, et tamen si consideretur physice actio ipsa, eodem prorsus motu physico perficitur. Igitur sicut in hoc exemplo *esse*, vel *non esse artificiosum*, est denominatio ab arte dirigente, ita in actu voluntatis, quod procedat ex perfecta advertentia, solum est denominatio ab actu intellectus. Ultra hoc etiam necessaria est denominatio ab ipsamet potentia voluntatis ut potente non elicere, quam agendo de voluntario, ostendimus nihil intrinsecum addere actui voluntatis, quia voluntas ut sic, non influit in illum.

18. Atque hinc intelligitur primo hoc *esse morale* esse diversæ rationis, et quasi analogum in actu exteriori et interiori : nam primum differt in voluntario intrinseco et extrinseco : deinde differt in forma, a qua sumitur denominatio, ut declaratum est. Deinde *hoc esse* immediate convenit actui interiori, exteriori vero non nisi per interiorem. Secundo colligitur, licet actus morales interiores essentialiter et specifice differant in eo esse reali et intrinseco quo denominantur *morales*, tamen in modo illo, in quo consummatur *moralitas*, non differre formaliter, sive sint boni, sive

mali, libertas enim voluntatis ejusdem rationis est in actibus bonis et malis : et similiter advertentia intellectus eodem modo fit. Est exemplum in virtutibus intellectus, et in aliis actibus qui sunt ab intellectu ut ratione, nam licet ex objectis differre possint in ratione talis, vel talis scientiæ, aut etiam in veritate et falsitate, tamen formaliter in modo ratiocinandi et colligendi non differunt, quia modus operandi intellectus semper est idem : sic igitur in præsenti contingit.

19. Ad rationem dubitandi initio positam respondetur hoc *esse morale* consistere in denominatione intrinseca saltem respectu ipsius actus : quod ideo dico, quia respectu operantis tota hæc denominatio sumitur a potentiis, sive actibus sibi intrinsecis : et ab his rebus quæ sunt in potestate ejus, quod supra insinuavi esse necessarium ad moralitatem. Ad primam rationem et probationem respondetur hujusmodi denominationem proprie non esse ens rationis, quod consistit in fictione intellectus, sed est in rebus ipsis, quæ ita se habent, ut licet una non sit in alia, neque illi inhæreant, aut illam informent : habent tamen inter se aliquam habitudinem, vel causalitatem, ratione cujus una denominatur ab altera ut divus Thomas docuit, 1, 2 quæst., art. 2, ad 1, unde hoc videtur solum tribuere relativis, sed intelligendus est non solum de relativis prædicamentalibus, sed etiam de transcendentalibus, et de quocumque genere habitudinis realis, nam est eadem ratio, et colligitur ex eodem D. Thoma, 1 p., q. 37, art. 2, et in 1, d. 32, q. 1, art. 1, et d. 40, q. 1, a. 1, ad 2. Ex hac autem rerum habitudine sumit intellectus fundamentum vel ad imponenda nomina, vel ad fingendos respectus rationis: et fortasse nihil aliud sentiunt qui appellant hoc esse, ens rationis, scilicet fundamentaliter, et quia in re denominata non ponit novum esse reale. Unde ad alteram partem illius augmenti negatur hanc denominationem sic explicatam non sufficere ad effectus morales, quia est evidens in rebus humanis multum æstimari et valere hujusmodi denominationem ad morales effectus, nam dominium, jurisdictio, et similia non addunt rebus physicas entitates, sed morales facultates ortas ex libero consensu voluntatis : et ratio hujus est, quia homines reguntur ratione, et in æstimatione rationis multum præponderat ordo rerum in ordine ad voluntatem et libertatem humanam, et in ordine ad superioris voluntatem, præsertim quia cum præsens denominatio non sit omnino extrinseca operanti, non est mirum posse ei cedere in laudem, meritum et alios effectus.

20. Ad secundam rationem respondetur, si contingere possit denominationem respectu ejus cui primario datur, esse extrinsecam, posse illam secundario et analogice communicari alicui, cui etiam extrinsece conveniat mediante re prius denominata : nam calor et substantia cui inhæret dicuntur extrinsece visa, et nihilominus calor dicitur proprie ac simpliciter visus, substantia vero non nisi per accidens et secundum quid : et sic esse visum potest esse quid analogum respectu visibilis per se, et per accidens, et tunc non est necessarium ut primum analogatum sit intrinsece tale : et ratio est clara, quia analogia fundatur in proportione quadam, seu proportionalitate : hæc autem sicut sumitur interdum per ordinem ad formam intrinsece denominatam, ita potest sumi in ordine ad formam denominatam extrinsece, quando forma denominans habet aliquam variationem, seu ordinem in denominando. Sic ergo in præsenti, quamvis *esse morale* analogice conveniat actibus internis, vel externis, vel aliis rebus : nihilominus potest omnibus per extrinsecam denominationem convenire, quæ primo ac per se convenit actibus internis, per quos communicatur externis : atque hæc est sufficiens responsio.

21. Potest tamen esse alia responsio, quam statim addam respondendo ad alteram partem illius argumenti, quæ in hoc fundabatur, quod forma extrinsece denominans debet prius in aliquo intrinsece reperiri : ad quod breviter dicitur, verum quidem esse formam realem extrinsece denominantem aliud vel inhærendo, vel per identitatem debere esse intrinsece alicubi : non est tamen necesse ut eamdem denominationem, quam extrinsece alicui tribuit, prius det intrinsece alteri, sed potest dare aliam. Exemplum clarum est in visione quæ dominat objectum visum extrinsece : est tamen intrinsece in potentia, quam non denominat visam, sed videntem : et in actione transeunte constat esse inhærenter in passo, cui non dat denominationem agentis : et ratio est clara, quia denominatio extrinseca oritur ex aliqua habitudine formæ denominantis ad rem denominatam : hæc autem habitudo potest esse valde diversa in ordine ad rem extrinsecam, quam sit in ordine ad subjectum. Sic ergo in præsenti, forma a qua actus denominatur *moralis*, radicaliter est in advertentia intellectus, quæ intrinsece est in ipso intellectu, et

denominat ipsum advertentem, actum vero voluntatis denominat deliberatum, seu consideratum: proxime vero est in ipsa voluntate quatenus est indifferens ad agendum et non agendum: quæ in potentia ipsa est intrinsece et formaliter, et denominat illam liberam quoad facultatem, seu actum primum: actum vero ab illa manantem denominat liberum, seu *moralem*. Unde addi potest hanc denominationem moralem quamvis considerata etymologia vocis, et prima ejus impositione primo conveniat actibus, attamen secundum rem et secundum illam proprietatem a qua totum esse morale manat, primo, hac formaliter convenit voluntati, quæ, ut jam explicavi, dici potest causa moralis, non per denominationem extrinsecam a suis actibus, sed per intrinsecam a sua virtute, a qua habet sic operari posse, quomodo non dicetur causa moralis, quia actu causet, sed quia potens est sic causare.

SECTIO III.

Quid sit esse morale in cæteris rebus quæ hoc modo denominantur.

Tria genera rerum quæ denominantur morales. — Materia hujus quæstionis si exacte tractanda esset, valde esset diffusa et involveret multa quæ ad alias materias theologiæ spectant. Ne igitur ab scopo nostro discedamus, attingam solum principia generalia quod et ad hanc materiam multum deserviunt, et ex eis facile erit in aliis discurrere. Ad tria ergo capita possunt revocari ea omnia, quæ moralia denominantur, præter actus humanos, de quibus jam dictum est, primo ad causas, seu principia moralia, secundo ad effectus, seu proprietates morales, tertio ad accidentia et de singulis pauca.

1. *Primi generis sunt causæ, quæ morales denominantur duplici modo. — Unus modus.* — Circa causam moralem, generatim loquendo, hæc denominatio sumpta est ex modo causandi, ut a fortiori patet ex dictis de actu. Est autem considerandum hujusmodi causalitatem moralem interdum non excludere causalitatem per se physicam, interdum vero ab ipsa condistingui. Priori modo causa moralis illa dicitur, quæ licet physice et per se influat in effectum, non tamen ex necessitate causat, sed cum dominio et libertate: et hoc modo voluntas divina dici potest causa moralis suorum effectuum ad extra: voluntas autem creata non solum effectuum ab extra, sed etiam sui actus qui intra illam manet, dicitur causa moralis, quia licet physice et per se influat in illum actum, tamen id facit cum dominio et potestate non influendi. Atque hoc modo *esse morale* in tali causa, si sit sermo de causa actuali in actu secundo, includit denominationem et ab actu suo, seu actione, ut sic, et a potestate non agendi, non enim dicitur causare moraliter, nisi quia agit potens non agere. Si vero sit sermo tantum de causa in actu primo, denominatio illa sumitur ab intrinseca potentia tantum, et in hoc sensu *esse morale* est quid physicum et intrinsecum potentiæ.

2. *Alter modus.* — Posteriori autem modo dicitur causa moralis, quæ per se et physice non influit in effectum, sed tantum applicando, vel inducendo aliam causam ex formali, aut interpretativa intentione talis effectus. Hoc constat tam inductione, quam ratione, quia non est alia ratio, in qua hæc causalitas distinguatur a causalitate per se physica. Item quia licet hic modus causandi physice sit per accidens, attamen moraliter reputatur per se, quia in ordine ad mores illa causa se gerit tanquam intendens per se illum effectum, in quo differt a causa physica, nam hæc per se non intendit, nisi quod per se causare potest: causa autem moralis, quia per cognitionem dirigitur, et per voluntatem operatur, potest per se et directe intendere ea, quæ solum per accidens potest physice causare. Et hinc fit ut talis effectus eodem modo tribuatur tali causæ quoad laudem, vel vituperium, præmium, vel pœnam, ac si per se illum causaret, quæ omnia moralia sunt: ergo et ipse modus causandi moralis est; unde constat non habere locum nisi in causa operante per intellectum et voluntatem, vel in instrumento ejus ut supplet ejus vicem, et dicit aliquam habitudinem ad intellectum et voluntatem: quo etiam modo causa consulens, petens, et hujusmodi, dicuntur causare moraliter: atque ita hoc etiam esse morale consistit in modo influendi et operandi per voluntatem, vel in ordine ad illam: et per hoc judicandum est de cæteris.

3. *Secundi generis sunt effectus ipsi, qui morales denominantur. — Unus modus quo effectus denominantur morales.*—Circa secundum de effectu considerandum est generatim etiam loquendo, effectum ut sic dici *moralem* ex modo emanationis: proprie tamen tunc ita denominatur quando non physice procedit a sua causa, præsertim loquendo de rebus externis, quæ sunt extra voluntatem. Inter hos autem effectus quidam sunt, qui licet denomi-

nentur *morales* ex ordine ad causam, tamen in se sunt entia realia et physica, ut præmium est quidem effectus moralis meriti, in se tamen est quid physicum et reale, et sic de aliis : et in his fere nulla est difficultas, nam res ipsa physica non essentialiter, sed denominative dicitur moralis effectus, et ideo esse potest totus ille effectus quoad rem physicus sine tali moralitate, quæ sæpissime sumitur ex intentione agentis ordinantis unam rem ad aliam, vel quia per unam excitatur ad faciendam aliam.

4. *Alter modus, ac difficilis.* — Interdum vero hujusmodi effectus sunt morales quoad totum suum esse, qui sunt difficiliores ad explicandum : neque enim hoc *esse* dicit aliquam entitatem physicam, ac rebus superadditam, neque vere dici potest omnino confictum, quia vere est in rebus ipsis aliquo modo : hujusmodi est obligatio orta ex promissione, dominium quod transfertur per voluntatem domini, vinculum matrimonii, valor rei ortus ex lege taxante pretium ejus : et huc etiam spectat macula peccati, sive habitualis culpa, quæ nec per se dicit ens positivum reale, ut per se constat, nec simpliciter requirit privationem realem physicam, ut constat in culpa veniali, et in peccato mortali, si esset in homine pura seclusa gratia : dicit ergo solum aliquid morale relictum ex præcedenti actu, quod, generaliter loquendo, nihil aliud est quam denominatio relicta ex præcedenti actu, non utcumque ut præteritum est, nam illa ut sic potius est quasi necessaria et naturalis denominatio, sed ut moraliter secundum prudentem existimationem, ita se habet, ac si præsens esset in ordine ad morales effectus : unde fit ut ratione talis denominationis res sic denominata, aliter comparetur ad rectam rationem, ut, verbi gratia, liceat, vel non liceat uti illa, vel ut sit digna odio, vel amore, vel alio simili modo.

5. Ex qua doctrina colligi imprimis potest quædam distinctio *moralis entis* præ oculis habenda, nam quoddam dici potest *ens morale* solum denominative, aliud vero entitative, seu substantialiter. Unde etiam obiter intelligitur quomodo *ens morale* distinguatur ab *ente physico*, nam illud *ens morale*, quod solum denominative est tale ratione rei denominatæ est verum, quod ex modo suæ productionis, vel ex aliqua alia habitudine ad liberam voluntatem ut sic, recipit illam denominationem *moralem* et hujusmodi sunt actus morales, et fortasse præcipua eorum bonitas moralis, ut dicemus. *Ens* autem *morale* entitative et substantialiter, licet habeat aliquod fundamentum in aliqua re physica, unde oriatur talis denominatio, tamen in se et intrinsece non includit entitatem physicam : et hujusmodi etiam sunt aliquæ proprietates actuum humanorum, ut est, verbi gratia, infinitus valor operum Christi, laudabilitas operis, seu operantis, ratione operis : et interdum in causis moralibus, præsertim instrumentalibus, virtus causandi est, etiam hoc modo moralis, qualis est in scriptura, vel chirographo, ad efficiendam solutionem debiti, et hujusmodi putatur a multis esse virtus Sacramentorum, quæ pendet ex extrinseca impositione.

6. Secundo ex his colligitur quomodo possint hæc entia moralia destrui, aut corrumpi, nam sicut per denominationem extrinsecam fiunt, ita per similem modum destruuntur, sic tollitur obligatio promissionis per alterius remissionem, vel obligatio voti per dispensationem, vel irritationem. Solum est observandum sicut hæc entia dicuntur esse per ordinem ad apprehensionem hominum, quatenus possunt mutare judicium morale de agendis : ita pari ratione per ordinem ad eamdem hominum prudentum æstimationem destruuntur, quando per contrarium, ratio recta apprehendit esse factam in objecto moralem mutationem, quæ ita illud relinquit, ac si prior denominatio non fuisset : sicut valor, seu pretium rei durat posita lege taxante, illa autem revocata per voluntatem Principis tollitur talis valor, et relinquitur res in eo statu, quem ex se haberet nulla posita lege, et sic de aliis : et ratio generalis est, quia quale est esse rei, talis esse debet finis, vel initium ejus.

7. *Tertii generis sunt accidentia, seu circumstantiæ, quæ morales denominantur.*—Circa tertium caput de accidentibus, vel circumstantiis moralibus, nihil fere præter dicta restat dicendum : hæc enim interdum in suo esse sunt entia physica, ut intensio, locus, et cætera, et tunc solum denominantur morales aut ex modo quo fiunt, aut certe quia terminant, vel terminare possunt habitudinem actus moralis ad modum objectorum, de quibus unum verbum statim dicam : aliquando vero hæ circumstantiæ sunt in toto suo esse morales secundi generis supra positi, addunt tamen ordinem ad actum moralem quatenus illum possunt aliquo modo afficere accidentaliter, et sic dicuntur circumstantiæ morales.

8. *Cur objecta aliqua denominentur moralia.* —*Cur scientiæ.*—*Cur virtutes.*—Ex his itaque facile erit ad has revocare omnes alias similes

denominationes morales : dicuntur enim objecta *moralia*, quia per rationem regulantur, et proponuntur ad actus morales eliciendos, ut significavit D. Thomas 1, 2, quæst. 19, a. 1, ad 3, quæ denominatio potest reduci ad causalitatem moralem, quia objecta sunt causa actuum, et in ordine ad morales actus illa causalitas est aliquo modo moralis, quia non imponit necessitatem : dicuntur etiam scientiæ morales vel per modum effectus, quia habent pro materia, atque adeo pro causa objectiva, morales actus, vel etiam possunt sic denominari per modum causæ, quia dirigunt aliquo modo actus morales. Tandem simili ratione dicuntur aliquæ virtutes *morales :* et licet D. Thomas 1, 2, q. 56, a. 1, et q. 1, de Virtut., a. 10, ad 18, dicat illam denominationem magis sumptam esse, a *more* ut significat inclinationem, quam ut significat consuetudinem : tamen mihi valde probabilis est hæc posterior denominatio ; tum quia illa prior omnibus habitibus potest esse communis ; tum etiam, quia hæc posterior significatio moris est magis propria : potest ergo a more desumi per modum effectus, quod significare videtur Aristoteles 2, Ethic., cap. 1, dicens, *virtus moralis ex more fit*, unde et nomen accepit : vel etiam potest sic denominari per modum causæ, quia est principium moralium actuum, et sic comprehendit etiam virtutes infusas : imo si hæc denominatio sumatur in hac ampliatione, etiam virtutes theologicæ possunt dici *morales*, nam revera actus earum sunt morales : verum illa denominatio virtutum specialiter accommodata est ad illas, quæ etiam habent pro objecto et materia, circa quam versantur, aliquos actus morales, de quo latius alibi.

9. *Ens morale in communi analogum est.*— Ex quibus omnibus tandem concludo *ens morale* in tota latitudine sua non dicere proprie unam rationem communem, ut satis patet ex magna varietate hujus denominationis quam explicuimus. Unde licet possimus dicere *ens morale* esse illud quod ad mores pertinet, vel quod aliquo modo ex libero operandi modo procedit, aut ad illum dicit aliquam habitudinem, tamen hæc potius est quædam vocis analogiæ interpretatio, quam alicujus rationis formalis communis explicatio : in aliquibus autem entibus moralibus magis contractis potest vere dari ratio communis abstracta, et divisio, quæ sub illa fiat per se per modum generis et speciei, et hujus modi est ratio actus moralis et ratio bonitatis, vel malitiæ moralis, de quibus nobis mox disputandum est.

DISPUTATIO II.

DE BONITATE ET MALITIA OBJECTIVA HUMANORUM ACTUUM.

Quoniam objecta, teste Aristotele, sunt priora actibus, et actus humani vel omnino, vel præcipue accipiunt ab objectis bonitatem et malitiam, ideo antequam disputemus de bonitate actuum ut actus sunt, dicendum videtur de bonitate objectorum, quam nos vocamus bonitatem objectivam, de qua videbimus an sit, quid sit, et unde sumatur, seu quotuplex sit et simul dicemus de malitia, quia facile cognoscitur cognito positivo cujus est privatio.

SECTIO I.

Utrum in objectis actuum humanorum sit aliqua honestas, sive bonitas moralis objectiva.

1. *Primum argumentum partis negativæ.*— *Secundum argumentum.* — *Tertium argumentum.* — Ratio dubii est primo, quia non oportet ut conditiones, quæ sunt in actu, prius reperiantur in objecto, etiamsi sumat actus totam denominationem suam ab objecto : ergo licet actus humanus sit bonus ex habitudine ad objectum, non oportet, ut objectum ipsum prius sit bonum : ergo non est necessaria hæc bonitas objectiva. Primum antecedens patet inductione, nam licet judicium intellectus sit verum, non oportet ut illa veritas prius sit in rebus, nam, teste Aristotele, primo et per se est in intellectu, per confirmationem ad res : idem est de certitudine, claritate : et ratione patet, quia objectum in tantum potest requirere conditionem, quæ est in actu, in quantum est causa illius : objectum autem non est causa univoca actus, sed æquivoca : non ergo oportet ut in se habeat conditionem illam, quam communicat actui objective : ergo quamvis objecta humanorum actuum aliquo modo communicent actibus bonitatem, non oportet ut ipsa in se bona sint bonitate morali, seu honestate. Secundo, actus interior voluntatis non ideo est bonus, quia objectum est bonum moraliter : duplex enim esse potest tale objectum, scilicet, aut res omnino extrinseca, seu quæ nullo modo sit actus humanus, ut est Deus respectu amoris ejus, vel potest esse aliquis actus humanus, ut est eleemosyna respectu voluntatis dandi eleemosynam : priora objecta

non possunt dici ex se moraliter bona, aut mala, ut per se constat, quia tantum sunt res quædam simplices et naturales, seu physicæ : posteriora vero in tantum sunt bona moraliter, in quantum procedunt ab actibus internis bonis : actus enim exterior eleemosynæ ideo est bonus, quia a bona voluntate procedit, unde si interdum procedat a mala voluntate, est malus : ergo neque in illis objectis secundum se est bonitas aliqua. Tertio, ut actus voluntatis sit malus, non requirit malitiam in objecto, ergo neque ut sit bonus, requirit bonitatem : antecedens patet, nam odium Dei est malum, et tamen habet pro objecto Deum, in quo nulla est malitia, et sic de aliis.

2. In hac re vix reperio varietatem opinionum, quia theologi pauca de ea in propriis terminis disputant : potest autem referri hic opinio eorum, qui negant in actibus externis esse aliquam bonitatem, quæ non emanet ab interioribus actibus, quam tenet Almainus, tr. 3, Moral., cap. 18, et Ocham, quodlib. 1, quæst. 10, Gregorius, in 2, quæst. 41. Sed revera hi auctores non loquuntur de actibus externis formaliter ut objecta sunt, sed ut sunt actus humani, quæ consideratio est longe diversa, ut dicemus.

3. *Prima assertio affirmativa.*— Dicendum primo. In objectis humanorum actuum, qui sunt boni moraliter, necessaria est aliqua honestas, quæ conveniat objecto ex se, et non per actum, et illa recte dici potest bonitas objectiva. Hanc conclusionem sumo ex D. Thoma 1, 2, q. 19, art. 1, ad 3, dicente : *Bonum per rationem præsentatum voluntati ut objectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis.* In quibus verbis dicit aperte bonum præsupponi ut objectum ante actum voluntatis, et respectu actus moraliter boni : illud bonum aliquo modo pertinet ad genus moris per ordinem ad rationem : est ergo in illo aliqua bonitas quam recta ratio cognoscit, et hanc nos vocamus objectum honestum: unde 1, 2, q. 20, art. 1, ad 1, ait idem divus Thomas actum externum prout est prior in ordine rationis, quam internus, habere ex se bonitatem non ab interiori actu, sed quæ sit potius fundamentum bonitatis interioris actus. Ubi est advertendum non sentire D. Thomam hanc bonitatem non convenire his actibus prout in re sunt, eo quod dicat convenire illis prout sunt in ordinatione rationis, quia res quæ judicatur bona, non in apprehensione tantum, sed in existentia judicatur bona : ut ergo judicium sit verum, oportet ut res in se habeat bonitatem, quam habet ut rationi objecta : dicit tamen D. Thomas hanc bonitatem convenire actibus externis ut sunt in apprehensione rationis, quia ut sic objiciuntur voluntati, et ita hoc modo dicendi, explicuit hanc bonitatem esse objectivam, et convenire actibus externis, non ut actus sunt morales, sed ut objecta sunt. Eamdem doctrinam repetit, quæst. 2, de Malo, art. 3, in corp., et ad 8, ubi hanc vocat bonitatem primordialem, et ita conclusionem hanc fere omnes Thomistæ docent, Conradus, alii 1, 2, q. 20, art. 1 et 2, Ferrariensis 3, contr. Gent., cap. 1, Vigerius, in Summ., cap. 2, § 5, vers. 2, et alii theologi quos infra referam.

4. Ratione probatur, quia objectum voluntatis est bonum sub ratione boni : ergo bonitas illa, quæ movet voluntatem, non manat a voluntate, sed supponitur in objectis : idem ergo proportionaliter verum est in omnibus habitibus, vel actibus voluntatis, quia omnia tendunt in objectum adæquatum potentiæ proportionali modo : ergo idem necesse est dicere de actibus bonis et rectis: supponunt ergo in objectis suis aliquam bonitatem moventem voluntatem ad tales actus, et formaliter terminantem tendentiam eorum. Tunc ulterius, illa bonitas talis objecti non constituit bonum utile, nec delectabile : ergo honestum est : ergo in ipsa, aliqua honestas sufficiens in suo genere ad dandum actui bonitatem moralem, et ideo recte dicitur bonitas moralis objectiva. Probantur duæ partes de utilitate et delectabilitate, nam imprimis bonum utile ut sic est respectivum : et totam suam rationem appetibilis sumit ab illo, ad quod est utile, ut suo loco jam ostensum est : ergo utile ut sic est indifferens, et ut sit honestum, dicendum est esse utile ad honestum objectum, seu finem : ergo proprie et formaliter hæc bonitas non est in bono utili ut utile est, sed in aliquo bono per se amabili, ut latius postea. Similiter bonum delectabile ut sic non est sufficiens ad dandam actui interiori bonitatem moralem, sed ex adjunctis judicandum est de illo, nam potest habere adjunctam turpitudinem, et tunc actus, qui circa tale bonum versatur, erit malus moraliter : interdum vero neque turpitudinem, neque honestatem habet adjunctam, et tunc est indifferens: unde non potest facere actum bonum, sed ad summum facit indifferentem in specie, et in individuo erit bonus, vel malus ex adjunctis circumstantiis : aliquando vero potest delectatio esse honesta,

quia consequitur honestam operationem, quæ operatio habet rationem objecti honesti : ergo honestas illius non est ipsa delectatio, sed aliqua alia ratio boni, a qua et opus ipsum, et consequenter delectatio est honesta.

5. Dices præter has tres rationes esse quamdam aliam convenientis boni ut sic, et illam sufficere ut ex parte objecti fundet bonitatem actu. Respondetur juxta metaphysicam distinctionem boni in utile honestum, et delectabile, omne illud quod est amabile tanquam per se conveniens, reduci ad bonum honestum: unde licet concedamus illam convenientiam cum natura fundare objective bonitatem actus, nihilominus illa vere dicitur honestas quædam. Addo tamen ulterius, non quidquid est conveniens naturæ hominis, hoc ipso esse honestum proprie et in ordine ad mores, ut nunc loquimur, nam vita per se est conveniens naturæ, et tamen interdum amare illam potest esse turpe, et idem est de sanitate, aut aliis commodis naturæ, et hoc modo antiqui philosophi, ut constat ex Tullio 3 et 4, de Finib., distinxerunt bonum naturæ a bono honesto, quod appellabant per se decens : in objectis ergo actuum humanorum sola commoditas naturæ non est sufficiens ad honestatem actuum: ergo est in eis aliqua ratio bonitatis, quam proprie honestatem appellamus, ratione cujus talia objecta per rectam rationem judicantur esse homini decentia, et propter se recte amabilia.

6. *Secunda assertio trimembris.*—Dicendum secundo. Hæc honestas non convenit tantum actibus humanis, sed etiam aliis rebus, quæ per se recte amari possunt: neque etiam convenit solis actibus externis, sed etiam internis. Hæc conclusio declaratur uno exemplo quoad priorem partem, nam tota illa sequitur ex præcedenti, et eadem ratione probanda est proportionaliter explicata. Prima ergo pars declaratur hoc exemplo, Deus est objectum per se amabile ab homine rectissimo amore : non est autem ita amabilis Deus, quia amor qui in ipsum tendit, rectus est, sed e contrario : quia Deus de se ita est bonus, et ita amabilis, ideo amor qui tendit in illum sub hac ratione rectus est : ergo hæc objectiva bonitas supponitur in ipso Deo, neque convenit illi per denominationem ab actu voluntatis, sed potius in suo genere est causa rectitudinis voluntatis. Dicunt aliqui tale objectum non denominari bonum nisi a causalitate, quia scilicet potest causare actum bonum. Sed si hoc intelligatur de actuali causalitate, sic est aperte falsum : est enim objectum de se bonum, etiamsi actu non causet actum bonum : si autem intelligatur de virtute causandi, cum hæc causalitas pertineat ad finalem causam, verum est bonitatem ipsius objecti esse virtutem, per quam sic causat, juxta dicta initio hujus operis. Hæc autem bonitas non consistit proprie in relatione causalitatis, sed est veluti virtus ipsa, in qua potest fundari talis relatio.

7. Atque hinc probatur secunda pars conclusionis de actibus externis, qui etiam sunt objecta internorum, et interdum sunt tales, ut ex se habeant unde recte amentur, quo sensu vera est illa causalis, quia dare eleemosynam bonum est, ideo velle dare est bonum : ergo in talibus actibus secundum se præsupponitur aliqua bonitas, quæ non manat ab interiore actu, sed potius objective præsupponitur, et est fundamentum rectitudinis illius.

8. Denique eodem modo probanda est ultima pars conclusionis de actu interiori : qui dupliciter potest considerari : primo quatenus unus actus interior potest per alium actum amari quasi reflexe, et hoc modo eadem est ratio de uno actu interiori respectu alterius per quem amatur, quæ est de actu exteriori respectu interioris: sicut ergo actus exterior in se et ex se habet honestatem objectivam, ob quam recte amari potest, ita etiam interior: et hoc modo velle amare Deum est actus bonus, quia ipsum amare est objectum bonum, et per se decens homini ut recta ratione utitur : ergo illa est honestas objectiva unius actus respectu alterius. Secundo potest considerari actus interior quatenus se ipso est intrinsece voluntarius, et consequenter volitus: sub qua ratione non habet proprie rationem objecti, quia non est volitus ut objectum, sed ut actus: attamen eo modo quo est volitus, lata quadam ratione potest dici aliquo modo inducere ratione objecti, nam vere ut sic est amabilis. Et eadem consideratione si actus sit honestus dici potest intrinsece includere honestatem objectivam, ratione cujus est amabilis honeste intrinsece et per seipsum, est enim eadem proportionalis ratio. Poterat autem circa hanc conclusionem inquiri, utrum hæc honestas objectiva reperiatur aliquo modo in mediis ut media sunt, et in privationibus, et in entibus, seu respectibus rationis : quæ commodius explicabuntur in sequentibus sectionibus.

9. *Prænotatio divisionis bonitatis objectivæ et formalis.*—Ad argumenta in principio posita, quoniam magna ex parte fundantur in æquivocatione nominum, præmittenda est

distinctio jam insinuata bonitatis et honestatis, nam alia est objectiva, alia vero potest vocari formalis : prior est illa, quæ constituit rem in ratione objecti honesti : posterior vero quæ constituit actum ut actum in ratione actus honesti. Dices, omnis bonitas formaliter constituit in ratione boni illam rem, cujus est bonitas : ergo omnis bonitas est bonitas formalis. Respondetur hanc esse vocis æquivocationem, concedo enim objectum bonum formaliter constitui sua bonitate in tali esse, et hoc sensu illam posse appellari bonitatem formalem; verum respectu hominis illa dicitur bonitas objectiva, et sub hoc respectu et consideratione datur illa divisio, nam, ut latius dicam inferius, in tantum aliquid est bonum alteri, in quantum est illi conveniens : dupliciter autem potest aliquid esse conveniens homini, scilicet aut per modum objecti, aut per modum formæ. Ad quem modum initio hujus operis distinguebamus finem objectivum et formalem : sic ergo in ordine ad mores aliquid est bonum homini ut objectum, quia scilicet est tale, ut per se sit recte amabile ab homine. Alio modo potest esse conveniens ut forma actualiter constituens hominem bonum : non enim fit homo bonus formaliter ab objectis per objecta ipsa, sed per ea quæ exercet circa objecta. Primum ergo bonum vocatur objectivum, secundum formale; de quibus plura in sequentibus.

10. *Ad primum argumentum in num.* 1.—Ad primum ergo respondetur concedendo non esse necessarium, objectum habere formaliter eam conditionem, quæ est in actu : hinc tamen solum fit honestatem illam objectivam non esse necessario ejusdem rationis cum honestate formali, quæ est in actu, quod verum est, ut latius postea constabit, non vero inde infertur honestatem illam, quæ est in objecto, non esse bonitatem quamdam, nam cum constituat objectum amabile, et sumatur ex convenientia ad rationalem naturam, cujus est objectum, ut dicam, necesse est illam esse bonitatem quamdam : unde in illa divisione boni in honestum, etc., bonum honestum non solum convenit actibus, sed etiam aliis rebus, quæ honeste amari possunt : est ergo illa honestas bonitas quædam objectiva.

11. *Ad secundum argumentum.* — Hinc ad secundum est facilis responsio, quamvis, oporteat distinguere de bonitate et moralitate, si sermo sit de bono morali, nam denominatio boni sumitur sine dubio a bonitate ipsius objecti, quæ antecedit actum voluntatis; denominatio vero moralis potest sumi ex sola habitudine extrinseca ab actu morali; nam, ut supra dicebam, objectum non denominatur morale, nisi quatenus esse potest causa actus moralis : unde sicut in medicina sana virtus causandi sanitatem est intrinseca in ipsa medicina illi ex se conveniens, et non a sanitate, et nihilominus denominatio sani est extrinseca illi a sanitate quam causare potest : ita dicendum de honestate objectiva quatenus moralis denominatur. Hinc ergo ad priorem partem illius argumenti, quæ est de rebus, quæ nullo modo sunt actus humani, concedo in eis esse honestatem et bonitatem propter quam sunt honeste diligibiles, ut dictum est de Deo, et idem est de aliis, servata proportione. Utrum vero honestas illa dicenda sit moralis, quæstio est de nomine, quæ jam satis explicata est : unde Ferrariensis supra illam vocat bonitatem naturalem, quæ non libere, sed naturaliter objectis convenit : D. Thomas autem vocat primordialem in genere moris, quod idem est, quod dicere esse morale causaliter. Ad posteriorem autem ejusdem 2 argumenti partem de actibus externis aliqui non formidant concedere dari circulum inter actum internum et externum, et non esse vitiosum, quia est in diverso genere causæ, nam actus externus est bonus, quia internus bonus est, et internus etiam est bonus, quia terminatur ad talem actum externum tanquam ad objectum. Sed in hoc committitur æquivocatio, nam respectu unius et ejusdem bonitatis nullus est circulus saltem, quod attinet ad specificationem, nam si sit sermo de bonitate objectiva, non ideo actus externus est bonus, quia est ab interiori bono, sed ex se talis est, ut declaravimus et retulimus ex D. Thoma. Unde etiam si actus eleemosynæ procedat a mala voluntate, quamvis ut actus non sit bonus, tamen ut objectum semper est bonus, quia de se semper est sufficiens ad dandam actui voluntatis bonitatem : unde potius est vera illa causalis, ideo actus voluntatis est bonus, quia actus exterior est objective bonus : at vero respectu bonitatis formalis, quæ convenit actui ut actus est, habet actus exterior ut sit bonus ab actu interiori bono, ut suo loco dicemus, tamen jam hoc est respectu diversæ bonitatis, et ita nullus est circulus.

12. *Ad tertium in fine ejusdem n.* 1.—Tertium argumentum petit, an quod dictum est de bonitate, extendendum sit ad malitiam. Et breviter dicendum, quoad aliquid esse eamdem rationem, nimirum quando actus interior

ab objecto malus est, necessario supponi in objecto aliquam turpitudinem objectivam, a qua manat in suo genere tota malitia talis actus interioris, nam ideo est malus, quia circa pravum objectum versatur : pravitas ergo subjecti supponitur in ipso, et non manat ab actu interiori in ipsum objectum, ut facile patet applicando omnes rationes factas pro 1 assertione. Est autem attente considerandum, quidnam sit proprium et proximum objectum talis actus interioris, nam in illo debet reperiri malitia, et non in persona, vel in aliqua alia re, ad quam terminatur, vel aliquo modo includit tale objectum, ut in exemplo adducto in argumento, odium Dei non habet pro objecto proximo Deum, sed non esse Dei, vel aliquod malum inferendum Deo, et ideo objectiva malitia respectu talis actus non est quærenda in Deo, sed in hoc, quod est Deum non esse, vel malum aliquod inesse Deo : et ad hoc intelligendum confert quod supra dicebam, omnem actum voluntatis licet significetur per modum fugæ, includere prosecutionem, vel appetitionem aliquam, sicut in odio Dei includitur voluntas ut Deus non sit, vel ei fiat injuria : illud ergo, quod appetitur, est proprium objectum, in quo est malitia objectiva.

13. *Interest inter bonitatem et malitiam in appetendo.*—Est autem differentia notanda inter malitiam et bonitatem, quod bonitas non solum est in objecto, sed etiam de se est ratio formalis objectiva voluntatis : unde esse potest directe et per se volita ; imo hoc etiam necessarium fortasse est, ut conferat actui interiori bonitatem : at vero malitia, licet sit in objecto, non est tamen ratio objectiva, quia *nemo intendens ad malum operatur,* nec malitia ut sic potest movere voluntatem ad appetitionem objecti : et quamvis fortasse interdum ex magna deordinatione posset voluntas amare malitiam ipsam, non tamen propter ipsam, sed propter aliquam aliam rationem boni, ad quam talis malitia existimari potest utilis, et ideo ut objectum malum communicet malitiam actui, non oportet ut malitia sit directe intenta aut voluntaria, sed satis est ut in ipso objecto aliquo modo sit volita : tum propter rationem factam ; tum quia malum ex quocumque defectu.

SECTIO II.

Quid sit hæc bonitas objectiva humanorum actuum.

1. *Ratio dubitandi.* —Ratio difficultatis est, quia hæc bonitas reperitur in entibus realibus, ut in Deo, et eleemosyna : reperitur etiam in entibus rationis, ut in privationibus et negationibus, nam velle non occidere est actus bonus ex objecto ; in illo ergo objecto est bonitas objectiva, estque mera privatio, seu negatio : convenit etiam rebus per extrinsecam denominationem realem, ut in actibus externis, qui sunt boni, quia præcepti ; et mali, quia prohibiti, nam esse præceptum, vel prohibitum denominatio extrinseca est, et tamen in illa fundatur bonitas, vel malitia objectiva talis actus : hæc ergo bonitas in communi loquendo, non potest aliqua esse proprietas realis, alioqui nec reperiri posset in non entibus, neque oriri ex denominatione extrinseca : neque etiam esse proprietas rationis, quia, ut sæpe dixi, entia rationis sunt conficta, et ut sic nihil conferunt ad mores : neque denique potest esse aliquid commune, quia nihil tale fingi, aut excogitari potest.

2. *Prima opinio.* — In hac re potest esse eadem varietas opinionum, quæ, disput. præcedenti de moralitate tractata est, et quam inferius agendo de bonitate formali referemus, unde breviter illam attingo. Prima sententia esse potest, hanc bonitatem objectivam in unaquaque re tantum esse relationem conformitatis ad rectam rationem, non ut habet rationem legis, de quo postea, sed ut est vis repræsentans voluntati, id quod eam amare oportet ; quod videtur posse sumi ex D. Thoma 1, 2, quæst. 18, a. 1, ad 3, ubi dicit bonum ut propositum per rationem, pertinere ad genus moris.

3. Hæc opinio intelligi potest vel proprie de respectu ut significat relationem sive realem, sive rationis, vel fundamento talis respectus, seu denominatione, quæ in objecto oritur ex judicio rationis. Neutro autem modo potest hæc opinio esse vera, nam primo quod attinet ad relationem rationis proprie dictam ; rationes supra factæ convincunt esse impertinentem ad honestatem morum, nam hoc ipso quod intellectus judicat eleemosynam esse honestam, relucet in illo objecto bonitas objectiva, et tamen nondum est orta relatio rationis donec intellectus conferat unum cum alio, et fingat illum. Deinde propter hanc bonitatem est res digna amore, quis autem dicat rem esse amabilem propter relationem rationis ? Deus enim per se, et ratione suæ bonitatis est objectum maxime honestum, et summe deligibile, non propter relationem rationis. Denique objecta virtutum moralium realia sunt, et tamen sunt honesta bona. Secundo de rela-

tione reali, imprimis in objecto per rationem judicato, nulla resultat talis relatio, sed si quæ resultat, est in judicio ipso, ab illa autem non potest objectum denominari bonum, sed fortasse ipsum judicium, unde nominatur verum, et inde etiam ut ipsum sit bonum quoddam intellectus magis ratione fundamenti, quam formalis respectus. Deinde etiamsi daremus hanc relationem conformitatis esse realem in objecto per rationem proposito, neque posset esse verum in omnibus objectis, ut patet in Deo, neque etiam ipsa relatio quidquam conferret ad honestatem objecti, nam præcise lex hoc, quod objectum intelligatur esse tale, quale per rectam rationem judicatur, intelligatur esse honestum, et tamen in illo ut sic nondum intelligitur relatio, quia intellectus non judicat de tali relatione, sed solum de ipsa re, et de tali proprietate illi conveniente. Unde facile probatur, etiam tertia pars de denominatione. Primo quidem, quia objectum non denominatur a judicio rationis nisi cognitum, vel dijudicatum, quæ denominatio non constituit objectum bonum, sed manifestat solum id, quod objectum in se habet : unde antequam sic denominetur, vel cognoscatur, tale est. Ac denique, quia objecta non sunt honesta, quia judicantur honesta, sed potius e contrario, ideo recta ratio judicat illa honesta, quia ex se talia sunt, nam sicuti in aliis judiciis veritas eorum fundatur in rebus, si nimirum tales sunt, quales judicantur, ita in hoc judicio rectæ rationis rectitudo illius fundatur in objecto judicato : ergo honestas objecti non potest consistere in conformitate ad tale judicium. Quocirca quando dici solet illud objectum in moralibus esse bonum, quod est conforme rationi, vel intelligendum est fundamentaliter, id est, quod in se habet unde recta ratio vere judicet esse appetendum honeste, vel certe explicatur honestas a posteriori, et quoad nos, quia nobis est data ratio, ut per eam discernamus honestum a turpi.

4. *Secunda opinio.*—Secunda sententia esse potest, hanc honestatem esse positam in conformitate ad legem : quam insinuat Conradus 1, 2, quæst. 19, art. 1, ad 3, dum ait rectam rationem regulando objectum in legem æternam, vel aliam quæ sit participatio ejus, dare objecto bonitatem moralem : et potest hoc suaderi; quia lex est mensura et regula humanarum actionum : unde fit ut eadem omnino res realiter immutata posita lege præcipiente sit honeste appetibilis, stante autem lege prohibente sit objectum turpe.

5. Hæc vero sententia attingit quidem aliquid, quod semper est necessarium ad hanc honestatem, vel malitiam contrariam : non tamen universaliter, neque formaliter explicat, in quo consistat hæc bonitas. Primo, quia lex tantum datur de humanis actibus : hæc autem bonitas et honestas latius patet, quam actus humanus, ut in præcedentibus dictum est, et patet in Deo, qui per se est objectum honestum, quamvis de illo nulla lex dari possit, sed solum de actu, qui circa illum versatur, in quo distincta bonitas est ab illa, quæ est in Deo ipso.

6. Secundo, quia etiamsi loquamur de bonitate actuum, illa esse potest prior quam lex, multa enim sunt objecta honesta, quæ non sunt præcepta. Quod si quis forte dicat vel nomine præcepti comprehendi, etiam consilium, aut approbationem superioris; vel omnes actus honestos esse aliquo modo præceptos, non absolute ut fiant, quod potest vocari quoad exercitium, sed veluti sub conditione, seu quoad specificationem, id est, quod si voluntas circa tales actus versetur, tali modo tendat, quamvis enim mihi non sit in præcepto nunc loqui, est tamen in præcepto, quod si velim loqui, vera loquar. Nihilominus hæc responsio non satisfacit ob rationes, quas in simili supra feci tractando de ente morali, nam licet per impossibile non esset superior præcipiens aut prohibens; hoc ipsum objectum, quod est mentiri, per se propositum turpe est, et e contrario dicere verum, est honestum, et ideo etiam respectu Dei intelliguntur habere has rationes, et ideo alterum ei repugnat, alterum est connaturale : ergo hæc honestas per se et formaliter præscindit a lege.

7. Tertio, etiam in his quæ præcipiuntur, quædam præcipiuntur quia bona : ergo in eis non potest resultare bonitas ex lege, alia vero dicuntur bona, quia præcepta, in quibus si nulla sit bonitas, præcisa lege, quod raro invenietur, resultat quidem bonitas mediante lege. Tamen hoc dupliciter potest intelligi, quod lex se habeat tanquam causa efficiens moraliter, et tunc bonitas non potest formaliter consistere in conformatione ad legem, sed in illo medio virtutis ad quod pertinet materia talis legis, et consequitur in aliqua alia conformitate ad naturalem rationalem, quæ habuit fundamentum in tali lege, ut, verbi gratia, lex taxans pretium rei, dat illi moralem valorem, qui non est proprie conformitas ad legem, sed moralis quidam effectus natus ex lege in ordine ad hominum existimationem :

unde fit in tanti vendere hujusmodi rem sit honestum objectum respectu justitiæ voluntatis, quia in illo reperitur medium justitiæ, quod licet habuerit ortum ex lege, non tamen consistit in conformitate ad illam, sed in æqualitate rei ad rem. Idem videre licet in lege præcipiente actum temperantiæ, quæ habet vim et efficaciam moralem ad præscribendum medium in illa materia, et sic de aliis. Alio autem modo potest hæc bonitas ex lege oriri quasi formaliter, quatenus hoc ipsum, quod est subdi legi, et conformari illi, bonum est : et hoc sensu verum est aliquam bonitatem honestam objectivam posse sumi ex conformitate ad legem, tamen illud et est speciale de bonitate obedientiæ, et præterea requirit conformitatem cum natura rationali, in qua consummatur formalis ratio objectivæ honestatis, ut jam dicam.

8. *Tertia opinio.*—Tertia ergo sententia esse potest, hanc bonitatem honestam nihil aliud esse, quam bonitatem transcendentalem earum rerum, quæ sunt ex se objecta honesta, quia nihil aliud in eis excogitari potest ad hanc honestatem, ut videtur probare ratio in principio facta, et alia argumenta contra citatas opiniones : et præterea, quia bonum transcendens dividitur in honestum, utile, et delectabile : ergo bonum honestum comprehenditur sub bono transcendentali : ergo honestas in quocumque objecto honesto erit talis bonitas transcendentalis ejus. Confirmatur inductione, nam Deus est optimum summe honestum, hoc autem habet ratione suæ infinitæ bonitatis, quæ respectu illius est bonitas transcendentalis talis infiniti entis; et idem reperitur in quolibet actu humano, si ut objectum alterius actus concipiatur, nam ratione suæ entitatis, et bonitatis transcendentalis, est objectum honeste amabile.

9. *Hæc opinio non omnino satisfacit.*—Hæc opinio proxime accedit ad veritatem, non satis tamen explicat rem totam, nam constat non omnem bonitatem transcendentalem sufficere ad honestatem. Explicandum ergo esset, quid addat honestas objectiva supra bonitatem transcendentalem in communi. Deinde, quia multorum opinio est bonitatem transcendentalem esse absolutam per convenientiam rei ad se ipsam seu ad suum appetitum naturalem, vel elicitum, quomodo est Deus bonus sibi, etiamsi nulla sit creatura : at vero hæc bonitas honesta non potest esse omnino absoluta, nam eadem res respectu hujus est honestum objectum, et non respectu alterius. Tandem lex non potest mutare bonitatem transcendentalem rerum, et tamen potest mutare objectum de honesto in turpe, si illud prohibeat.

10. *Prima assertio. — Bonum aliud absolutum. — Aliud respectivum.* — Dicendum primo hanc honestatem objectivam consistere in quadam convenientia objecti honesti per se ipsum ad naturam rationalem, ut talis est. Ut explicetur et probetur hæc conclusio, de qua videri possunt dicta in disput. 10, Metaph., sect. 1, n. 12, et sect. 2, a num. 11, suppono ex D. Augustino, 8, de Trinit., c. 3, et ex D. Thoma, in 2, distinct. 27, quæst. 1, art. 2, ad 1, et quæst. 1, de Virtut., art. 2, ad 1, et aliis locis citandis, et ex Scoto, quodlib. 18, dupliciter aliquid denominari bonum, uno modo in se ipso, alio modo respectu alterius. Priori modo idem est bonum, quod perfectum, teste D. Thoma, 1 part., quæst. 5, art. 1, et seq., et eodem sensu videtur usus nomine bonitatis 1, 2, quæst. 18, art. 1, cum inquit tantum habere unamquamque rem de bonitate, quantum habet de esse, et eodem sensu, loco citato, et 1, 2, quæst. 5, art. 4, ad 1, censet accidentia et virtutes ipsas non esse aliqua bona, sed esse potius bonitates quasdam : quod est intelligendum in eo sensu, quo dici solet accidentia non esse entia, sed entis entia, per quod non negatur habere aliquam entitatem intrinsecam sibi, sed affirmatur illam esse imperfectam, totamque ad substantiam ordinatam. Sic etiam dicuntur accidentia non esse bona, non quia in se non habeant intrinsecam aliquam perfectionem, sed quia totam illam habent ad perficiendam substantiam, quæ tunc dicitur simpliciter et absolute bona, quando habet omnem perfectionem sibi debitam juxta naturam suam, ut D. Thomas, supra, docet. Posteriori autem modo, ut aliquid sit bonum alteri, præter perfectionem suam requirit proportionem quamdam, et convenientiam cum illo : quo fortasse sensu dictum est ab Aristotele *amabile esse bonum, unicuique autem proprium*, quia unaquæque res amat, quod sibi conveniens est : et hoc modo calor dicitur esse bonus igni, non aquæ, quia licet respectu utriusque habeat eamdem perfectionem, non tamen eamdem proportionem, seu convenientiam : unde D. Thomas 1, 2, quæst. 26, art. 4, dicit, quod in se est, esse absolute bonum, et simpliciter bonum ; quod bonum est alteri, esse tantum bonum secundum quid sub ea ratione : de quo videri potest idem D. Thomas, 3 p., q. 11, art. 5, ad 3.

11. *Bonum respectivum est, de quo agitur in*

præsenti.—In præsenti ergo bonum honestum objectivum, de quo agimus, non potest consistere in sola perfectione rei secundum se, nam hoc dicitur bonum respectu rei cui objicitur ut amandum, vel prosequendum : requirit ergo aliquam convenientiam cum natura hominis : unde fit ut ipsum esse divinum si objiciatur homini ut sibi appetendum, non habeat rationem objecti honesti, quia est quid homini improportionatum : si vero proponatur ut amandum Deo, sit objectum honestissimum et proportionatum homini : ergo hoc honestum ut tale est, requirit formaliter convenientiam et proportionem cum natura rationali. Addendum tamen hanc convenientiam esse debere, cum natura rationali, ut rationalis est, et recta ratione gubernari potest, quia hæc honestas est suprema bonitas, quæ in eo genere convenientiæ esse potest respectu hominis : ergo debet esse secundum perfectissimum gradum et supremam perfectionem, quæ in homine est : ergo debet attendi penes naturam rationalem, ut rationalis est : et e contrario cum ratio bonitatis in communi respectu alterius consistat in aliqua convenientia, in hac convenientia ad naturam rationalem posita erit aliqua bonitas; sed illa non est utilitas, nec delectabilitas, ut per se constat : ergo est honestas : unde etiam in aliis rebus inferioribus bonitas, quæ est per convenientiam ad naturam, est distincta a delectabili et utili, et lato modo vocatur honestas : proprie ergo talis erit, si sumatur per convenientiam ad naturam rationalem ut sic.

12. *Objectio prima.* — Dicet aliquis primo : Ergo incidimus in primam sententiam improbatam, nam idem videtur esse conveniens naturæ rationali, ut sic, quod conforme rectæ rationi. Respondetur eamdem rem esse, non tamen eumdem respectum, et ita simpliciter negatur consequentia : quia hæc convenientia ad naturam rationalem non respicit dictamen rationis, sed naturam ipsam secundum se; ratio autem solum est applicans et proponens, quid conveniat naturæ, et tunc habet dictamen rectum, quando res ipsa ita convenit naturæ, sicut judicatur, ut si quis posset cognoscere calorem sibi esse convenientem, non esset calor conveniens propter conformitatem cum judicio, sed propter proportionem cum natura ipsius, sicut etiam sensus aliquo modo apprehendit, quod naturæ sensitivæ conveniat, et tamen illa convenientia non est per ordinem ad cognitionem sensus, sed per ordinem ad consistentiam, seu conservationem naturæ.

13. *Objectio secunda.*—Dices secundo : Ergo bonum honestum ut sic, tantum est amabile illo amore concupiscentiæ, qui dicitur esse proprii commodi, quia tantum amatur ut propriæ naturæ rationali conveniens : consequens autem est falsum, nam potius amor commodi, et amor justitiæ, qui est amor honesti, ut sic, condistingui solent, ut patet ex Anselmo, lib. de Casu diab., cap. 12. Respondetur æquivocationem esse in vocabulo convenientiæ : interdum enim sumitur conveniens pro eo, quod est alicui ita commodum, ut ei aliquam perfectionem et quasi utilitatem afferat, et hoc modo sumitur in objectione. Alio vero modo dicitur conveniens quod per se decet aliquo modo, et est consentaneum naturæ, et inclinationi ejus; sic dicitur Incarnatio conveniens Deo, et bonitati ejus; et similiter misereri et liberaliter se communicare, et similia sunt objecta communicare, et similia sunt objecta maxime convenientia Deo, quia sunt proportionata perfectioni et magnitudini ejus. Hujusmodi ergo convenientiam, vel proportionem requirit, per se loquendo, *honestum* ut honestum respectu rationalis naturæ, quia potest objectum esse tale, ut considerata dignitate naturæ rationalis, illam deceat, seu illi sit consentaneum amare, seu prosequi tale objectum : unde multa sunt hujusmodi objecta, quæ vel nullam commoditatem afferunt præter ipsam honestatem virtutis, vel non propterea intenduntur ; imo ipsa naturæ commoditas nisi hac posteriori ratione informetur, et per se conveniens censeatur homini, ut sic non habebit rationem objecti honesti, nec sufficiens ad dandam actui honestatem, ut supra insinuatum est, et latius dicetur inferius.

14. *Secunda assertio bipartita.* — Dicendum secundo. Hæc honestas objectorum moralium interdum fundatur in perfectione, et proprietatibus realibus et physicis ipsarum rerum, interdum vero requirit ulterius proprietates morales ortas ex actibus humanis, seu liberis. Prior pars constat exemplis, nam Deus per se est maximum bonum, solum ratione suæ perfectionis et naturalis proprietatis : similiter sublevare miseriam pauperis, seu dare eleemosynam est consentaneum naturæ humanæ, quia per hanc reipsa sublevatur necessitas proximi, et sic de aliis. Ratio est, quia quædam sunt res per se, et ratione suæ perfectionis entitativæ, consentaneæ naturæ humanæ, vel quia sunt ultimus finis ejus, ut Deus, vel quia contingunt hominem cum illo fine, ut cognitio, vel amor Dei, quia ex se

recte disponunt hominem in ordine ad talem finem, vel remote, ut justitiæ, etc. ; hinc enim fit ut tales res sint proportionatæ naturæ rationali, quatenus est capax beatitudinis, et ad illam inclinatur : et ideo etiam actus tendens in talia objecta, rectus dicetur, quia per illum homo recte tendit in finem sibi debitum.

15. Posterior vero pars etiam constat exemplis, quia restituere alienum, est per se bonum, et consentaneum homini, quæ honestas non fundatur in sola physica entitate vel perfectione, nam esse propriam rem vel alienam, est proprietas moralis, non physica, et in illa fundatur prædicta honestas : idem est de hac denominatione, quod res sit præcepta, etc. Ratio vero etiam est facilis ex supra dictis, quia licet istæ proprietates nihil physicum ponant in rebus præter denominationem, tamen in ordine ad humanos usus, vel actus, sunt magni momenti, quatenus manent in æstimatione hominum, et juxta illam variatur ordo ad rectam rationem, et ad convenientem usum rerum, et subordinationem inferioris ad superiorem, et ad pacem et debitam societatem hominum : ob hanc enim causam per se decens est implere promissionem, parere superiori, et unicuique servare jus suum : nam hinc etiam est, quod una voluntas possit esse regula alterius, et habeat vim inducendi obligationem, vel moralem necessitatem, et sic de cæteris proprietatibus moralibus; tamen in objecto voluntatis non requiritur major realitas seu entitas, quia intentionaliter movet media cognitione, et ideo satis est, quod in rebus habeat sufficiens fundamentum ad variandam prudentem hominem existimationem et actionem.

16. *Tertia assertio.*—Dicendum tertio. Convenientia illa, quam bonum honestum dicit ad naturam rationalem, præter rei entitatem, vel moralem proprietatem explicatam, nihil addit in ipso objecto, sed connotat in homine naturalem aliquam inclinationem ad capacitatem, seu conjunctionem cum illo objecto, seu (quod idem est) dicit denominationem aliquo modo extrinsecam consurgentem ex coexistentia plurium rerum. Hanc conclusionem sumo a simili Durando in 2, d. 34, q. 1, n. 6. Et imprimis probatur a sufficienti enumeratione, quia hæc convenientia non potest addere proprietatem aliquam, vel qualitatem absolutam et realem, quia, ut dicebamus circa tertiam opinionem, n. 9, in fine, eadem res cum eisdem proprietatibus absolutis potest esse conveniens uni, et non alteri; et deinde, quia nec fingi, nec satis concipi potest talis res absoluta. Quod vero non sit relatio realis, ex dictis etiam patere potest, tum quia aliquod est bonum honestum, quod non est capax talis relationis, ut Deus, et Verbum divinum respectu humanitatis Christi : tum etiam, quia esto possit insurgere talis relatio prædicamentalis, in intentione boni honesti non intenditur talis relatio : sicut etiam bonum delectabile fundatur in bono naturæ convenienti ut sic, ut late Cajetanus, 1, 2, quæst. 32, art. 1, et tamen non fundatur in relatione, neque enim delectat relatio, sed res ipsa accommodata naturæ. Denique relatio rationis proprie et in rigore sumpta, jam etiam exclusa est, quia solum habet esse fictum et cognitum per intellectum : ergo nihil superest, quod esse possit præter denominationem prædictam, seu connexionem plurium rerum, quas vox *convenientiæ* connotat, seu includit.

17. Potest præterea hoc sic declarari, nam quando una et eadem res est bona uni et non alteri, semper inter priores intercedit aliqua realis connexio, seu habitudo transcendentalis, quæ non intercedit inter alias, ut si calor est bonus igni, et non aquæ, aliquam connexionem habet cum forma ignis, a qua resultat ex natura rei, et ideo illa forma habet naturalem appetitum ad illam proprietatem, quæ non convenit formæ aquæ : cum ergo dicitur calor conveniens igni, significatur tota perfectio caloris, et connotatur illa naturalis annexio, quæ est inter calorem et formam ignis. Sic ergo in objecto honesto, imprimis requiritur ut tale sit : deinde connotatur aliqua connexio quam habet cum natura rationali, et consequenter in illa connotatur capacitas ad tale objectum : ut in exemplis positis, Verbum divinum est maximum bonum humanitatis Christi, in quo significatur et perfectio Verbi divini, et conjunctio humanitatis ad ipsum; sic etiam Deus aliter est bonum, et finis hominis, et aliter lapidis, quia in eo est alia capacitas quam sit in lapide. Quod ergo Deus sit homini conveniens, significat in Deo perfectionem, et connotat in homine capacitatem : convenientia ergo nihil aliud esse potest quam denominatio orta ex hujus modi rebus, et earum coexistentia, seu connexione; illud ergo objectum honestum est tale, quale exigit dignitas, seu capacitas naturæ humanæ secundum propriam inclinationem rationalem.

18. Solum video posse objici contra hoc, quia si hæc doctrina vera est, superfluæ erant omnes relationes prædicamentales, præsertim

quæ fundantur in unitate, quia, seclusa tali relatione, potest res denominari similis, vel conformis, solum connotando coexistentiam alterius; quod concedit consequenter Durandus; sed hæc disputatio ad nos non spectat: solum duo sunt dicenda, primum est, quidquid sit de alia necessitate harum relationum, non posse negari quin ante illas sit fundamentalis convenientia, a qua potest aliqua denominatio etiam sumi. Secundum est, in præsenti neque esse necessarias tales relationes, quia istæ (si sunt), non resultant ex quavis proportione, sed ex formali unitate, seu conformitate in natura : hæc autem convenientia, de qua agimus, non in hoc consistit, sed in proportione tantum.

19. *Ad argumentum in num.* 1.—Ad rationem dubitandi in initio positam jam dictum est hanc honestatem esse aliquo modo realem, non tamen oportere ut semper sit per modum entis physici, sed satis esse quod sit per modum entis moralis; et hoc est satis ut possit aliquo modo concipi in communi, sicut concipiens, et abstrahens a physico, et morali, nam quale est esse uniuscujusque rei, ita potest habere bonitatem. Et hinc constat, quid dicendum sit de objectis privativis, nam imprimis satis est ut in eis reperiatur honestas fundata in aliqua proprietate morali, ut est esse prohibitum, vel præceptum. Deinde privationes secundum se consideratæ non habent appetibilitatem nisi ratione positivi, et eodem modo habere possunt honestatem, quasi per denominationem ab ea honestate, quæ est in re positiva; semper tamen privatio est hoc modo honesta, non per modum entis rationis, sed secundum illud esse quod habere potest in rebus.

20. *Quid sit malitia objectiva.* — Ex dictis de bonitate objectiva, facile est intelligere, quid sit malitia, quoniam hæc bonitati contrariatur : sicut bonitas fundatur in re convenienti naturæ rationali ut sic, ita malitia consistit in disconvenientia, quæ interdum fundari potest in rebus ipsis, vel privationibus realibus, interdum in aliqua proprietate, seu prohibitione morali. Utrum vero hæc disconvenientia sit tantum per modum privationis, vel interdum etiam per modum rei positivæ, seu an fundari possit in positivo, ut positivum est, vel solum ut habet privationem adjunctam, dicemus late, in disp. 7, sect. 5 et 8, agentes de formali malitia actuum internorum, quia in hoc est quæstio ejusdem rationis.

21. *Quid sit objectum indifferens.* — Atque hinc etiam constat, quid dicendum sit de objectis indifferentibus, et quidnam sit indifferentia eorum : nam quod aliqua objecta sint talia sumitur aperte ex D. Thoma, 1, 2, q. 18, a. 8 et 9, et constat inductione, nam loqui nunc, vel deambulare, est objectum indifferens, quia de se neque bonum, neque malum est; et hæc est hujus rei ratio, quia hæc bonitas et malitia objectiva non sunt ita immediate opposita, quin possint habere medium saltem ex parte subjecti per negationem utriusque formæ : unde etiam colligitur ad hanc indifferentiam in objecto duo requiri. Primum ut in tali objecto sit aliqua ratio inferioris boni, ob quam sit appetibile, nam si hanc non habeat, non poterit esse objectum voluntatis per se, neque poterit illi dare ex vi sua aliquam speciem. Secundum est ut in se non habeat honestatem sibi debitam, neque oppositam malitiam.

22. Dices : Hoc ipso quod non habet honestatem, erit malum objectum. Respondetur negando consequentiam, quia non omnis negatio honestatis est malitia, sed negatio honestatis debitæ : fieri autem potest ut tali objecto secundum se et ut tale est, nulla debeatur objectiva honestas, et ut nihil etiam habeat per se dissonum, aut repugnans rationi, seu naturæ rationali quatenus talis est.

SECTIO III.

Utrum actus humani sumant honestatem objectivam ex objecto, fine et aliis circumstantiis, et quotuplex illa sit.

1. *Notatio una pro resolutione.* — *Notatio altera.* — In præcedenti sectione explicui generali quadam ratione fundamentum hujus honestatis; hic vero oportet magis in particulari, magisque ad rem moralem explicare principia et radices hujus honestatis, unde obiter constabit quotuplex illa possit esse in objecto morali : proposui autem quæstionem de actibus humanis, licet, ut supra dixi, aliæ res possint habere honestatem objectivam, tamen objecta et circumstantiæ moralia proprie reperiuntur in actibus humanis : verum ea quæ dicemus poterunt facile, servata proportione, accommodari ad res alias : et eodem modo loquar semper de actibus externis, quæ sunt frequentiora objecta actuum internorum : inde tamen constabit quid dicendum sit de actibus internis, quatenus per reflexionem aliquam possunt esse objecta aliorum actuum interno-

rum. Deinde supponendum ex D. Thoma 1, 2, q. 18, a. 6, et q. 1, de Mal., a. 4, licet actiones exteriores sint objecta voluntatis internæ, tamen ipsæ etiam suo modo habent objecta sua, ut constat aperte in actibus intellectus, vel appetitus sensitivi, vel sensuum externorum, nam omnes isti actus vocantur externi in præsenti: atque idem est de aliis actionibus exterioribus, quæ subordinantur voluntati, quæ omnes reducuntur ad motionem localem, et objectum earum esse censetur materia, circa quam versantur formaliter sumpta, et ut ad mores pertinet, nam locutionis, ut, verbi gratia, objectum esse censetur res, quæ significatur: actionis autem eleemosynæ est miseria proximi ut sublevanda, et sic de aliis: præter hæc autem objecta habent hæ actiones circumstantias suas, ut constat ex dictis, tract. 2, disput. 5. Solum est notandum licet finis comprehendatur sub circumstantia, tamen propter specialem modum afficiendi, D. Thomas in hac materia semper de illo specialiter loquitur, distinguens illum a cæteris circumstantiis, et ita nos etiam loquemur in hac sectione.

2. His positis videtur esse multorum sententia actum humanum ab omnibus his accipere bonitatem: et consequenter aliam esse in hujusmodi actu honestatem sumptam ex objecto, seu materia circa quam versatur, aliam ex circumstantiis, aliam ex fine: quod videtur posse fundari in D. Thoma 1, 2, q. 18, a. 4, et ratio esse potest, quia licet ad completam rei perfectionem requiratur substantia et accidens, ut videre est in substantiis; tamen alia est bonitas, quam dat forma substantialis, alia vero, quam dat forma accidentalis: ita ergo in præsenti objectum, quod est quasi substantialis forma, dabit substantialem bonitatem; finis vero et circumstantiæ, cum sint accidentia, dabunt distinctam bonitatem. In contrarium autem est, quia objectiva bonitas in his actibus videtur esse sicut sanitas, vel pulchritudo in corpore: sicut ergo sanitas, vel pulchritudo solum est una forma, licet resultet ex multis, ita erit tantum una bonitas in actu resultans in illo ex omnibus requisitis ad honestatem.

3. *Prima assertio bipartita.* — Dicendum primo, actum humanum præcipue sumere honestatem objectivam ex materia circa quam versatur, seu ex effectu in quem primo et per se tendit; non tamen hoc sufficit ad hujusmodi honestatem. Prior pars a simili sumi potest ex D. Thoma 1, 2, quæst. 18, art. 6, et eam significat, quæst. 20, art. 1 et 2, et patet inductione: nam actus comedendi, verbi gratia, potest esse bonus objective, et hoc primario et per se habet, quia versatur circa materiam, qua potest subvenire necessitati naturæ: et idem est de actu eleemosynæ: et e contrario, actus homicidii est malus, quia habet pro objecto destructionem vitæ humanæ. Ratio hujus partis est, quia, ut supra dixi, hæc bonitas fundatur in rerum entitate et perfectione; sed hujusmodi actiones ex suis propriis terminis, seu materiis circa quas versantur, habent ut sint talis rationis, vel perfectionis: ergo ex eodem capite habebunt convenientiam ad naturam humanam.

4. Posterior vero pars conclusionis est æque certa, et communis omnium, et in eisdem exemplis facile potest declarari: et ratio est, quia actio humana ut sit objectum honestum, requirit mediocritatem quamdam, quæ mediocritas non attenditur ex sola materia, sed etiam ex aliis conditionibus, vel ipsius materiæ, ut scilicet sit tanta, vel talis, vel ipsius, etc., ut propterea fortasse dixerunt Henricus, Scotus et alii citandi, ex objecto nude sumpto non sumi bonitatem moralem, sed naturalem, aut non sumi specificam in genere moris, sed quasi genericam, quæ per conditiones, seu circumstantias determinanda est: hæc enim et similia melius accommodantur ad hanc bonitatem objectivam, quam ad formalem, ut ex dicendis constabit.

5. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo. Honestas specifica objectiva consurgit in hujusmodi actu ex materia et conditionibus omnibus ipsius actionis, quæ necessariæ sunt, ut talis actus sit conveniens rationali naturæ ut sic. Hanc sumo ex D. Thoma 1, 2, quæst. 18, art. 1, et indicat etiam quæst. 19, art. 2, præcipue ad 2, item Durandus, in 2, d. 38, q. 1, num. 8, ubi dicit in objecto voluntatis honestæ includi necessarias circumstantias. Scotus, in 2, dist. 40, et quodlib. 18, dicit bonitatem actus humani consistere in quadam integritate materiæ et circumstantiarum actus: et idem sentiunt fere omnes alii citandi. Ratio vero in generali reddi potest, quia bonitas hæc sumenda est per convenientiam ad rationem, seu naturam rationalem: ergo quidquid in actione est necessarium, ut sit conveniens rationali naturæ, est necessarium ad hanc honestatem objectivam; sæpe autem non sufficit sola materia circa quam versatur actio sine aliis conditionibus ad prædictam convenientiam secundum talem speciem, vel rationem, quod maxime verum est in actibus exterioribus.

Cujus rationem attingit D. Thomas 1, 2, q. 19, art. 2, quia istæ actiones sunt inferioris ordinis: res autem quanto est inferioris ordinis tanto habet integritatem ex pluribus rebus. Sic ergo omnes illæ conditiones sunt veluti intrinseca principia hujus bonitatis.

6. *Circumstantiarum triplex genus. — De primo circumstantiarum genere.* — Ut autem hæc conclusio magis in particulari declaretur, revocandum est in memoriam quod dictum est, tract. 2, disp. 5, sect. 3, quasdam esse conditiones actus, quæ non sunt proprie circumstantiæ, sed pertinent ad essentiam ejus in genere moris; alias vero esse, quæ sunt proprie circumstantiæ et accidentia, inter quas quædam mutant, seu addunt speciem bonitatis, vel malitiæ, quædam vero, solum augent intra eamdem speciem: et circa hæc omnia membra aliquid est ad notandum: conclusio enim posita præcipue verum habet imprimis conditionibus essentialibus, nam illæ non supponunt, per se loquendo, aliquam honestatem objectivam, sed illam complent, atque constituunt: et ideo dicit D. Thomas, ubique has conditiones transire in rationem objecti 1, 2, quæst. 18, art. 5, ad 4, et art. 10, ad. 1 et 2, et quæst. 2, de Malo, art. 7, quia sunt veluti principia essentialia constituentia integrum objectum; et hoc modo optime intelligitur quod dici solet, conditionem accidentalem in genere entis, posse esse essentialem in genere moris, quod potest exemplo physico declarari, nam frigiditas accidit aquæ in genere entis naturæ; in ratione tamen convenientis homini vel ad salutem, vel ad aliquid simile, ut sic potest esse de essentia, quia illa convenientia potest esse talis, ut consurgat ex multis, et in rebus artificialibus id facilius reperitur.

7. *De secundo genere circumstantiarum.*— Circa conditiones, seu circumstantias accidentales mutantes speciem, inquiri solet, an se habeant ut accidentia respectu prioris speciei, vel ut principia essentialiter contrahentia, sicut dictum est de prioribus conditionibus. Cum qua quæstione adjuncta est alia, an ratione harum circumstantiarum multiplicetur specie bonitas, vel malitia objectiva horum actuum, vel solum constituatur una species tanquam ex genere et differentia. Aliqui enim auctores præsertim Conradus 1, 2, quæst. 18, art. 10, significant semper ex his consurgere unam tantum speciem, et consequenter bonitatem et malitiam sumptam ex una circumstantia comparari ad alteram ut genus ad differentiam: et quamvis ipsi loquantur de bonitate formali, tamen eadem ratio, imo tota radix est in bonitate objectiva. Id declaratur exemplis, nam subvenire proximo existenti in necessitate, habet honestatem materiæ, seu objecti: si vero addatur circumstantia circa quid, scilicet quod ille proximus sit pater meus, talis actus habet bonitatem pietatis, non simul cum bonitate materiæ, sed contrahendo priorem bonitatem, et transferendo ex uno genere ad aliud; si vero aliter mutaretur illa circumstantia, et fieret eleemosyna loco sacro, actus erit religionis, et non misericordiæ. Similiter in malis, accedere ad non suam, præcise consideratum, habet malitiam fornicationis; si vero addatur circumstantia, quod sit uxor alterius, dat novam speciem contrahendo et componendo cum priori malitia unam tantum speciem, ut sentit D. Thomas 2, 2, quæst. 154, art. 8, et in 4, dist. 41, quæst. 1, art 4, quodlib. 2, et quæst. 2, de Malo, art. 6, ubi alia exempla adducit, et multa docet, in quibus videtur huic sententiæ favere: et ratio adjungi potest, quia ex illis omnibus constituitur unum integrum objectum: ergo ex omnibus illis per modum unius resultat una convenientia.

8. Alii vero in universum existimant, quandocumque objectum cum talibus conditionibus habet certam speciem honestatis, vel malitiæ, et si nulla alia circumstantia adjungatur, tunc si circumstantia addita addat novum ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ ad rationem, non contrahere specifice priorem honestatem, sed addere novam speciem, sive illa circumstantia sit separabilis ab actu in esse naturæ, sive non. Exempla videntur clara, nam si quis subveniat sacerdoti indigenti, in eo actu est honestas misericordiæ, quam haberet, etiam si ille non esset sacerdos, et tamen illa circumstantia ex se addere potest honestatem religionis, in quantum illa persona est sacra, cui ea ratione debetur cultus, et honor: nec posterior bonitas excludit priorem, cujus apertum signum est, quia potest ille actus exterior objective communicare interiori unam honestatem, et non aliam, si quis unius intuitu operetur, et non alterius. De malitia vero retorqueri potest exemplum de adulterio, quia revera illa circumstantia *circa quid* uxoris alienæ, non tollit totam deformitatem intemperantiæ, sed addit speciem injustitiæ, ut sæpe etiam significat D. Thomas 2, 2, q. 154, art. 1, ubi Cajetanus et idem videtur esse de furto in loco sacro, nam habet speciem injustitiæ et sacrilegii, de quo 2, 2, quæst. 99, favet

etiam D. Thomas 1, 2, quæst. 73, art. 5 et 7. Ratio etiam hoc videtur convincere, quia species ultima non est amplius contrahibilis essentialiter, sed hæc circumstantia, de qua agimus, supponit in actu ultimam aliquam speciem honestatis, quam haberet, seclusa illa circumstantia; ergo non potest specifice contrahere, sed addere novum aliquid. Item hæc circumstantia, quæ supervenit, non destruit omnia principia, quæ sufficiunt ad aliam honestatem, vel malitiam specificam: ergo non potest tollere ultimam speciem quam haberet, seclusa tali circumstantia : ergo non contrahit, sed addit. Tertio, quia differentia unius generis non contrahit, nec mutat speciem in alio genere contentam, sed interdum actus sine tali circumstantia habet malitiam intemperantiæ, et circumstantia addit malitiam injustitiæ : non est ergo illa essentialis contractio.

9. *Ad motiva primæ opinionis in num.* 6.— Atque hæc sententia, formaliter ac proprie loquendo, vera est, et revera convincunt argumenta facta : nec ratio in contrarium, in fine n. 6, obstat ; quia licet illud objectum videatur unum materialiter, tamen formaliter et in ratione convenientis potest esse diversum : sicut idem objectum materialiter potest esse delectabile et honestum, præsertim quia si res attente consideretur, circumstantia quæ additur, non intrat illud objectum ut habens priorem honestatem. Dixi, *proprie et formaliter loquendo,* quia interdum materialiter, præsertim in speciebus peccatorum, solet illa species per modum unius declarari, præsertim quando illæ species semper sunt conjunctæ, et præterea sumet denominationem ab eo, quod magis movet operantem, ut de adulterio dixit Cajetanus, citato loco; interdum vero ab ea, quod gravius est, ut furtum in loco sacro dicitur sacrilegium. Deinde illud etiam addidi, quia interdum fieri potest ut conditio, seu circumstantia addita mutet conditionem ex parte materiæ necessariam ad priorem honestatem, ut injuria, quæ est ad alterum, si addatur conditio personæ, quæ mutet illum respectum ad alteram, transferet totum actum ab una specie ad aliam : qua ratione injuria facta Deo est alterius rationis ab ea, quæ fit homini : et fortasse eodem modo injuria facta parenti, ut sic desinit esse proprie injustitia, et est impietas : et idem potest contingere in actibus bonis : tamen quando ita accidit, jam non contrahitur prior species ad ulteriorem, sed contrahitur ratio aliqua generica, quæ sumitur ex objecto ut abstrahit ab illis determinatis conditionibus, ut est in exemplis positis, ratio ad alterum, sive sit Deus, sive homo, sive parens, sive extraneus. Quando autem contingat conditionem esse hujusmodi, non potest certa aliqua regula definiri, sed consideranda est materia, et principia rationis, per quæ regulanda est.

10. Ex his autem intelligitur quomodo hæ circumstantiæ, quæ mutant speciem, dicantur accidere actui in esse moris, nam si considerentur, quatenus constituunt objectum talis virtutis, vel vitii, non accidunt, sed sunt veluti conditiones essentiales talis objecti formaliter sumpti : solum ergo dicentur accidere ad invicem, et mutuo ex parte subjecti, ut sumitur ex D. Thoma 1, 2, q. 7, a. 1, quia unicuique earum accidit, ut habeat aliam sibi conjunctam in eadem materia : sicut in physicis dicitur album accidere musico, non quia directe unum sit accidens alterius, sed quia utrique accidentarium est, ut in eodem subjecto sit alterum. Unde constat hanc rationem accidentis esse mutuam, quia non est major ratio de uno, quam de alio ; quanquam in his rebus moralibus interdum contingit unam ex his circumstantiis fere semper præsupponi ad aliam, aut esse magis intrinsecam materiæ circa quam versatur actio, et tunc illa, quæ est posterior, vel remotior, dicitur potius accidens alteri, quam e contrario, ut in adulterio, injustitia dicitur circumstantia luxuriæ, vel intemperantiæ, quia hæc inordinatio est magis intrinseca illi materiæ.

11. Sed quæres, utrum circumstantiæ non solum sibi accidant in eodem subjecto, sed etiam quodammodo directe afficiendo, et aggravando moraliter speciem sumptam ab altera circumstantia, ita ut non solum adulterium aggravetur ex injustitia quasi extensive per multiplicationem malitiarum, sed etiam quasi intensive ipsa intemperantia fiat gravior ex adjuncta injustitia, nam juxta communem modum loquendi prior modus videtur verior, nam hæ circumstantiæ condistinguuntur ab illis, quæ augent intra eamdem speciem : ergo istæ non augent intra eamdem speciem, sed tantum addendo novam speciem : ergo non augent quasi intensive, sed solum extensive. Confirmatur primo, nam forma accidentalis non auget bonitatem, nisi juxta illud esse, quod confert, quia bonum sequitur ens, sed hæ circumstantiæ solum dant novum esse accidentale diversæ speciei : ergo non aliter augent bonitatem. Confirmatur secundo a simili in scientiis, nam quod una conclusio possit duobus mediis specie differentibus manifestari

evidenter, neutrum eorum reddit evidentius, vel clarius, sed utrumque simul facit conclusionem evidentiorem extensive, id est, pluribus mediis : ergo idem est de bonitate proportionaliter.

12. In contrarium vero possunt objici varia exempla, nam sine dubio intemperantia adulterii in propria specie videtur gravior, quam in simplici fornicatione : unde si fingamus ab illo actu separari injustitiam, ut aliqui fieri existimant, quando alter conjux consentit, quia scienti et volenti non fit injuria; nihilominus ipsa malitia intemperantiæ semper maneret gravior. Deinde sacrilegium factum in loco sacro per furtum ibi commissum, est gravius ex circumstantia furti, quam si esset aliud genus peccati. Præterea in metaphysica contractione generis et differentiæ contingit non solum totam speciem constitutam per differentiam perfectiorem et nobiliorem, sed etiam ipsam rationem genericam quasi per concomitantiam esse ibi magis perfectam: ut, verbi gratia, rationem animalis in homine : ergo similiter potest esse in præsenti ; nam in rebus moralibus concomitantia unius rei cum alia solet illi addere quamdam dignitatem et existimationem moralem, ut virtus et scientia, licet sint perfectiones diversarum rationum, tamen si simul conjungantur, sese mutuo nobilitant.

13. Circa hoc quamvis utrinque appareat res probabilis, mihi tamen non videtur esse necessarium ut una circumstantia ex his augeat aliam in propria illius specie : furtum enim factum in templo quoad objectivam malitiam injustitiæ non augetur, si in quantitate rei ablatæ, et in aliis conditionibus sit æqualitas. Et ratio est, quia cum alia circumstantia sit diversæ rationis, per se loquendo, non esse necesse ut mutet ordinem ad rationem, quem habet alia circumstantia in sua specie. Addo tamen duobus modis posse accidere ut ex hoc capite augeatur malitia in actu, et constituatur in alia specie, primo ex parte quantitatis in quantum auget voluntarium, quod non pertinet ad malitiam objectivam, sed ad formalem. Atque hoc sensu videtur dixisse D. Thomas, 2, 2, q. 154, a. 1, ad 2, in adulterio non mere per accidens se habere deformitatem injustitiæ ad deformitatem luxuriæ, auget enim illam : et declarans modum, subdit : *Ostenditur enim luxuria gravior, quæ in tantum concupiscentiam sequitur, ut etiam injustitiam inducat.* Alter modus esse potest ex parte objecti, si contingat talem circumstantiam mutare aliquo modo ordinem ad rationem, quem habet alia, ut in exemplo posito de sacrilegio, ipsamet acceptio rei alienæ in sacro loco, auget injuriam ipsi loco factam : unde quoad hoc non se habet ut mutans speciem, sed tanquam augens deordinationem intra latitudinem sacrilegii : neque enim repugnat eamdem rem in ordine ad diversa utramque rationem inducere : quando autem ita contingat, ex materia et ex principiis rationis, quibus regulatur pensandum erit.

14. *De tertio genere circumstantiarum.*— Tertio, circa alias circumstantias quæ non mutant speciem, sed augent, constant ex dictis formaliter in eis non procedere conclusionem numero quarto positam, quia hæ circumstantiæ per se non sunt necessariæ ad speciem bonitatis, vel malitiæ : tamen proportione servata applicari potest eadem doctrina ad individuam et singularem bonitatem, quæ est in tali objecto, nam sicut specifica bonitas consurgit ex objecto et conditionibus essentialibus : ita in individuo consurgit ex omnibus circumstantiis, quæ possint illam augere intra eamdem speciem. Ex quo colligi potest differentia inter bonitatem specificam et individuam, quod illa potest multiplicari, secundum speciem in eadem actione juxta diversas conditiones ejus, hæc vero est una tantum numero, sive parva, sive magna sit, juxta varias circumstantias : sicut pulchritudo, vel sanitas, etiamsi consurgat ex multis rebus, una numero est, magis, vel minus perfecta : et ratio est quia ibi est unitas specifica et vanitas subjecti : ergo et unitas individualis.

15. *Primum dubium circa hoc tertium genus.* —Sed occurrunt duo dubia explicanda, unum est an hæc singularis bonitas prout consurgit ex materia et circumstantiis, sit divisibilis, vel indivisibilis. Et respondetur breviter primo, hanc bonitatem simpliciter esse compositam, atque in hoc sensu posse dici divisibilem, prout dicit D. Thomas, in 2, d. 36, a. 5, ad 1, et Scotus, d. 40, quæst. unica, præsertim ad 3, et quodlib. 18. Et constat, quia ibi concurrunt plures res secundum varias convenientias suas ad componendam unam integram convenientiam moralem : et declaratur etiam exemplo pulchritudinis et sanitatis. Addo secundo, si consideremus solas conditiones necessarias ad honestatem specificam, quodammodo dici posse moraliter indivisibilem bonitatem ex illis consurgentem, quia quidquid auferas ex illis conditionibus, dissolvitur species in ratione honesti simpliciter dicti, quia id quod manet, revera non est objectum honestum simpliciter:

sicut pulchritudo et sanitas possunt dici consistere in indivisibili saltem quoad eam proportionem, quæ requiritur ad sanitatem, vel pulchritudinem simpliciter : vel sicut etiam species numeri, licet composita est : tamen quoad hoc indivisibilis est, quod ablata quacumque unitate solvitur tota species : Et ratio generalis reddi potest, quia ratio specifica semper consistit in indivisibili, et quoad illam non datur magis et minus. Unde concluditur tertio, si sermo sit de bonitate hac individua quoad augmentum ex circumstantiis non simpliciter necessariis ad bonitatem specificam, sed tantum ad melius esse, ut sic, esse simpliciter et moraliter divisibilem, quia, ablato aliquo gradu illius bonitatis seu circumstantia, aut conditione unde sumitur, manet adhuc eadem bonitas, licet minor, quod est facile exemplis ostendere.

16. Sed objices, nam licet hæc locum habeant in bonitate, non sic in malitia : quin potius ex dictis sequi videtur malitiam non posse augeri, neque minui, ex defectu circumstantiarum, quia vel illæ circumstantiæ sunt debitæ actui ad bonitatem specificam, vel requiruntur solum ad majorem bonitatem : hæ posteriores non faciunt actum malum, sed relinquunt minus bonum, quia non sunt requisitæ ad bonitatem simpliciter; priores vero tales, ut quacumque ablata auferatur tota bonitas : ergo jam est tota malitia quæ esse potest : ergo non poterit augeri, neque minui, quia in privatione totali non datur magis, neque minus : consequens autem est falsum, quia non solum in bono, sed etiam in malo dantur circumstantiæ augentes, vel minuentes intra eamdem speciem. Respondetur, doctrinam datam etiam habere locum in malitia. Ad argumentum vero factum responderi potest ex D. Thoma, in 4, d. 16, quæst. tertia, articul. secundo, quodlib. 1, ad 3, licet privatio integra in se non recipiat magis aut minus, recipere tamen in causa, aut in fundamento : ex quo fit ut subjectum magis sit longatum a positiva forma. Sic ergo quamvis malitia privet tota bonitate specifica, ex defectu cujuscumque circumstantiæ debitæ, tamen quo plures circumstantiæ defuerint, eo malitia erit censenda major in fundamento et radice. Secundo magis hoc explicando dicitur, licet ablata una circumstantia debita, illud quod manet non sit simpliciter honestum, retinet tamen eam convenientiam, quam habet, ratione cujus potest cum aliis concurrere ad honestatem componendam. Quo sensu verum est quod dixit divus Thomas, in 2, d. 36, articul. quinto, ad 1, ablata bonitate circumstantiarum manere bonitatem ex genere, quamvis illa non sit bonitas simpliciter, ut statim addit ad secundum : dici tamen a nobis potest honestas inchoata, seu initium honestatis : ob hanc ergo causam quanto actus fuerit privatus pluribus convenientiis partialibus, tanto malitia poterit esse major, quia plus destruit de bonitate ipsa : sicut quamvis ablata una unitate auferatur species numeri, tamen si omnes auferantur, vel plures, magis destruetur ille numerus.

17. *Secundum dubium.*—Sed hinc occurrit dubium secundum qualis sit hæc compositio bonitatis ex circumstantiis, intra limites ejusdem speciei, an sit tanquam ex partibus heterogeneis, atque adeo ex bonitatibus, vel malitiis partialiter diversis ; an vero tanquam ex partibus omnino similibus. Duo enim possunt esse dicendi modi : unus est totam bonitatem, vel malitiam consurgentem ex materia cum circumstantiis esse omnino ejusdem rationis quoad omnes partes suas, quia licet circumstantiæ in esse physico videantur esse diversæ rationis, tamen in causanda bonitate sunt veluti causæ æquivocæ influentes ad eumdem omnino effectum. Hoc autem ita esse declaratur exemplo, nam si homo dives det centum in eleemosynam, ille actus melior est ex circumstantia *quid;* si autem pauper det duo, ille actus est æque bonus ex circumstantia *quis :* ergo ex circumstantiis diversarum rationum in suo esse potest consurgere eadem bonitas. Simile exemplum esse potest in prodigalitate, quæ deficit per excessum in dando : hic autem excessus oriri potest ex persona dante, quia est supra facultatem ejus : vel ex persona recipiente, quia abundat, et tamen malitia ejusdem rationis est. Dices has circumstantias reduci ad unam quantitatem materiæ, quæ non est absoluta, sed relativa. Sed hinc formari potest universalis ratio, quia omnes circumstantiæ in tantum conferunt ad bonitatem, in quantum constituunt unum medium virtutis; quamvis ergo in sua entitate sint diversæ, tamen in habitudine ad medium quod constituunt, inducunt eamdem rationem : ergo ut sic potest ex omnibus illis consurgere bonitas ejusdem rationis. Confirmatur primo, nam supra dicebam, numero decimo secundo, circumstantiam dantem speciem malitiæ posse aggravare aliam speciem intra propriam rationem ejus : ergo non hoc facit dando suam speciem malitiæ, sed aliquem gradum alterius : ergo pari ratione quælibet circumstantia, licet

in suo esse sit diversa, potest conferre bonitatem vel malitiam ejusdem rationis. Tandem confirmatur, quia alias fere nulla esset diversitas inter circumstantias mutantes speciem et aggravantes : unde tam necessarium esset has confiteri, sicut illas quia mutant speciem partialem. Alter dicendi modus est hanc compositionem esse heterogeneam ex partibus diversarum rationum, quam tenet aperte Conradus 1, 2, quæst. decima octava, art. secundo, agens de malitia formali : est autem eadem, vel major ratio, nam formalis ab objectiva desumitur : et similiter erit idem de bonitate, quia malitia proxime sumit rationem suam ex bonitate qua privat : et revera videtur hæc opinio D. Thomæ, locis statim citandis, et mihi videtur vera recte explicata.

18. Dicendum igitur compositionem bonitatis objectivæ ex diversis circumstantiis diversarum rationum, et ex materia in suo esse, et convenientia partiali ad rectam rationem, esse tanquam ex partibus heterogeneis. Ratio hujus est, quia omnia illa conveniunt ad componendam unam integram honestatem, non tanquam causæ extrinsecæ, seu efficientes, sed tanquam causæ seu partes intrinsecæ, eo modo quo plures partiales figuræ concurrunt ad unam figuram domus, vel sicut color, figura, etc., conveniunt ad componendam pulchritudinem : quando autem ea quæ sic componunt, sunt diversarum rationum in se, necessario faciunt compositum constans ex diversis rationibus partialibus : unde non potest hic accommodari quod, numero præcedenti, dicebatur de causa æquivoca, quia illa si sit extrinseca, non componit effectum : si autem sit intrinseca, ut materia et forma, eadem ratio de illa procedit. Atque ex hac ipsa ratione intelligitur hanc sententiam non esse intelligendam de omnibus omnino circumstantiis, sed tantum de illis quæ per se sunt diversarum specierum ; fieri enim potest ut in aliqua circumstantia sit etiam latitudo ejusdem rationis, ut est quantitas ejusdem materiæ, vel fortasse duratio temporis, aut intensio actus, nam sicut animal, quamvis constet ex partibus heterogeneis, nihilominus in ipsis partibus heterogeneis sunt aliquæ homogeneæ inter se, ita in præsenti : et hoc certe voluisse videtur D. Thomas 1, 2, quæst. septuagesima tertia, articul. septimo, ubi ait circumstantias quæ non mutant integram speciem interdum augere peccatum, augendo omnino eamdem deformitatem, ut quantitas objecti : et hunc modum augmenti dicit aliis locis fieri per modum intensionis, ut videre licet in 4, d. 16, quæst. tertia, articul. secundo, quæstiunc. 1, ad 2, et quæst. 2, de Malo, articul. septimo, ad 4 et 7 : *Alius modus augmenti est* (inquit) *multiplicando deformitatem seu rationem mali in eodem actu, ut si actio* (inquit D. Thomas) *fit quando non debet*, etc.

19. Sed adhuc est in hoc considerandum ex doctrina ejusdem D. Thomæ, 1, 2, quæstione decima octava, articul. decimo, et decimo primo, interdum circumstantiam quæ in suo esse videtur esse diversæ rationis, non ratione sui conferre ad bonitatem et malitiam actus, sed tantum ratione alterius circumstantiæ, in quam hæc redundat : interdum vero per se ipsam conferre. Exemplis declaratur, nam in actu temperantiæ naturalis necessarium est ut debito tempore fiat, tamen hoc tempus non est per se debitum, sed solum ut homo comedat quando indiget, quod redundat in quantitatem cibi, quia si antea comedat, sumet ultra quantitatem necessariam : at vero in jejunio ecclesiastico comedere tali tempore et non antea, est per se necessarium ad honestatem, et non solum ob debitam quantitatem cibi, et ex natura rei : idem intelligi potest in actu sacrificii : quod enim fiat decenti loco, est per se necessarium ad honestatem, si in re oblata, seu in materia omnia necessaria concurrant. Sententia ergo posita intelligenda est de circumstantiis quæ hoc posteriori modo concurrunt, de quibus solis procedit ratio facta, non vero de aliis, quia illæ ut sic non tam concurrunt formaliter et intrinsece, quam ut causæ, vel conditiones extrinsecæ.

20. *Ad motiva in contrarium in nu.* 16. — Ex hisque patet responsio ad exempla adducta, numero decimo sexto, in primo argumento, in contrarium cum prima confirmatione. Ad illud vero quod dicebatur de medio virtutis, respondetur non semper esse simplex et homogeneum, sed sæpe esse compositum, et quasi temperatum ex multis rebus. Ad ultimam vero confirmationem in fine ejusdem numeri decimi sexti : primo negatur simpliciter consequentia, quia circumstantiæ quæ simpliciter dicuntur mutare speciem, talem conferunt bonitatem, vel malitiam, ut quælibet per se sit integra et totalis, et nihil cum alia componat, sed solum veluti materialiter conjungantur in eodem objecto : at vero circumstantiæ aggravantes, vel conferunt bonitatem et malitiam omnino ejusdem rationis, vel si conferant diversam, est in ordine ad componendam unam integram bonitatem. In quo est differentia inter malitiam et bonitatem, nam quia malum

est ex singulis defectibus, unaquæque circumstantia etiamsi sola sit, simpliciter confert malitiam : tamen quia bonum est ex integra causa, licet singulæ circumstantiæ tribuant suam convenientiam, tamen una separata ab aliis, non habet rationem honestatis, seu bonitatis simpliciter. Quod vero de confessione dicebatur, respondetur primo non spectare ad præsentem quæstionem, quia homo non debet confiteri bonitatem, vel malitiam objectivam actus, sed formalem : fieri autem potest ut quamvis in objecto sit bonitas composita et divisibilis, in actu sit formalis bonitas indivisibilis, ut infra videbimus : et idem posset quis opinari de malitia; licet non satis consequenter. Et ideo addo ulterius; si plures malæ circumstantiæ diversarum rationum tales sint, ut unaquæque sufficiat per se ad dandam actui malitiam mortalem, concedendam esse sequelam, scilicet omnes necessario esse confitendas, sive dicantur mutantes speciem, sive notabiliter aggravantes : ut si quis consecraret hostiam in fermentato pane, et in privata domo, absque vestibus sacris, omnes has circumstantias confiteri tenetur, quia revera singulæ conferunt malitiam mortalem : si autem circumstantia non confert mortalem malitiam, non est necesse illam explicare, quod verum est etiamsi integram speciem addat, vel mutet, ut fortasse est in peccato facto in die festo.

21. *Regula D. Thomæ quando ne circumstantia mutet speciem vel augeat præcedentem.* —Atque ex dictis in hoc dubio intelligitur optime quomodo sit applicanda ad malitiam, vel bonitatem objectivam regula quam D. Thomas tradit 1, 2, quæst. decima octava, art. 10 et 11, ad cognoscendum quando circumstantia addat speciem, vel tantum novum augmentum in eadem specie, nam si circumstantia in se talis est, ut per se considerata, et ratione sui det bonitatem, vel malitiam, etiamsi non sit adjuncta cum alia, tunc intelligitur dare, vel mutare speciem : si autem circumstantia ex se non sufficit ad dandam malitiam, vel bonitatem, sed solum ut adjuncta alteri, seu determinata ab altera, tunc non confert novam speciem, sed auget intra eamdem. In qua regula hæc posterior pars est per se satis clara, ut patet in exemplis de intensione, et de multitudine quantitatis : et ratio est, quia hæ circumstantiæ secundum se non dicunt determinatum ordinem ad rationem, sed sunt veluti indifferentes, donec per alias determinentur. Prior vero pars ut sit universalis, sicut est intentio D. Thomæ, ut patet ex solutione argumentorum, articul. 11, et ex aliis locis supra citatis, primo intelligenda est de ordine unius circumstantiæ ad aliam, secundum rationis principia, et consequenter de separatione unius malitiæ, seu bonitatis ab alia secundum formalem rationem, non semper secundum rem, nam interdum accedere potest ut in aliquo actu semper in re ipsa una malitia supponat aliam, et nihilominus sumatur ex circumstantiis mutantibus speciem ut patet de adulterio, in quo injustitia semper supponit intemperantiam, et nihilominus sunt malitiæ specie diversæ, quia et per principia diversæ rationis regulantur, qualia sunt non esse contractandam rem alienam invito domino, et vagum concubitum esse secundum rationem repugnantem speciei humanæ, et ita secundum formales rationes una est separabilis ab alia, cujus signum est, quia licet fingamus ob ignorantiam vitari malitiam intemperantiæ, semper maneret malitia injustitiæ. Secundo intelligenda est illa pars non solum de specie totali, sed etiam de partiali, quia ex circumstantiis variis possunt in eodem actu oriri diversæ malitiæ partiales, quarum una non habet respectum ad aliam, quod magis contingit in malitia, quam in bonitate, quia, ut supra tactum est, et explicat D. Thomas in 4, d. 16, q. tertia, a. secundo, quæstiuncula 3, ad 2. Quod si quis velit intelligere illam regulam de solis speciebus totalibus, oportet ut dicat primam circumstantiam quæ confert speciem bonitatis, vel malitiæ transire in rationem objecti primarii : cæteras vero quæ augent ut sic necessario supponere aliam, quæ dat speciem. Atque ita ex his omnibus constat quomodo ex omnibus generibus circumstantiarum oriatur bonitas, vel malitia objectiva : quod est principale hujus sectionis institutum.

22. *Quid de circumstantiis minuentibus bonitatem, aut malitiam. — Cur circumstantiæ aggravantes sint confitendæ, non minuentes.*— Solum posset quis interrogare cur nihil dicamus de circumstantiis quæ solent dici minuentes intra eamdem speciem. Respondetur, quia hæ circumstantiæ, præsertim sumptæ ex parte objecti proprie ac positive, nullæ sunt quæ minuant, sed tantum negative possunt dici minuere, quia si non adhibeantur, nihil conferunt. Quod sic explicatur, nam vel circumstantia minuens bonitatem tollit aliquid necessarium ad bonitatem simpliciter; et hæc vere non minuit, sed tollit bonitatem, et ponit malitiam; si vero tollit aliquid non necessarium ad bonum, sed conferens ad melius esse, sic nul-

lam bonitatem tollit, sed solum non dat quod posset conferre si adhiberetur, unde potius illa est negatio circumstantiæ; vel si dicatur circumstantia, est impertinens, quia nec confert bonitatem, nec malitiam. Et idem est proportionaliter de circumstantia, quæ dicitur minuere malitiam, quia si illa est circumstantia indifferens, nec minuit, nec auget; si est mala, semper dat aliquam malitiam, unde quantum est ex se auget : si vero est bona, non dat malitiam et fortasse impedit aliam circumstantiam, quæ illam daret, attamen non tollit aliquam malitiam, quam objectum et aliæ circumstantiæ darent, illa non existente : quia, ut sæpe dictum est, quilibet defectus confert totam malitiam quam potest conferre, etiamsi aliæ circumstantiæ videantur convenientes. Atque ex hac doctrina intelligitur ratio a priori, ob quam circumstantiæ aggravantes sint per se de necessitate confessionis, non vero illæ quæ dicuntur minuentes, quia homo debet aperire in confessione malum quod fecit, non autem quod non fecit. Dico autem *per se*, quia si sit necessarium ad tollendam aliquam deceptionem, aut ne videatur confiteri plus quam fecit, poterit esse necessarium, sed per accidens.

23. *Ultima assertio.* — Ultimo dicendum, ex fine extrinseco et per accidens, qui solet dici finis operantis, nullam bonitatem, vel malitiam objectivam resultare in medio, seu objecto, quod ordinatur ad talem finem. Hæc conclusio sumitur ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 20, articul. 1 et 2, ubi in hoc sensu dicit bonitatem quæ est in objecto, prius esse in actu exteriori, quam interiori : bonitatem autem sumptam ex fine prius esse in interiori, quam in exteriori, quia nimirum talis bonitas non præsupponitur in objecto, sed tantum per extrinsecam denominationem ad illud manat ex actu interiori voluntatis. Ratio autem hujus sumitur ex eodem D. Thoma 1, 2, quæst. decima octava, articul. sexto, quia finis ut finis non attingitur a potentia executiva, qualis est illa a qua procedunt actus exteriores, sed attingitur a voluntate, cujus est respicere finem ut objectum : ergo in actione exteriori secundum se, et antecedit voluntatem, nulla esse potest bonitas objectiva ex fine extrinseco, quia ut sic nullam habet habitudinem ad illum, ut exemplis etiam facile patet, nam eleemosyna, præcisa relatione operantis, non habet honestatem religionis, aut pœnitentiæ.

24. *Instantia.* — Dices : Sicut voluntas ex objecto bona supponit in objecto honestatem, ita voluntas bona ex fine supponit hoc objectum, scilicet ordinare hoc in illud, esse bonum : ergo etiam hic actus supponit bonitatem objectivam sicut ille. Respondetur, si *ordinare* sumatur *actualiter*, ut vox significat in rigore, non est bonum ut objectum, sed ut actus voluntatis, quia ordinare medium ad finem est proprius actus voluntatis eligentis; si autem sumatur aptitudinaliter, id est, *esse ordinabile*, sic nullam bonitatem dicit intrinsecam medio ut sic, sed tantum denominationem extrinsecam a fine in ratione appetibilis, et voluntate, potest unum ob aliud amare, vel eligere : in ipso autem medio solum dicit entitatem ejus, et virtutem fortasse, quam habet ad causandum hunc, vel illum effectum, quod totum in ratione appetibilis informatur a fine, ut dixi initio tractatus primi.

DISPUTATIO III.

DE FORMALI BONITATE ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS IN COMMUNI.

Divus Thomas in præsenti materia hunc servat ordinem, ut prius disputet in communi de actu humano ut abstrahit ab interno et externo, postea in particulari de interno, et deinde de externo : de bonitate autem et malitia, non separatim, sed promiscue tractat. Verum quod attinet ad bonitatem et malitiam moralem formalem, actus interior et exterior solum analogice conveniunt, ita ut interior intrinsece talis sit, exterior vero solum per denominationem extrinsecam ab interiori, et ideo sub hac ratione nihil fere dici potest quod sit utrique commune. Rursus bonitas et malitia habent modum valde diversum et in suo esse et in ratione, quia vel ab objecto, vel a fine desumuntur : ac denique cum opponantur sicut habitus et privatio, fere nihil habent commune, et cognitio habitus præsupponitur ad cognitionem privationis. Hac ergo de causa dicemus prius de bonitate actus interioris, postea de malitia, vel indifferentia utriusque, et de harum oppositione, principiis et causis, ac tandem omnia accommodabimus ad actus externos.

SECTIO I.

Utrum possit esse in hominis voluntate aliquis actus moraliter bonus absolute et simpliciter.

1. *Pars negativa hæreticorum.*—In hac re fuit hæresis Lutheri, omnes actiones hominis

esse peccata, quamvis fidelibus non imputentur ob finem : quem errorem secuti sunt Calvinus, et alii posteriores : neque multum ab eis discrepavit Joannes Hus, qui, art. 6, damnato in Concilio Constantiensi, sess. 55, dixit in homine existente in peccato omnes actus esse malos, in homine vero studioso esse bonos. De hac posteriori parte primus error Lutheri ortus ex duplici hæretico fundamento. Primum est quod tenemur in hac vita tanta perfectione diligere Deum , quanta diligibilis est ab homine in quocumque statu, juxta illud, *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, etc. Secundus est, illo præcepto, *non concupisces*, prohibitam esse etiam sensibilem concupiscentiam, et omnes motus fomitis, quos dicit esse peccata, etiamsi maxime involuntarii sint : unde concludit omnem actum hominis esse malum, quia semper deest illi aliqua debita circumstantia, vel quia non procedit ex perfecto amore Dei, vel concupiscentia semper insurgit, et perfectionem operationis impedit : et in confirmationem adducit nonnulla Scripturæ testimonia, Isai. 6, 4 : *Sicut pannus menstruatæ omnes justitiæ nostræ* : Iob.,.9 : *Scio quod non justificabitur homo compositus Deo;* ubi Gregorius : *Quidquid videmur habere justitiæ, si ab interno arbitrio districte judicetur, vitium potius apparebit, quam meritum*. Quæ verba fere transcripsit Bernardus, serm. 10, *de Omnibus Sanctis*, et similia leguntur apud Augustinum, sermone 49, *de Tempore*, tractantem illud psalmi 142: *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*. Unde idem Gregorius 35, Moral., c. ult., satis obscure dicit *mala nostra esse pure mala, bona autem quæ nos habere credimus, pura bona esse nequaquam posse*, ad quod facit illud psalm. 13: *Non est qui faciat bonum*, et illud Genes. 6 : *Omnis caro corruperat viam suam* : et, *non permanebit spiritus meus in homine, quia caro est*.

2. Hæc quæstio duobus modis intelligi potest, uno absolute et præcise de actu voluntatis humanæ abstrahendo ab hoc, vel isto statu humanæ naturæ, et a viribus et auxiliis quibus operari potest : et in hoc sensu nulla est controversia etiam cum hæreticis, quin possit in homine esse actus simpliciter bonus : constat enim et nunc bene operari in patria, et in statu innocentiæ potuisse etiam operari, et de Christi humanitate, id est multo certius : est etiam per se notum hominem esse capacem virtutis et vitii, quia hoc ipso quo est rationalis, potest cognoscere, et judicare quid sit conveniens juxta rationem rectam, et totum id quod est necessarium ad honestatem actionis : et hoc ipso quo est liber, potest etiam velle, sicut etiam potest ab hoc deficere, et ideo male operari. Secundo modo potest quæstio hæc tractari in particulari de homine lapso et infirmo per originale peccatum : quo sensu loquuntur prædicti hæretici, quorum sententia etiam in hoc sensu est manifeste hæretica, sed quia impugnari latius solet in materia de Gratia, pauca breviter adducam, omittens quæstiones aliorum locorum.

3. *Catholica pars affirmativa comprobatur ex Scriptura*. — Primo ergo constat esse nunc in filiis Adæ et viatoribus bona opera, ad Philippenses 1 : *Qui cœpit in vobis opus bonum*, etc., cap. 2: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*, etc., 1, ad Corint. 7: *Qui uxorem ducit, non peccat : qui autem servat virginitatem, melius facit*, Marci 14 : *Bonum opus operata est in me*, et Job sæpe repetitur, *In his non peccavit Job*, ut notavit Gregorius, 2, Moral., c. 15. Hinc etiam in Scriptura præcipiuntur, et consuluntur, et laudantur humana opera eorumdem hominum : non autem præcipiuntur, nec laudantur mala opera : unde Matth. 15, ait Christus Dominus, *sic luceat lux vestra, ut videant opera vestra bona*, etc., et 1, ad Corinth., 4, dicitur : *Nolite peccare*, etc., 2, Petri : *Hoc autem facientes non peccabitis* : et alia sunt frequentia : unde Cyrillus, in Joan., c. 330, notat cum Christus dixit paralytico, Joan. 5 : *Noli peccare*, satis docuisse posse hominem recte et honeste operari, quod etiam tractat Bernardus, lib. 6, de Præcepto et Dispensatione. Denique hac de causa laudantur vita et actus multorum hominum in Scriptura, ut constat de Abrahamo, Job, et aliis, qui breviter numerantur ad Hebr. 11, et Ecclesiast., 44 ; est ergo hæc veritas evidens in Scriptura.

4. *Item ex Conciliis*. — *Item ratione*. — Secundo propter hanc causam definita est præsertim in Concilio Tridentino, sess. 6, can. 7, 25 et 26, et Leo X damnavit Lutheranam hæresim. Antiquiora vero Concilia de hoc expresse non tractant, quia nondum erat exorta hæresis, tamen id aperte supponunt, præsertim contra Pelagium definiunt posse hominem bene operari saltem per auxilium gratiæ, ut patet ex Milevitano, c. 3, et Arausicano II, præsertim, c. 21, 22 et 23. Et eodem modo inveniuntur multa testimonia Patrum scribentium contra Pelagium, præsertim Augustini et Hieronymi, de quibus legi possunt Roffensis, art. 31 et 32, contra Luth., et Vega, lib. 11, super Tri-

dent., c. 24. Ratio est fere eadem quæ adducta est, n. 2, in priori sensu quæstionis : nam etiam homo lapsus potest sufficienter ratione uti ad discernendum inter bonum et malum, nam si hoc non potest, nec humanam actionem efficere potest : stultum est autem dicere hoc non posse, quia habet integras vires naturales voluntatis et intellectus, et non semper a sensibus impeditur : unde in discursu et ratiocinatione naturali tantum potest, quantum si absque peccato et gratia in pura natura esset conditus, et tamen ultra hoc habet nunc vires et illustrationes gratiæ : ergo quantum est ex parte intellectus, habet quidquid sufficit ad bene operandum, sed ex parte etiam voluntatis habet libertatem naturalem, ut in superioribus ostensum est agendo de voluntario : et similiter habet etiam vires gratiæ prævenientis et adjuvantis : nihil ergo in hoc statu illi deest quominus possit bene operari.

5. *Ad fundamenta hæreticorum in num. 1.* — Præterea fundamenta hæreticorum sunt falsa, nam illo præcepto, *diliges Dominum Deum tuum,* nihil impossibile homini lapso præcipitur, sed substantia illius præcepti est ut Deum super omnia diligat, quod potest homo in hac vita præstare : non est autem necesse, ut vel maxima intensione diligat, neque ut perpetuo ac semper, neque ut omnis alia actio ab hoc amore procedat, sed solum ut illi non repugnet, ut iterum dicemus : hæc autem dilectio possibilis est homini in hac vita : sic enim 1, Joan. 2, dicitur : *Qui servat præcepta ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est :* et eodem modo David, et alii sancti in Scriptura dicuntur quæsisse Deum in toto corde suo, ps. 118, similiter præcepto non concupiscendi, non sunt prohibiti naturales motus, sed quod est in hominis potestate : quodque alibi dictum est, *post concupiscentias tuas nec eas,* nihil enim præceptum homini est impossibile : alias vel salvari non posset, vel sine observatione mandatorum salvari posset, contra illud Mattæi, 19 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.*

6. *Ad loca Scripturæ prima pars responsionis.*—Ad testimonia autem Scripturarum, tria breviter dicenda sunt. Primum frequenter in eis locis sermonem esse de personis, et eorum vivendi ratione, non de singulis actibus : licet enim homines quantumvis justi multa bona faciant, tamen tot mala et peccata intermiscent ut merito dicantur justitiæ eorum sicut pannus menstruatæ, in quo licet plures sint maculæ aliquid potest esse mundum : et hunc sensum significavit Job illis verbis : *Si innocentem me ostendero, pravum me comprobabit,* quod alibi dixit Joannes : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, mentimur,* etc.; et eodem fere sensu loquitur Gregorius, ut videre est apud eumdem, loc. cit., cap. 2, 6 et 8.

7. *Secunda pars.* — Secundum est, etiam loquendo de personis sæpe loqui Scripturam per quamdam exaggerationem, præsertim quando loquitur de pravis et corruptis hominibus, in quibus tot sunt mala et peccata, ut licet interdum aliquid faciant boni, quasi nihil reputetur, quod maxime verum habet de iis qui de suis viribus et meritis præsumunt, de quibus potissimum videtur esse sermo in prædictis locis Job : et de iisdem etiam loquitur Gregorius. Est autem similis ratio de hominibus carnalibus, de quibus fit sermo, Genes. 6, et sic de aliis. Addi potest ex D. Augustino, lib. de Unit. Eccles., cap. secundo, interdum esse tantam multitudinem pravorum hominum, ut Scriptura loquens de tota communitate ita loquatur, ac si nullus in ea esset qui bene operaretur : et hoc modo ait Augustinus non obesse justis in medio impiorum constitutis, quidquid in ipsos ob multitudinem impiorum dicitur : plerumque enim sermo divinus hominum impiorum turbas ita arguit, ac si omnes tales essent : et similem regulam præbet Hieronymus, epist. 140, ad Damasc., de Filio prodigo.

8. *Tertia pars.* — Tertium est, etiam loquendo de singulis actibus comparativa quadam et metaphorica locutione : dici posse non esse in eis puritatem, si cum divina puritate et justitia comparetur : sicut dicitur Angelus *materialis* ad Deum comparatus, vel sicut dicitur, *Nemo bonus nisi solus Deus,* Matt. 19, quem locum ad hoc propositum bene ibi tractat Origenes, homil. 8, vel sicut Joannes Baptista dicitur *lucerna et lux,* sicut et Apostoli, Matt. 5, dicuntur *lux mundi* : et tamen comparatione facta ad Christum dicitur de Baptista Joanne 1 : *Non erat ille lux,* ut bene ibi Theophylus ponderavit : atque hoc modo facile erit servata proportione ad singula loca hoc applicare.

SECTIO II.

Utrum actus interior voluntatis sit formaliter bonus, vel solum causaliter ab actu exteriori.

1. *Exponitur quæstio.* — Cum constet dari actum humanum bonum, et actus humanus ex

interiori et exteriori componi possit, et uterque bonus denominetur, videndum consequenter est an bonitas illa, a qua actus voluntatis denominatur bonus, sit in ipso formaliter, ita ut ipsum intrinsece afficiat, vel sit tantum in exteriori, et inde denominet interiorem actum, et consequenter interior actus dicatur bonus, quia est causa exterioris actus boni, quod est esse bonum causaliter non formaliter. Ita enim de interioris actus bonitate sentire videtur Cajetanus, 1, 2, quæst. 20, artic. 2, resp. ad 2, idque explicat exemplo sanitatis et medicinæ, nam sanitas est in animali formaliter, et tamen medicinam, a qua efficienter dimanat, denominat sanum causaliter: *Sic ergo* (inquit) *una est bonitas ex objecto in actu exteriori, et in interiori, tamen in exteriori est formaliter, et manat efficienter ab interiori quem denominat causaliter:* unde non videtur Cajetanus hanc doctrinam universaliter tradere de omni actu interiori, sed solum de illo, qui est bonus ex objecto, non vero de illo, qui est bonus tantum ex fine extrinseco, ut colligi potest ex eodem, ibidem, dub. 4. Fundamentum hujus opinionis solum esse potest, quia ideo actus interior est bonus, quia efficit actum exteriorem bonum: et hoc sufficit ad bonitatem ejus: ergo non oportet in illo aliam bonitatem multiplicare. Confirmatur, nam in illo actu est bonitas, qui per se præcipitur, ut actus eleemosynæ, verbi gratia, interior vero solum quatenus potest esse necessarius ad causandum illum actum: ergo ille solum denominatur bonus ob hanc causalitatem.

2. *Notatio triplicis generis actuum internorum.*—Hæc tamen opinio, mea sententia, nullo modo defendi potest nec generaliter, nec in particulari de aliquo actu interiori. Advertendum igitur inter actus internos quosdam versari circa objecta quæ non sunt actus hominis, sed res aliæ, ut amor Dei, amor vitæ: alios versari circa actus humanos, quos respiciunt ut objecta sua: et hi etiam possunt esse duplices: quidam qui non habent necessario conjunctam actualem causalitatem talium actuum, ut est simplex amor, seu complacentia circa eleemosynam: et in hoc ordine poni possunt omnes actus qui ex parte objecti habent aliquam universalitatem, vel ex parte circumstantiarum abstrahunt ab actuali executione, ut est propositum dandi eleemosynam, vel propositum jejunandi cras: alii vero sunt qui habent necessario conjunctam executionem, ut est actus qui est per modum usus activi, scilicet voluntas qua hic et nunc ita volo dare eleemosynam, ut ex vi illius statim moveam manum ad exequendum.

3. *Prima assertio pro primo genere actuum internorum.* — Primo ergo de primis actibus qui versantur circa objecta quæ non sunt actus humani, certa res est non posse esse causaliter bonos, sed formaliter. Patet, quia nihil causant, per se loquendo. Item amor Dei, verbi gratia, est bonus, non a bonitate quæ est in objecto: ergo ab alia, a qua ipse denominatur intrinsece et formaliter bonus. Minor patet, quia licet actus sumat conditionem, vel speciem suam ab objecto, non tamen tanquam a forma per se ac formaliter denominante actum, sed tanquam a termino illius habitudinis, quæ est in ipso actu, per quam talis denominatur: idem est de amore Dei, et de quocumque alio actu tendente in objectum bonum simile.

4. *Secunda assertio pro secundo genere actuum.*—Secundo de omnibus actibus internis, qui etiam versantur circa actus externos ut objecta, ita tamen ut illum actum non causent, certum etiam est non denominari bonos causaliter a bonitate actus externi, sed a propria bonitate quæ est in ipsis per habitudinem ad talem actum, seu objecta. Hoc etiam constat, quia illi actus sunt actu boni quando actu non causant: ergo jam tunc est eorum bonitas: bonitas autem exterioris actus tunc non fit ab actu interiori, neque est in re, sed in apprehensione, tantum ergo actus interior non est bonus formaliter ab illa bonitate. Dices, interdum posse aliquid denominari a forma non existenti, solum quia est causativum illius, ut patet de medicina, quæ dicitur sana priusquam effective sanet. Respondetur primo in actu interiori, de quo agimus, necesssarium non esse non solum ut actu causet, verum etiam neque esse effectivum actus exterioris: potest enim esse simplex complacentia, vel delectatio cum proposito nihil exterius operandi. Deinde etiamsi demus esse effectivum exterioris actus, non ideo tamen bonus est interior actus, quia est effectivus exterioris, sed potius e contrario, quia bonus est, ideo est effectivus, sive excitans ad actum exteriorem bonum, ut magis ex dicendis constabit. Denique quando res denominatur analogice talis a forma extrinseca, et non existente, revera realiter, et in se, non est simpliciter talis, qualis formaliter potest constitui res aliqua per illam formam actu existentem et informantem: at vero hic actus interior, de quo agimus, statim ac existit, est in se et realiter bonus, adeo ut reddat bonum, habentem, et formaliter ac realiter rectum seu

studiosum : ergo est bonus in se reali aliqua bonitate, et non per bonitatem actus exterioris apprehensi.

5. *Tertia assertio pro tertio genere actuum.* — Tertio hinc concluditur etiam illum actum interiorem, quia actu necessario causat exteriorem, non denominari bonum tantum causaliter a bonitate actus exterioris, sed formaliter a bonitate quam in se habet per habitudinem ad actum exteriorem : atque ita in universum omnis actus interior habet bonitatem in se ipso, vel saltem per denominationem ab aliquo actu interiori, et non ab exteriori. Quæ sententia, ut existimo, est communis omnium theologorum, et sumitur ex D. Thoma 1, 2, quæst. 20, præsertim art. 3 et 4. cont. Gent., cap. 10, et ibi Ferrariensi et ex aliis theologis, in 2, distinct. 42, ubi Bonaventura et Richardo, a. 1, q. 1, Durando, q. 1, Gabriele art. 1 et 2, Ocham in 3, q. 10, et quodl. q. 20 et quodl. 13, q. 41. Ratio imprimis sumi potest ex dictis, nam sicut actus interior non causans exteriorem bonum, si versetur circa objectum bonum, inde habet in se bonitatem : ita actus interior causans exteriorem, respicit illum ut objectum, quia necesse est omnem actum internum habere aliquod objectum : hic autem nullum est aliud : ergo etiam hic actus habet per habitudinem ad suum objectum suam in se bonitatem formalem. Probatur consequentia, tum quia est eadem ratio : tum etiam, quia causalitas subsequens non potest priorem habitudinem impedire, præsertim quia hæc causalitas est posterior, et supponit priorem bonitatem, seu habitudinem ad actum ut ad objectum, sicut prius est esse, quam causare illum, ideo enim causat illum, quia vult illum, et tamen ex vi primæ et essentialis habitudinis, quam habet præcise ea hoc quod est actus circa tale objectum, est rectus et studiosus : tum denique, quia si per possibile, vel impossibile contingeret actum exteriorem non sequi, verbi gratia, Deo non concurrente, eamdem omnino bonitatem haberet ille actus interior. Quod etiam confirmari potest ex actibus ipsis interioribus inter se comparatis, nam amor est causa desiderii, vel intentionis, et intentio electionis, et tamen nullus dicere potest actum quia est causa, esse bonum a suo effectu : sed si interdum unus potest denominari ab alio, potius effectus denominatur a causa, seu actus imperatus ab imperante, quam e contrario, ut infra videbimus : qua ratione etiam actus exterior ut actus denominatur bonus ab interiori, loquendo de bonitate formali, ut nunc loquimur : unde etiam fit, ut voluntas non agendi exterius, sit interdum formaliter et positive bona, cum tamen in carentia illa exterioris actus nulla sit propria, formalis, ac positiva bonitas. Tandem actus interior per id quod in se est, habet eam perfectionem, ratione cujus potest constituere operantem bonum, quam perfectionem non habet in se actus exterior : cujus signum est quia actus interior per se solus sufficit ad constituendum hominem formaliter bonum, non vero exterior, ut suo loco dicemus, et statim etiam indicabimus.

6. Neque existimo Cajetanum omnino sensisse contra prædictam doctrinam, nam illa, quæst. 20, art. 3, docet bonitatem quam interior actus habet ab exteriori ut ab objecto, seu fine intrinseco suo, non esse denominationem extrinsecam ab actu exteriori, sed esse aliquid in ipsomet actu interiori : quod optime probat a simili ex voluntate alterius finis honesti, qui non sit actus humanus. Addit tamen Cajetanus quippiam, in quo fundat multa dubia, quæ in illis articulis obscurissime tractat, quæ revera non erant necessaria, nec nituntur solido fundamento. Dicit ergo actum interiorem, qui est intrinsece, et in se bonus ab actu exteriori ut objecto, posse etiam denominari extrinsece bonum ab eodem actu exteriori ut actus est, et in hoc differre talem actum internum, qui est causa exterioris, ab eo qui non est causa. Sed hic modus denominationis solum videtur excogitatus ad agendam rei difficultatem, quia revera talis denominatio non est necessaria. Primum enim nulla causa denominatur proprie bona a suo effectu : deinde bonitas quam exterior actus habet ex se, non est bonitas formalis, sed objectiva solum : ergo non potest denominare formaliter bonum actum internum, etiam extrinsece, sed ad summum denominare bonum objective analogice, et secundum quid. Item actus exterior secundum suam bonitatem objectivam, non solum ab interiori bono, sed etiam a malo causari potest, nam actus eleemosynæ exterior, etiamsi a mala voluntate, vel intentione procedat, non amittit suam bonitatem objectivam, et tunc ille actus non dicitur bonus causaliter : ergo ex hac causalitate non sumitur talis denominatio.

7. Ad fundamentum vero, in principio positum respondetur istam causalem, *actus interior est bonus, quia exterior est bonus,* in eadem forma habere locum in omni actu interiori voluntatis respectu sui objecti, vel finis : amor enim Dei est bonus, quia Deus est bonus, et

sic de aliis : illa ergo causalis non est vera in genere causæ formalis proprie, sed tantum in genere causæ objectivæ, seu finalis, quæ dici solet forma extrinseca per modum termini, et ideo non sequitur bonitatem quæ est in actu exteriori, vel generaliter in objecto, denominare actum formaliter bonum, sed ad summum bonitatem actus interioris sumi ex ordine ad bonitatem objecti, seu finis, et circumstantiarum, ut sigillatim inferius dicemus.

SECTIO III.

Quid sit hæc bonitas formalis et moralis in actu interno.

1. *Prima sententia.* — Prima sententia est, bonitatem hanc nihil esse præter collectionem omnium circumstantiarum, seu conditionum, quæ secundum rectam rationem necessariæ sunt, ut actus interior simpliciter et absolute denominetur bonus. Refertur pro hac sententia Scotus, in 2, d. 40, quo loco eam declarat per proportionem ad bonitatem naturalem uniuscujusque rei, quæ nihil aliud est quam collectio perfectionum omnium quæ tali rei, juxta naturam ejus, debentur. Quomodo etiam divus Thomas 1, 2, quæst. 18, art. 1, videtur explicare bonitatem actus moralis, scilicet per hoc quod habeat plenitudinem essendi : sic ergo in actu voluntatis plenitudo ejus consurgit ex hoc quod habeat objectum, et omnes circumstantias sibi debitas : unde si hæc omnia habeat, est bonus, si aliquo istorum caret, est malus : signum ergo est bonitatem ejus in hac integritate, seu collectione consistere.

2. Hæc tamen opinio vel falsa est, vel improprie et insufficienter explicat quod inquirimus. Duobus enim modis intelligi potest collectionem objecti et circumstantiarum esse bonitatem actus voluntatis : primo formaliter : quo sensu est plane falsum, quia, ut paulo antea dicebam, objectum non est forma efficiens formaliter actum voluntatis, sed est, vel causa extrinseca finalis, vel terminus habitudinis actus ad ipsum : eadem autem ratio est de circumstantiis, quia hæ non conferunt propriam bonitatem et honestatem actui interiori, nisi quatenus sunt aliquo modo volitæ, atque adeo quatenus aliquo modo participant rationem objecti : ergo per se non formaliter afficiunt actum, sed sunt tantum causa alicujus habitudinis actus ad ipsam : loquor autem de circumstantiis objecti, nam de aliis quæ circumstant ipsum actum secundum se est alia ratio, ut videbimus. Secundo modo posset hæc sententia intelligi causaliter, et ita est impropria locutio, quia bonitas non est collectio objecti et circumstantiarum, sed resultat, seu oritur ex objecto et fine debitis circumstantiis affecto : et hic sensus est verus, ut postea videbimus, sed non sufficiens ad rem, de qua agimus, explicandam, quia non inquirimus unde oriatur bonitas, sed quid in se sit.

3. *Secunda sententia.* — Secunda sententia est, hanc bonitatem consistere in conformitate ad legem, quam indicant aliqui auctores statim citandi. Et potest in hunc modum suaderi, nam quidquid habeat actus voluntatis, seclusa hac conformitate, non est bonus, qua posita, est bonus : ergo signum est hanc bonitatem in hac conformitate consistere. Antecedens patet, nam etiam ipse amor Dei, qui videtur maxime bonus per se, si fiat contra præceptum, ut, verbi gratia, si Deus mihi nunc prohiberet ne exercerem amorem ejus, et nihilominus ego amarem, ille amor esset malus hic et nunc, quia non est conformis legi : unde etiam fit ut idem actus per solam mutationem legis fiat de bono malus, vel e contra, manens immutatus in aliis omnibus, ut si quis velit comedere carnes nunc tempore prohibito, illa volitio est mala : si autem tollatur prohibitio, poterit esse bona : ergo signum est totam bonitatem esse in prædicta conformitate. Confirmatur tandem, quia hæc conformitas, aliqua bonitas est, et est propria actus moralis ut moralis est, imo sola videtur illi propria, nam si qua alia bonitas reperiri potest in actu interiori, illa poterit esse in illo, etiamsi liber non sit, ut in actu amoris Dei reperitur tota illa rectitudo quæ intelligi potest in ordine ad objectum, etiamsi necessario fiat, et moralis non sit : conformitas autem ad legem non potest esse nisi in actu morali, quia nullus alius potest cadere sub præceptum : ergo illa conformitas est propria omnino bonitas moralis.

4. *Hujus sententiæ sensus unus expeditur.* — Hæc sententia dupliciter potest intelligi, primo de conformitate quasi fundamentali, seu ex parte objecti, ita ut ille actus dicatur conformis legi, quia tendit in tale objectum, quale est præscriptum a lege, aut quia tendit in ipsam conformitatem cum lege tanquam in quoddam objectum bonum. Et hic sensus licet non sit formalis et proprius, est tamen verus, quamvis non eodem modo ad omnem bonitatem possit applicari, ut ex dicendis constabit, nam in hoc sensu hæc sententia coincidit cum nostra, vel est quædam pars illius : non est

autem hic sensus intentus ab auctoribus hujus sententiæ.

5. *Secundus sensus impugnatur.* — Secundo modo intelligi potest de convenientia propria et formali inter ipsum actum voluntatis, et legem, id est, de denominatione seu relatione, quæ in nostro actu inde resultat. Et in hoc sensu existimo sententiam esse falsam, primo quia hæc bonitas moralis secundum se abstrahit a lege proprie sumpta pro præcepto superioris, nam imprimis multi sunt boni actus interni, qui non sunt præcepti, quod si quis extendat nomen *præcepti* ad *consilium*, vel certe respondeat, quamvis non omnes actus sint præcepti quoad exercitium, omnes tamen esse præceptos quoad specificationem, seu quoad modum quo debent fieri si fiunt : adhuc est extra rationem bonitatis moralis, ut hoc sit lege præscriptum, nam per se sufficere posset ipsa natura talis actus, vel objecti, nam velle dare eleemosynam, aut loquendo, velle dicere verum, per se et natura sua est actus virtutis per se sufficiens ad bene afficiendum operantem, etiamsi per impossibile nullus esset superior qui legem ferret. Quod potest ita explicari, hæc enim lex potest intelligi aut in divino judicio, quo Deus judicat hunc actum ita esse faciendum, ut sit honestus (quam multi putant esse legem æternam) et tunc non ideo actus est talis, quia Deus judicat debere esse talem, sed e contrario, potius Deus ideo judicat illum actum debere esse talem, quia hæc est ratio et natura ejus : ita honestas talis actus non consistit in conformitate ad illam legem, sed potius objective supponitur in illo, ut judicium illud ferri possit. Vel intelligitur hæc lex in voluntate divina qua vult obligare homines ad sic operandum : et hæc cum sit posterior ratione illo judicio, multo magis supponit honestatem in re præcepta, quam illud judicium : vel denique intelligitur illa lex in nostra ratione, et de hac multo magis procedit ratio facta, quia, ut D. Thomas ait 1, 2, quæst. 19, a. 2, ad 1, ratio naturalis non habet rationem legis, nisi prout est participatio legis æternæ et illam applicat.

6. Sed dices hunc discursum solum habere locum in actibus qui dicuntur præcepti quia honesti, non vero in aliis, qui sunt honesti quia præcepti : ergo saltem in his consistit prædicta formalis honestas in prædicta conformitate ad legem positivam, vel divinam, vel humanam. Sed contra hoc ampliatur magis ratio facta, nam vel lex præcepit voluntatem, quæ per se et sine lege posset esse honesta, ut si nunc Deum præcipiar amare, et tunc lex non dat actui honestatem, sed dat necessitatem exercendi talem honestatem, et hoc est frequentius in legibus præcipientibus actus humanos : vel interdum mandat lex actum de se indifferentem non solum quoad necessitatem, sed etiam quoad honestatem, et tunc actus non erit bonus ob solam conformitatem materialem ad legem (ut sic dicam), sed ob formalem, objectivam seu finalem, et tunc erit actus bonus ex habitudine ad finem, seu objectum, non vero ad legem, nisi quatenus sumitur pro objecto.

7. *Declaratur amplius ratio excludendo unum modum conformitatis ad legem.* — Declaratur, nam duobus modis potest intelligi actus conformis legi, vel propter immediatam habitudinem, seu relationem quasi similitudinis, quæ resultat inter actum et legem positis extremis : et hanc voco conformitatem quasi materialem, quia potest esse in actu præter intentionem operantis, imo præter scientiam, seu cognitionem, nam si quis ignorans hodie esse diem festum audiat Missam, revera implet præceptum, et in actu ejus est prædicta conformitas ad præceptum, quamvis neque ipse illam intendat, neque cognoscat : et hanc conformitatem dico non sufficere ad bonitatem actus : primo quidem non sufficit, quia bonitas formalis non est in voluntate, nisi sit voluntaria, non utcumque, sed directe, ut infra dicam, aut per modum objecti, aut saltem per modum actus, quia voluntate aut peccatur, aut recte vivitur, sed prædicta conformitas non est voluntaria : ergo ut sic, non reddit actum bonum. Secundo non sufficit, quia actus malus, vel indifferens potest habere hanc conformitatem, nam si quis faciat quoad substantiam id quod ei præcipitur, est conformis legi ad servandam illam, et tamen fieri potest ut aliunde peccet in eo actu.

8. *Deinde excludendo modos alios conformitatis.* — Alia ergo est conformitas formalis, quæ esse potest variis modis. Primo modo ex parte finis, quia scilicet operans non solum facit quod præceptum est, sed etiam oportet ipsius præcepti finem, quem necesse est esse bonum, nam si lex interdum præcepit actum indifferentem ex objecto, necesse est ut saltem præcipiat ob bonum finem, alias non esset lex honesta, nec rationabilis : tunc ergo actus poterit esse bonus ex tendentia ad talem finem, ex qua inde resultat alia conformitas relativa ad legem. Secundo modo ex parte objecti proximi habentis honestatem objectivam rationi

legis in aliqua specie virtutis, ut quando lex determinat in ipsa materia medium virtutis, ut, verbi gratia, justitiæ, vel temperantiæ, et tunc actus si versatur circa tale objectum ut sic, poterit esse bonus formaliter : sed illa bonitas intrinsece consistit in habitudine ad objectum, non vero ad legem, nisi quatenus aliquo modo se tenet ex parte objecti, immutando illud moraliter : inde vero poterit resultare alia conformitas relativa ad legem, quæ adhuc dici potest aliquo modo materialis, quatenus, ut sic, non est intenta ab operante. Tertio et ultimo potest esse hæc formalis conformitas, si ipsa ut sic, sit ab operante directe intenta, ut cum aliquis vult operari ut se subjiciat legi, et tunc poterit quidem voluntas esse bona ex hoc motivo, tamen jam tunc respicit legem, seu conformitatem ad illam ut objectum : unde bonitas inde sumpta non est communis omni actui bono, sed est specialis virtutis obedientiæ, et ideo dici non potest rationem formalem bonitatis ut sic, consistere in hac conformitate. Possunt præterea hic adjungi aliæ rationes, quibus supra, disputatione secunda, sectione secunda, a n. 5, ostendi bonitatem objectivam non posse consistere in hac conformitate ad legem, nam est fere eadem ratio, et statim addemus multa.

9. *Tertia sententia.*—Tertia sententia non est multum dissimilis præcedenti, quæ ponit hanc bonitatem in conformitate ad rationem rectam, quæ videtur placere Scoto in 1, d. 17, quæst. 3, § *Quantum ad istum articulum*, et juxta hoc videtur exponere primam sententiam supra citatam, in n. 1, quam alibi sæpe indicat : dicit enim bonitatem actus esse conformitatem ejus ad rationem rectam plene dictantem de omnibus quæ convenire actui possunt. Similia fere repetit in 2, d. 7, ubi etiam Gabriel, quæst. 1, in principio, et in 3, d. 36, Gregorius, in 3, d. 26, quæst. 1, Durandus, d. 38, quæst. 1, n. 7, Almainus, tract. 1, Moral., c. 13 et 14, Conradus 1, 2, quæst. 18, art. 5, ubi D. Thomas videtur huic sententiæ favere, et quæst. 64, art. 3, quæst. 1, de Verit., art. 2, quæst. 1, de Virtut., a. 3, et sæpe alibi. Fundamentum est, quia tota bonitas voluntatis pendet ex judicio rationis, adeo ut stante eodem actu voluntatis, ob solam mutationem judicii, mutetur actus de bono in malum, ut si quis existimas hodie esse diem dominicam, carnes vellet comedere, erit actus bonus, et tamen si advertat esse diem sabbati, et perseveret in eodem actu voluntatis, erit malus : ergo signum est totam bonitatem illius actus consistere in conformitate ad judicium : et ratio a priori esse videtur, quia res non dant bonitatem voluntati, ut sunt in se, sed ut judicantur practice a ratione, quia recta ratio est regula voluntatis : ergo bonitas voluntatis consistit in conformitate ad suam regulam.

10. Hæc opinio potest habere varios sensus, nam primo considerari potest ratio ut habet vim legis respectu voluntatis : et in hoc sensu hæc opinio coincideret cum præcedenti, unde nihil in eo sensu addendum est. Secundo potest considerari ratio ut manifestans, et proponens objectum, seu ut judicans ipsummet actum voluntatis utrum hic et nunc bonus sit, vel malus : et hinc potest resultare duplex conformitas in voluntate respectu rationis, una enim conformitas est quasi similitudinis, vel proportionis inter ipsosmet actus in intentione, et hoc nullo modo esse potest bonitas ipsius actus voluntatis ob multa supra tractata, in 2 sententia, scilicet quia illa habitudo est præter intentionem operantis, et quia est posterior ipsa bonitate actus, nam prius intelligitur versari actus circa objectum honestum per rationem propositum. Item quia non est actus bonus quia talis judicatur, sed potius quia ipse honestus est, et ideo est verum judicium quo judicatur esse talis : sic enim intelligendum est quod Aristoteles dixit 6 Ethic., cap. secundo, veritatem intellectus speculativi ex conformitate ad res ipsas sumi, veritatem autem intellectus practici sumi ex conformitate ad appetitum rectum, quod etiam docet D. Thomas 1, 2, quæst. 57, art. 5, ad. 3. Item quia inter ipsos habitus, a quibus progrediuntur hi actus, scilicet inter prudentiam et virtutem moralem voluntatis potest intelligi illa conformitas, et tamen nemo dicet bonitatem habitualem virtutis moralis consistere in habitudine ad habitum prudentiæ : sed ad objectum quod potest per prudentiam proponi. Altera ergo potest constitui conformitas, non inter ipsos actus inter se, sed in objecto, scilicet quia voluntas tendit in tale objectum, quale per rectam rationem proponi solet : et hoc modo loquuntur fere omnes auctores citati de conformitate ad rationem rectam, ut magis quam cæteri explicavit Durandus. Alio etiam modo possemus per hanc conformitatem intelligere convenientiam ipsius actus interioris ad naturam rationalem : et quoad hæc duo erit vera hæc sententia prout statim explicabimus, nam ita declarata nihil differt a nostra.

11. *Quarta sententia.*—Quarta opinio referri solet et tribui Cajetano 1, 2, q. 71, art. 6,

et quæst. 72, art. 1, ubi non de bonitate, sed de malitia loquitur, ubi etiam docet esse proprietatem positivam, et realem pertinentem ad prædicamentum qualitatis, existentem in actu voluntatis: quod quidem majori ratione diceret de bonitate, nam id dicit de malitia, quia existimat contrariorum eamdem esse rationem. Potest autem hæc opinio breviter ita fundari a sufficienti enumeratione: quia hæc bonitas non est relatio rationis in rigore sumpta ob rationes sæpe tactas in simili quæstione, quia hæc relatio nihil est, sed esse fingitur, unde non denominat proprie, nisi quando ab intellectu fingitur: bonitas autem actuum et aliquid est, et realiter denominat, etiamsi intellectus nihil fingat. Rursus non est etiam relatio realis; tum quia omnis hujusmodi relatio est aliquid resultans præter intentionem agentis: bonitas autem hæc est per se intenta ab operante; tum etiam quia nulla bonitas proprie consistit in relatione, ut supra ostensum est, quod majori ratione in hac locum habet, quia est magna perfectio rationalis naturæ. Deinde non est etiam denominatio extrinseca, ob easdem fere rationes, quia hæc bonitas est magna perfectio: denominatio autem extrinseca nihil perfectionis ponit in re denominata. Item quia denominatio extrinseca, si aliqua hic esse potest, erit a lege, vel a recta ratione: ostensum est autem bonitatem hanc non consistere in denominatione ab his extrinsecis formis. Item quia hæc denominatio provenit ab extrinseco, et non fit proprie ab ipso operante: bonitas autem hæc est ab extrinseco, et fit ab homine operante virtutem. Tandem non potest hæc bonitas consistere in sola substantia actus interioris, quia manente eadem substantia actus potest nunc esse bonus, et postea esse malus mutato tempore, lege aut fine: ergo bonitas est aliquid aliud præter substantiam, præsertim quia substantia actus est aliquid naturale : hæc autem bonitas quid morale: superest ergo ut sit proprietas realis et absoluta, intrinsece afficiens substantiam ipsius actus.

12. Hæc sententia etiam est falsa, cujus tamen perfecta intelligentia pendet ex his fere, quæ dicam tribus disputationibus sequentibus: nunc sufficiant quæ de simili opinione diximus supra tractando de esse morali, possunt enim etiam hic eadem proportione applicari. Item ex Metaphysica constat bonitatem rei non posse esse aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa re, præsertim absolutum quid: est autem eadem ratio de bonitate hac respectu actus boni.

13. Ut ergo explicem meam sententiam, adverto ex his quæ supra dixi, dupliciter posse aliquid denominari bonum nempe ut quod, et ut quo, seu absolute et in se, vel respectu alterius, vel tanquam suam habens debitam perfectionem, aut tanquam alteri conveniens, eumque commode afficiens juxta suam naturam: quæ distinctio accommodari potest actibus voluntatis, nam licet sint accidentia, tamen, ut supra etiam attigi, accidentia quoque habent bonitatem suam, ratione cujus bene afficiunt substantiam, atque ita D. Thomas 1, 2, quæst. 19, art. 1, et fere in tota hac materia considerat bonitatem actus quatenus est perfectio ejus, seu quatenus habet omnia, quæ ad talem perfectionem requiruntur, nam inde consequenter fit ut talis actus sit homini conveniens. Deinde est advertendum ex dictis, disp. 1, sicut in esse morali contingit aliud esse id quod denominatur morale, et aliud id, unde sumitur talis denominatio, ita in bonitate morali aliud esse potest ipsa bonitas, a qua actus denominatur bonus, aliud vero principium, seu forma, unde denominatur moralis, et utrumque est explicandum.

14. *Prima assertio.*—Dicendum primo actum voluntatis esse bonum et perfectum, nihil aliud esse quam esse rectum et studiosum: atque hoc modo bonitatem ejus non esse aliud quam ipsum esse virtutis quod in ipso est. Hanc conclusionem sumo ex Aristotele 6, Ethicor., cap. 6, dicente virtutem esse *quæ bonum facit habentem*, nam ex hac definitione intelligitur ipsum esse virtutis esse bonitatem quamdam, et perfectionem ipsius virtutis: unde D. Thomas 1, 2, quæst. 55, art. 3, dicit loquens de habituali virtute, essentialiter esse habitum bonum, et a. 4, ad. 1, dicit virtutem esse bonam non alia bonitate a se distincta, sed quia ipsa est talis. Unde etiam Augustinus, lib. 2, de lib. Arbitr., cap. 18 et 19, et 1 Retract., cap. 9, dicit virtutem esse *bonam mentis qualitatem*, et lib. 2, de Morib., Eccles., capite sexto, dicit virtutem *facere animam optimam*, quæ omnia licet possint ad habitualem virtutem applicari, eodem tamen modo locum habent in actu virtutis: quia ratio virtutis et bonitatis prius reperitur in actibus, quam in habitibus, ut bene Gabriel in 3, d. 23, quæst. 1, art. 1, notab. 4, ex Aristotele 2, Ethic., cap. 1, dicente secundum differentiam operationum sequi habitus: actus ergo voluntatis in tantum est in se bonus et perfectus, in quantum est actus virtutis, et inde etiam habet ut constituat formaliter hominem bonum in actu secun-

do: ergo bonitas hæc, et perfectio ejus nihil aliud est, quam ipsum esse virtutis, seu differentia illa, per quam constituitur in esse virtutis: et confirmatur primo, quia ablato hoc esse virtutis, tollitur bonitas formalis et moralis ab ipso actu, et illo posito, et quocumque alio per intellectum præciso, manet bonitas in actu, quia manet actus sufficiens ad benefaciendum homini. Confirmatur secundo, quia quando homo operatur bene, hoc esse virtutis per se primo operatur, et hoc maxime cadit sub intentionem ejus, estque dignus laude aut præmio ratione ejus, quæ sunt proprietates consequentes bonitatem moralem : ergo signum est hoc esse virtutis esse perfectionem illam, a qua actus voluntatis dicitur bonus.

15. *Dubium breviter explicatur.*— Sed tunc statim se offerebat inquirendum, quid sit hoc *esse virtutis,* sed hoc pendet ex dicendis de objecto, fine, et circumstantiis. Nunc breviter dico dupliciter esse posse actum voluntatis actum virtutis, vel tanquam elicitum a voluntate, vel tanquam imperatum: in priori actu *esse virtutis* nihil aliud est quam ipsum esse specificum et entitativum talis actus, et ita hoc ipsum erit bonitas, seu perfectio a qua dicitur actus in se bonus: in posteriori autem actu nihil est esse virtutis, nisi denominatio extrinseca ab actu imperante, et in eadem consistit bonitas ejus : quomodo autem hæc probanda sint, constabit ex dicendis.

16. *Secunda assertio.*—Dicendum secundo. Actus voluntatis quatenus est bonus et conveniens homini, præter bonitatem et perfectionem dictam, quam in se habet, nihil in ipso actu addit, sed solum connotat in homine talem naturam et capacitatem, nempe rationalem, cui optime convenit illa perfectio, seu bonitas talis actus. Hæc conclusio patet ex dictis in simili de bonitate objectiva, nam eadem est proportionalis ratio : constat etiam ex bonitate transcendentali omnium entium, nam nulla res dicitur bona alteri, nisi ratione suæ perfectionis entitativæ, addendo convenientiam ad alteram: quæ convenientia solum connotat in alia prædictam capacitatem. Docet autem D. Thomas 1, 2, quæst. 55, art. 4, ita se habere hanc bonitatem ad virtutem, sicut se habet bonitas transcendentalis ad ens. Tandem probatur a sufficienti enumeratione : excludimus enim omnes modos qui excogitari possunt, et positis his quæ diximus, sufficienter intelligitur tota hæc bonitas; ergo in his præcise consistit.

17. Dices primo, hanc potius esse bonitatem objectivam, quam formalem ipsius actus voluntatis, nam quatenus est rationali naturæ conveniens, est respectu illius bonus objective. Respondetur eamdem bonitatem in ordine ad diversa seu secundum diversas rationes, posse utramque denominationem accipere: quamvis enim possit esse aliqua bonitas pure objectiva, quæ non sit formalis, tamen e contrario omnis bonitas formalis est etiam objectiva, quia est appetibilis ab ea re cujus est bonitas: et ita in præsenti, actus virtutis comparatus ad humanam naturam quatenus est perfectibilis modo sibi convenientissimo, est quædam formalis bonitas ejus: quatenus autem comparatur ad alium actum, quo amari potest, est etiam honestum objectum in quod potest tendere voluntas. Dices ulterius: ergo esse hoc modo bonitatem formalem est de essentia talis actus, et non consequitur ad illam ut proprietas : consequens autem videtur esse contra D. Thomam 1, 2, quæst. septuagesima prima, art. 1, ubi loquens de virtute dicit esse bonitatem quamdam, et consequi ad essentiam virtutis. Ad hoc Cajetanus in illo loco concedit rationem bonitatis pertinere ad essentiam virtutis, non ut rationem specificam, sed ut genericam, et ita exponit D. Thomas rationem bonitatis consequi ad essentiam virtutis eo modo quo differentia generica comitatur specifica. Sed revera esset valde impropria locutio: quis enim dicat differentiam genericam consequi ad essentiam rei? præsertim quia D. Thomas ibi non agit de differentia specifica virtutis, sed in genere de virtute, et ad illius essentiam dicit consequi bonitatem. Aliter Medina ibi respondet virtutem posse comparari vel ad subjectum cujus est dispositio: et hoc modo de essentia illius esse quod sit quædam bonitas subjecti: vel ad actum quem potest efficere : et hoc esse quid consequens ad essentiam virtutis, et sub hac ratione dici bonitatem consequi ad illius essentiam. Sed hæc doctrina revera non est ad mentem D. Thomæ, nam ibi distinguit illa tria, nempe *esse dispositionem talem subjecti, esse bonitatem, et esse principium actuum virtutis :* et virtutem dicit esse bonitatem quamdam, non ut est principium activum, sed ut convenienter disponit subjectum. Deinde neque in se est vera illa doctrina, quia loquendo de virtute habituali, de essentia ejus est habitudo ad actus, sicut ad subjectum, imo in tantum bene disponit subjectum, in quantum reddit illud facile et promptum ad actus.

18. Dico ergo ex D. Thoma, aliis locis cita-

tis, ita comparari hanc bonitatem ad virtutem, sicut in communi bonitas comparatur ad eos : unde sicut bonitas non est aliquid realiter consequens rationem entis tanquam aliqua proprietas realiter ab illa distincta, sed solum dicitur consequens rationem entis ob diversam habitudinem illa voce significatam, seu connotatam, quamvis re ipsa nihil sit præter essentiam entis : ita in præsenti dicendum est, sive loquamur de habituali, sive de actuali virtute, essentialiter esse perfectionem bene afficientem subjectum in quo est : et ita, ut supra vidimus, Aristoteles et omnes definiunt virtutem : hinc tamen secundum rationem consequitur ut habeat convenientiam quamdam cum tali natura, ratione cujus sit illi propter se appetibilis : quod etiam in naturalibus perfectionibus seu proprietatibus videre licet.

19. *Tertia assertio.* — Dicendum tertio, ut hoc esse virtutis, quod est in actu voluntatis, denominetur bonum morale, seu bonitas moralis, necesse est ut illi conjungatur esse liberum. Ita docuit Scotus, quodl. 18, § 2, Gabriel cum Ocham, in 3, d. 23, q. 1, notab, 4, et constat ex doctrina supra data de esse morali : sicut enim actus voluntatis etiamsi in substantia sua sit omnino idem, si non sit liber non est moralis, ita quamvis talis actus tendat in honestum ut sic, et in hac ratione sit omnino rectus, et studiosus nihilominus si non sit liber, illa rectitudo non erit moralis : quia videre licet in actu amoris divini, nam in beatis est rectissimus, et ab eadem virtute charitatis procedens, atque adeo ejusdem speciei cum amore viæ, ut est probabilius et nihilominus ibi non habet bonitatem moralem, non quia desit illa bonitas, quam habet ex objecto, et differentia specifica, sed quia deest illi moralitas quæ sumitur ex libertate.

20. Si inquiras, an hoc ipsum esse liberum dicat aliquam bonitatem moralem in actu distinctam ab ipsa bonitate, quæ potest salvari sine libertate. Videbitur forte ita dicendum, quia ad omne esse sequitur aliquid bonitatis eo modo quo est, sed hoc esse liberum est aliquo modo esse reale : ergo, etc. Respondetur libertatem quidem ipsius potentiæ in actu primo esse bonitatem quamdam seu perfectionem non moralem, sed naturalem, non in actu secundo, sed in actu primo : unde in ipso actu secundo hoc esse liberum revera non addit bonitatem physicam et realem distinctam a perfectione ipsius potentiæ, et positivo influxu, quem habet in actum, sed addit quamdam denominationem quæ morali modo potest dici perfectio quædam. Et adhuc de ista est ulterius addendum in communi sumptam, non esse etiam bonitatem moralem, id est, honestam, quia est conditio communis bonis et malis actibus : est ergo quid indifferens : tamen hæc libertas adjuncta bonitati et honestati actus, dat illi quemdam valorem et æstimationem, quæ potest merito dici dignitas quædam moralis actus, quæ non consequitur ex honestate, sola neque ex libertate sola, sed ex libera honestate seu (quod idem est) ex bono usu libertatis, quæ significatur illis verbis : *Potuit transgredi, et non est transgressus*, etc., et eodem modo possumus dicere, potuit non bene operari et bene operatus est, et ideo in hoc fundatur ratio meriti, laudis, etc.

21. *Ultima assertio.* — Ultimo addendum est, ut actus voluntatis denominetur bonus simpliciter, necessarium esse ut nulla malitia moralis illi conjungatur. Ita docent omnes theologi cum D. Thoma, 1, 2, q. 18, a. 1, ex illo principio vulgatissimo : *Bonum ex integra causa malum ex quocumque defectu.* Solum est advertendum aliud esse disputare an in eodem actu voluntatis possint simul conjungi verum esse virtutis, atque adeo aliqua vera bonitas moralis cum aliqua malitia morali vera : aliud vero an si conjungantur, talis actus dicendus sit bonus, vel malus. De primo nihil nunc definimus, tractandum enim est infra in propria disputatione, ubi explicabimus quanta sit oppositio inter bonitatem et malitiam. Hic vero solum affirmamus prædictam conditionalem, per quam responsum fere est ad præcipuum fundamentum, quo nitebantur omnes fere sententiæ supra citatæ, scilicet, quia idem actus potest fieri de bono malus, et e contrario, sine sui mutatione : respondetur enim fieri non posse ut actus elicitus a voluntate sic constitutus in specie virtutis, amittat illam bonitatem sine sui mutatione, quamvis fortasse fieri posset ut extrinsecus, seu accidentaliter illi adjungatur aliqua malitia, ratione cujus non possit denominari simpliciter bonus, sicut denominaretur ex vi suæ bonitatis specificæ, si nullam haberet malitiam adjunctam. Et eadem ratione si aliquis actus est ita malus, ut ex vi suæ speciei nullam habeat honestatem, non poterit affici bonitate intrinseca, seu specifica sine sui mutatione. Quando vero actus accidentaliter solum est bonus, vel malus, non repugnabit sine sui mutatione intrinseca fieri de bono malum, vel de malo bonum, quamvis hoc posterius nunquam fiat sine aliqua muta-

tione voluntatis saltem per additionem alterius actus, quæ omnia non possunt hoc loco latius explicari donec in particulari fusius tractentur, in disput. 8, et tunc etiam clariora erunt omnia quæ in superioribus opinionibus insinuavi.

SECTIO IV.

Quotuplex sit bonitas in actu interiori voluntatis.

1. Ratio dubii esse potest, quia D. Thomas, 1, 2, q. 18, a. 4, dicit quatuor esse bonitates in actu humano, una est secundum genus prout est actio, alia secundum speciem prout ad tale objectum tendit, tertia ex circumstantiis, quarta ex fine. Eamdem fere doctrinam habet, in 2, dist. 36, a. 5, in corp., quamvis in modo loquendi nonnihil differat, nam bonitatem ex objecto vocat quasi genericam, ex circumstantiis autem, specificam. Divum Thomam autem imitatus est Scotus, in 2, d. 40, quæst. unica, et quodlib. 18, ubi significat illas quatuor bonitates esse quasi partiales, et singulas per se sumptas tantum esse bonitates secundum quid, ex omnibus autem conflari bonitatem simpliciter actus. Verum est hos auctores non loqui in particulari de actibus internis, sed in communi de actu humano : unde facilius posset accommodari illa doctrina ad actum externum prout ex se habet bonitatem objectivam, ut supra dictum est. Nihilominus multi Thomistæ eam etiam intelligunt de actibus interioribus, in quibus distinguunt re ipsa quatuor illas bonitates partiales, adeo ut a parte rei sit una separabilis ab alia, nam potest manere idem actus secundum substantiam bonus solum bonitate actus ut sic, sine ulla bonitate ex objecto formali : et hæc rursus esse potest sine bonitate ex circumstantiis ; et tandem bonitatem simpliciter actus componi ex his omnibus, quia sine illis non erit actus simpliciter bonus.

2. Hæc sententia sic exposita mihi valde displicet in multis. Primum enim bonitas illa prima, quæ consistit in ratione actus, seu actionis ut sic, revera non est honesta bonitas de qua loquimur, quia de se communis est et indifferens ad actum honestum et turpem etiam intrinsece: cum tamen in actu intrinsece malo nulla sit proprie bonitas honesta, imo neque in actu indifferenti ex objecto ut talis est, nam ideo est indifferens, quia omni caret honestate et malitia : et ideo recte dixit Scotus, dicto quodlib., actum humanum ut humanum, primo determinari ex objecto honesto, ad honestum ut sic. Scio Cajetanum, 1, 2, q. 18, a. 8, ad 1, dicere omnem actum voluntatis, quantumvis malum habere aliquam bonitatem moralem saltem ex parte finis universalissimi, quia scilicet omnis actus tendit aliquo modo in beatitudinem et finem ultimum, juxta dicta in tract. 1. Sed hoc valde improprie dictum est, quia illa relatio in finem ultimum non est ab operante, sed ex natura ipsius actus, seu entitatis, et ideo non pertinet ad formalem bonitatem et honestatem operantis, sed solum ad naturalem entitatis illius bonitatem, quæ potest etiam denominari moralis, id est, libere facta per extrinsecam denominationem, ut sæpe dictum est : non tamen bonitas moralis honesta, de qua nunc agimus, quia quando actus est ita malus, nullam habet per se convenientiam cum recta ratione, seu natura rationali, neque intendere illo modo implicito, finem ultimum in tali particulari bono est per se decens aut conveniens homini : neque D. Thomas aut Scotus supra relati, numerarunt illam tanquam bonitatem moralem, sed ut bonitatem naturalem, quæ secundum rationem prima est, et quasi fundamentum honestatis moralis.

3. Secundo displicet illa sententia in quantum in omni actu interiori requirit illas quatuor bonitates ut sit bonus simpliciter. Primo, nam esto demus in aliquo reperiri, non sunt tamen omnes necessariæ, nam, teste D. Thoma 1, 2, quæst. 19, art. 1 et 2, sufficere potest bonitas ex objecto sine circumstantiis proprie dictis, et sine extrinseco, dummodo nulla sit aliunde adjuncta malitia : et actus indifferens ex objecto potest esse simpliciter bonus ex solo fine, quamvis ex objecto et circumstantiis nullam habeat bonitatem. Tertio displicet in eo quod ait, quando concurrunt hæ bonitates in actu re ipsa semper distingui et separari posse, et tamen componere unam bonitatem : tum quia ostendam inferius bonitatem primam naturalem, et honestatem sumptam ex objecto, in re non distingui, sed ratione, ut ratio generalissima et generica : sicut in habitibus se habent habitus ratio et ratio virtutis : et fere idem ostendam de bonitate ex objecto, et circumstantiis in actu interiori, quæ se habeant tantum sicut species et individuum: tum etiam, quia si aliquæ ex his bonitatibus re ipsa distinguuntur in actu interiori, tunc non componunt unam, sed sunt sicut duo accidentia specie diversa in eodem subjecto, quales esse possunt bonitates sumptæ ex pluribus finibus extrinsecis: aut se habebunt sicut substantia

et accidens, ut si una sit bonitas ex objecto, alia ex fine, quia ex objecto sumitur substantia actus, finis vero accidit illi, ut latius infra, disp. 6.

4. Alio ergo modo extreme contrario potest prædicta sententia exponi, nempe quia illa quatuor numerentur solum ut ratione distincta : bonitas autem in re sit una et simplex. Cujus rei fundamentum esse potest, quia talis est rei bonitas, qualis entitas : sed entitas actus interioris est in se simplex : unde D. Thomas, 1, 2, quæst. 19, art. 2, hanc videtur constituere differentiam inter actum internum et externum, quia externi bonitas, quia est inferioris rationis, consurgit ex multis : interioris autem bonitas, quæ est superioris ordinis sumitur ex una simplici habitudine ad objectum : quia si respicit circumstantias, vel finem, solum est in quantum componunt aliquo modo unum objectum. Et potest hoc confirmari, quia bonitas ex objecto et fine se habet sicut genus et differentia, teste D. Thoma 1, 2, quæst. 18, art. 7, et eodem modo comparatur bonitas ex objecto et ex aliis circumstantiis, ex eodem D. Thoma, citato loco, in 2 sententia.

5. Hæc vero sententia licet in aliqua re, vera esse possit, non tamen simpliciter et in omnibus, quia certum est aliquam bonitatem posse esse substantialem, et aliquam accidentalem in actu interiori, quæ in re ipsa sunt distinctæ et separabiles, ut patet aperte de bonitate ex objecto et ex fine, ut sentit etiam D. Thomas 1, 2, quæst. 19, art. 2, ad 2, et quæst. 18, art. 7, ubi loquendo de fine per accidens dicit ab illo sumi speciem accidentalem : quod vero ibi ait, a fine per se ordinato sumi genericam differentiam, non est contra id quod modo agimus, quia non dicimus ex illo fine multiplicari bonitates, sed ex fine extrinseco accidentali ut sic : quo modo autem illud sit intelligendum, dicemus, disp. 6.

6. Ut ergo quæstioni respondeam, suppono in actu interiori primo esse considerandam honestatem illam, seu rationem virtutis, a qua et ipse habet ut bonus et perfectus sit, et quod operantem bonum, seu studiosum denominet et constituat : quam bonitatem diximus supra consistere in ipso esse virtutis, sive consideretur ut in se est quoddam esse perfectum, sive ut est conveniens naturæ rationali : et sic hæc duo pro eodem computamus, quia, ut dixi, sola ratione distinguuntur : et hoc significamus nomine *formalis honestatis*, ut loquuntur omnes theologi : ex hac vero bonitate consequuntur in actu humano et libero quædam aliæ proprietates, seu dignitates morales : quæ possunt etiam dici bonitates quædam ; hujusmodi sunt conformitas ad legem, quæ si non sit per se intenta, non addit formalem bonitatem proprie sumptam, ut supra dixi, est tamen dignitas quædam, et quasi objectiva quædam bonitas quæ per se posset amari et intendi. Alia proprietas est ratio meriti, seu moralis valor operis, vel ad merendum, vel ad impetrandum, vel ad satisfaciendum : et inter hæc etiam annumeratur laudabilitas operis, de quibus proprietatibus tractat D. Thomas 1, 2, quæst. 21, et de eis aliquid dicemus, disputatione 5, nunc enim non censemus ratione illarum multiplicari bonitates actus interioris : imo neque augeri, quia propter has proprietates non redditur homo melior, aut sanctior, sed potius ipsæ consequuntur ex illa bonitate formali, qua homo fit sanctus et bonus in actu secundo. Superest ergo ut de ipso *esse* virtutis solum explicemus quotuplex esse possit in actibus voluntatis.

7. *Prima assertio.* — Dicendum primo, generatim loquendo, duplex tantum genus bonitatis potest in actibus voluntatis reperiri : unum est per intrinsecam perfectionem et entitatem ipsius actus : aliud est per extrinsecam denominationem ab alio actu ejusdem voluntatis. Probatur et imprimis quod unus actus esse possit bonus per denominationem ab alio, sufficiens argumentum sumitur ex actibus exterioribus, hi enim quatenus sunt actus boni vel mali denominantur solum quatenus a bona vel mala voluntate procedunt et imperantur, ut latius 1, 2, quæst. 20, sed eodem modo potest unus actus voluntatis ab alio imperari, sic enim charitas cæteris virtutibus imperat, et inter reliquas virtutes potest esse mutuum imperium : ergo actus etiam voluntatis si ab alio actu bono imperetur, poterit ab illo bonus denominari, ut recte Cajetanus notavit 1, 2, quæst. 18, art. 6, explicans D. Thomam ibi in corp., et ad 2, quod nomine *actus exterioris* hac ratione comprehendat etiam actum ipsius voluntatis, qui ab alia imperatur quatenus imperatus est : nomine autem *actuum interiorum* solum significet actum voluntatis elicitum ut sic. Confirmatur, nam actus interior indifferens ex objecto, potest in particulari esse simpliciter bonus ex relatione ad finem extrinsecum bonum, quæ relatio, ut infra ostendam, nihil est in illo, nisi denominatio ab actu imperante : ergo hæc sufficit ad dandam aliquam bonitatem actui voluntatis ; et ratio a priori

est, quia actus imperans est veluti moralis forma actus imperati, et ideo moraliter perficit illum, et bonum constituit si ipse bonus sit.

8. *Notatio una circa assertionem positam.— Notatio altera.* — Deinde addo ulterius, ac noto primo, non posse actum voluntatis esse bonum per extrinsecam denominationem sumptam ab alia forma, quam ab actu ejusdem voluntatis : itaque quamvis hæc denominatio possit esse extrinseca, comparatione actus ad actum, tamen respectu operantis debet esse a forma illi intrinseca, et ab eo elicita. Probatur primo, quia omnis hæc bonitas est actualis : ergo debet esse per actum secundum ab operante elicitum. Item debet esse voluntaria, quia bonum et malum morale formale non potest esse, nisi sit voluntarium, quia voluntate peccatur, aut bene vivitur : ergo oportet ut illa bonitas a qua denominatur quilibet actus bonus moraliter formaliter, sit in aliquo actu voluntatis. Et confirmatur primo, quia si voluntas faceret actum, et denominatio boni resultaret a forma extrinseca quæ ad ipsam voluntatem non pertineret, talis bonitas non esset a voluntate : ergo non operaretur bonum ut bonum est : ergo non efficeretur bona formaliter per talem actum. Confirmatur secundo, quia ut voluntas sit bona, necesse est ut tendat aliquo modo in honestum ut sic : unde Augustinus 1, de lib. Arb., cap. 12 : *Quid est* (inquit) *bona voluntas?* respondet, *est voluntas qua appetimus recte honesteque vivere;* ergo ut actus sit bonus, necesse est ut in honestum, ut honestum saltem, ab illa referatur : non potest autem ita referri nisi per alium actum ejusdem voluntatis, quia solius voluntatis est tendere in bonum sub ratione boni perfectissimi, quale est honestum. Nota quod hinc etiam obiter constat non posse hanc denominationem sumi ab ipsa potentia voluntatis, sicut supra dicebamus de *esse morali,* seu *libero,* quia habitudo ad hujusmodi potentiam de se est indifferens, et communis actui bono et malo, et quia potentia per se ipsam nude non potest tendere in honestum ut sic. Ex his ergo concluditur, et noto tertio, necessarium esse ut præter hunc bonitatis modum sit in voluntate aliquis actus, qui per se et intrinsece bonus sit sine denominatione ab alio. Probatur aperte, quia neque unus actus potest denominari ab alio bonus, nisi etiam ille alius bonus sit, ut patet de actu exteriori respectu interioris : neque in hoc potest procedi in infinitum : ergo necessarium est sistere in aliquo actu qui per se bonus sit. Confirmatur exemplo voluntarii, nam quia unus actus potest denominari voluntarius ab alio actu voluntario, ideo necesse est ut aliquis actus, nempe interior voluntatis sit per se seipsum intrinsece voluntarius, quia neque potest procedi in infinitum, neque illa denominatio potest a sola nuda potentia sumi : ita vero est in proposito.

9. *Concluditur ex dictis institutum primæ assertionis quoad partem affirmativam.*—Constat igitur ex his dari in actibus voluntatis duplicem illum modum bonitatis. Quod vero præter hos non possit alius excogitari, facile potest ex dictis concludi, quia nullus alius actus potest esse per se bonus, nisi actus voluntatis, quia nullus alius est per se voluntarius attingens honestum sub ratione honesti : neque etiam potest actus voluntatis proprie ab alio imperari, nisi ab ipsa voluntate, nam ipsa movet alias potentias ad usum actus : ipsa autem non movetur ab alia, sed se ipsam movet et applicat. Denique inter ipsos actus voluntatis non potest reperiri alia habitudo, quia omnis actus a voluntate elicitus, vel est tantum elicitus et imperatus : et quatenus elicitus potest habere bonitatem intrinsecam : quatenus imperatus vero, extrinsecam : non est ergo aliud bonitatis genus. Quæres, quatenus imperans poteritne habere aliquam specialem bonitatem. Respondetur, si sit proprie et directe imperans actum bonum, ea ratione poterit esse bonus, tamen illa erit bonitas intrinseca, quia actus imperans non respicit imperatum tanquam formam extrinsece denominantem, sed tanquam objectum a quo sumit intrinsecam bonitatem : sicut patet manifeste in actu interiori respectu exterioris, quem imperat non aliter, quam volendo illum.

10. *Secunda assertio.* —Ex hac prima conclusione sequitur secunda, scilicet hoc duplex bonitatis genus posse interdum eidem actui interiori convenire, non quod hoc sit necessarium ut actus sit absolute et simpliciter bonus, nam, ut supra dixi, si actus habeat bonitatem aliquam honestam, et nullam malitiam, dicetur absolute bonus : potest autem habere alterutram ex dictis bonitatibus absque ulla malitia, quia potest habere bonum objectum sine ullo fine accidentario ex extrinseco ab operante intento, et e contrario potest referri in finem bonum, etiam si ex objecto bonitatem non habeat : sensus ergo solum est posse hanc duplicem bonitatem simul inveniri in eodem numero actu. Quod facile suadetur, quia potest idem actus habere et objectum bonum, et præterea referri in finem extrinsecum diversam

bonitatem habentem : unde etiam potest idem actus ab una virtute elici. Unde intelligitur, quando hæ duæ bonitates conjunguntur in eodem actu, licet denominent illum undequaque bonum, non tamen componere proprie unam virtutem, sed solum conjungi aut sicut essentia et accidens, aut sicut duo accidentia in eodem subjecto. Hoc facile patet; tum quia illæ bonitates sunt omnino diversarum rationum, quia una est intrinseca, alia extrinseca : tum etiam quia non se habent ut genus et differentia : et distinguuntur realiter, et potest una manere sine alia, et e contrario, et unaquæque sola manens retinet suum proprium genus et speciem, ut facile potest exemplis colligi. Neque etiam alio modo physice componi unam bonitatem, neque essentialiter, neque accidentaliter, quia, ut dixi, realiter distinguuntur, et nullum genus unionis inter se habent, nisi ratione subjecti. Est autem notanda differentia inter has bonitates respectu ejusdem actus, quod illa quæ est intrinseca, est una tantum extrinsecæ vero multiplicari possunt, ut latius infra. Nunc breviter ratio est clara, quia entitas rei est unica, denominationes autem extrinsecæ possunt esse plures. Item quia intrinsecus ac per se terminus uniuscujusque actionis est unus tantum, remoti autem et extrinseci possunt esse plures, et ita in præsenti unus actus solum habet per se unum objectum; potest autem habere extrinsecos fines multiplices, et ita ab una tantum virtute elici potest, cum tamen possit a pluribus imperari.

11. *Assertio ultima qua satisfit directe sententiæ positæ in numero.* — Ultimo constat ex dictis quo sensu intelligenda et explicanda sit illa quadruplex bonitas, quæ tribuitur actui humano, si applicetur ad actum interiorem, non est enim intelligendum illa quatuor membra semper reipsa distingui, sed vel realiter, vel ratione, vel abstractione intellectus; nam, ut ex dictis sumi potest, et ex dicendis latius constabit, tria priora membra, nempe bonitas entitativa actus, et ex objecto, et ex circumstantiis, in re non distinguuntur, sed virtualiter tantum ut genus, et species, et individuum, bonitas autem ex fine addit accidentalem et extrinsecam bonitatem : et ita etiam obiter constat sufficientia illius numerationis, in qua etiam prima illa bonitas naturalis posita est tanquam primum fundamentum, et commune omnibus actibus voluntatis, et ideo de illa nihil dicendum superest. Tria autem alia membra addita sunt ad explicanda tria præcipua capita totius bonitatis, quæ sunt objectum, circumstantiæ et finis, de quibus a nobis sigillatim disputandum est ad hujus materiæ complementum.

DISPUTATIO IV.

DE BONITATE ACTUS INTERIORIS EX OBJECTO.

Materiam hanc tractat in communi D. Thomas 1, 2, quæst. 18, art. 2, et nonnihil etiam attingit, art. 5 et 6, in particulari vero de actu interiori, quæst. 19, art. 1 et 2, quos omnes magna ex parte nunc explicabo. Suppono autem nomine *bonitatis* me intelligere ipsam perfectionem actus, sive consideretur ut in se est quædam bonitas, sive ut est homini conveniens, quia hæc non variant, neque distinguunt rem, ut supra dictum est.

SECTIO I.

Utrum actus interior sumat suæ bonitatis speciem ex objecto.

1. Imprimis sumo ut certum non intelligi quæstionem generatim de omnibus actibus bonis voluntatis, quia ut paulo antea dixi, non oportet ut omnes sint boni ex objecto : procedit ergo solum de actibus habentibus bonum objectum et per se honestum : de quibus est secundo certum accipere aliquam bonitatem ex objecto; in quo conveniunt omnes theologi, quia præcipua habitudo actus immanentis est ad objectum : unde de malis dictum est, *Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt,* Oseæ 9, 10, quod eadem ratione dici potest de bonis. Difficultas ergo superest de specificatione bonitatis, an sumenda sit ex objecto, et sub qua ratione : et ratio dubii esse potest primo, quia actus morales sumunt speciem ex fine, teste D. Thoma 1, 2, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 5, sed objectum distinguitur a fine in his actibus : ergo non sumunt speciem ex objecto. Secundo, quia hi actus (*volo honeste vivere,* aut *justitiam servare*) sunt boni in aliqua specie bonitatis, et tamen non possunt illam ab objecto sumere, quia objectum est generalissimum, et commune omnibus virtutibus. Tertio, sæpe actu interior est bonus ex objecto, et tamen in objecto non est certa bonitatis species, sed est indifferens ad plures, ut dare decem Petro, est indifferens ad bonitatem materiæ libertatis, vel justitiæ, et Deus, verbi gratia, est indiffe-

rens ad amorem concupiscentiæ, vel amicitiæ : ergo ex objecto non potest sumi specifica determinatio bonitatis.

2. *Quorumdam placitum in hac quæstione.* — In hac re solet referri opinio Scoti, in 2, dist. 40, et quodlib. 18, asserentis non sumi ex objecto bonitatem moralem specificam, sed genericam, quæ per circumstantias ad certas species determinatur. Ita illi tribuunt Cajetanus et Medina 1, 2, quæst. 19. Sed eodem modo possunt tribuere hanc sententiam D. Thomæ, in 2 dist., 36 art., nam eodem modo prorsus loquitur. Non ergo intellexerunt hi auctores bonitatem sumptam ex objecto proprie esse genericam ex circumstantiis vero specificam, sed imitari quodammodo has rationes genericam et specificam, quia sicut genus indifferens est ad plures differentias, ita actus ex objecto bonus ad plures circumstantias, ut satis docuit D. Thomas, et idem Scotus, in 2, dist. 7, quæst. unica, et ibi Gabriel, notab. 1, et in dist. 36, art. 1, notab. 3, et eodem modo loquitur Henricus, quodl. 3, q. 10, et ita in hac re nulla fere est dissensio opinionum.

3. *Prima assertio.*— Dicendum primo interiorem actum voluntatis, si ex objecto sit actus virtutis, ab illo secundum propriam rationem formalem ejus habere suum esse specificum virtutis, et consequenter suam specificam bonitatem. Ita fere sentiunt citati auctores, et D. Thomas 1, 2, quæst. 19, art. 1 et 2, et quæst. 18, art. 5 et 6, dicit hoc sensu objectum et finem non distingui respectu actus interioris, quod etiam docet, quæst. 73, art. 3, ut ita constet non esse aliud specificari ex objecto, quam ex fine. Item Durandus, in 2, dist. 38, quæst. 1.

4. *Prima ratio pro eadem.* — Ratione probatur, quia bonitas actus voluntatis est ipsum *esse* virtutis ipsius, sed actus interior voluntatis, qui ex objecto est studiosus, ab eodem objecto constituitur in determinato *esse* virtutis : ergo habet ab objecto speciem suæ bonitatis. Minor probatur primo illa ratione generali sumpta ex 2, lib. de Anima, quod potentiæ constituuntur per actus, et actus per objecta, per quæ distinguuntur, nam eadem ratio est de actu virtutis ut sic : nam sicut alii actus animæ dicunt habitudinem transcendentalem ad objecta sua : ita et actus virtutis quatenus talis est.

5. *Secunda ratio.* — Secundo id potest inductione ostendi, nam actus justitiæ ideo est in tali speciei virtutis, quia habet pro objecto jus alterius servandum, et per hoc distinguitur ab actu temperantiæ. Item potest sumi argumentum a simili ex habitibus virtutum moralium, qui per objecta sua constituuntur et distinguuntur in tali esse virtutum. Atque idem argumentum fieri potest ex actibus et habitibus virtutum intellectualium, est enim par ratio.

6. *Tertia ratio.* — Tandem voluntas de se est indifferens ad hunc, vel illum actum, in hac vel illa specie efficiendum : non est autem unde determinetur quoad specificationem, nisi ab objecto : neque enim probabiliter excogitari potest ab objecto determinari ad genus actus, a circumstantiis autem ad speciem : nam interrogo de quibus circumstantiis sit sermo, nam si per circumstantias intelligimus conditiones illas quæ simpliciter necessariæ sunt ad honestatem talis objecti, illæ non sunt circumstantiæ, sed essentiales conditiones constituentes objectum, in quod talibus conditionibus affectum tendit voluntas, unico simplici actu, et ita sumit ab illo suam speciem bonitatis : si vero sit sermo de propriis circumstantiis accidentalibus, illæ non possunt dare primam speciem bonitatis, quia hoc ipso quo accidentia sunt, possunt separari, et illis ablatis manet integra bonitas quæ ex objecto sumebatur : ergo manebit bonitas specifica et non tantum generica, quia non potest in re ipsa manere aliquid sub genere, quin sit in aliqua specie : ergo præcisis circumstantiis sumebatur bonitas specifica ex objecto. Deinde, quia vel illæ circumstantiæ intelliguntur augere bonitatem intra eamdem speciem, vel addere novam : si sunt prioris generis, jam supponunt speciem bonitatis constitutam, alias quomodo augerent illam? sicut intelligi non potest intensio qualitatis, neque augmentum quantitatis, nisi supposita quantitate, vel qualitate in una specie : circumstantiæ autem posterioris generis vel nulla sunt respectu actus interioris boni quoad intrinsecam bonitatem ejus, ut postea videbimus, vel etiamsi admittantur necesse est ut supponant substantialem speciem, sicut accidentia supponunt substantiam, seu subjectum.

7. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo. Actus interior voluntatis accipit hanc bonitatem, et speciem suam ex objecto formali, et formaliter intento quatenus honestum est tali honestate. Hæc conclusio sumitur ex Aristotele 2 Ethic., cap. 4, dicente actum virtutis ut talis sit, debere esse *propter ipsam virtutem :* unde, l. 6, c. 12, dicit, velle id quod honestum

est, non ipsius causa, non est honeste velle : idem D. Thomas 1, 2, q. 100, art. 9, ubi dicit hunc modum operandi esse de ratione virtutis, et q. 19, art. 7, ad 3, constituit differentiam supra tactam inter actum bonum et malum, quod ut actus sit malus, satis est ut sit de objecto malo, licet non sit de illo, quia malum est : ut autem sit bonus, oportet ut sit de objecto bono, quia bonum est : et eadem q., art. 1, ad 3, in eodem sensu dicit bonum (scilicet objectivum) repræsentari voluntati per rationem, et in quantum cadit sub ordinem rationis pertinere ad genus moris, et causare bonitatem moralem. Eamdem sententiam docent expresse Ocham in 3, quæst. 12 et 13, art. 1, et quodlib. 4, quæst. 6, Gabriel, in 2, dist. 41, art. 1, et in 3, dist. 23, q. 1, art. 1, notab. 4, in fine, Almainus, tract. 1, Moral., cap. 1.

8. *Prima ratio pro eadem.—Secunda ratio.* —Probatur primo ex generali principio, quod actus non specificantur ex objecto materiali, sed ex formalibus, quia circa idem materiale objectum possunt diversissimi actus versari, et in præsenti hoc maxime verum est, quia objectum formale est quod primario et per se intenditur : virtus autem debet esse per se voluntaria et intenta ; quod autem hujusmodi objectum formale præcipue consistat respectu actus virtutis in honestate objecti, constat imprimis ex consensu omnium recte sentientium de voluntate recta, nam omnes censent illam esse bonam voluntatem, qua bonum ut sic intenditur : et hoc sensu dicunt sæpe Patres sine intentione bona nullum esse opus bonum, ut videbimus infra, disp. 6. Ratione etiam patet, quia objectum formale voluntatis est bonum quatenus tale est : ergo idem est objectum cujuscumque actus voluntatis : ergo ipsi actus voluntatis inter se debent constitui, et distingui per objecta bona, non quatenus bona in communi sunt, nam in hac ratione omnes conveniunt : ergo quatenus talia, vel talia bona sunt : ergo actus virtutis ex objecto distinguuntur ab omni alio, qui non est bonus ex objecto per talem objecti bonitatem nempe honestatem. Patet consequentia, quia nulla alia bonitas objecti sufficit dare actui talem speciem bonitatis, nam bonitas utilis, ut sic, non de se specificat nisi pro ratione termini, ad quem est utile, ut supra dictum est : bonitas etiam delectabilis de se est indifferens, seu talis est, qualis est operatio, cui adjungitur, ut infra dicetur, et tractat Cajetanus 1, 2, q. 34, a. 1 et 2, cum D. Thoma, ibi, et Ferrariensi 3, cont. Gent., c. 38. Bonitas etiam quæ esse potest in convenientia ad naturam, si abstrahitur a natura rationali ut sic, non potest esse regula honestatis actus, tum quia illud bonitatis genus commune est homini, cum aliis animalibus, tum etiam, quia illa convenientia inveniri potest in objecto de se turpi : si autem consideretur convenientia ad naturam rationalem ut sic, habemus quod intendimus, nam illa est honestas objectiva, ut supra dictum est : ergo oportet ut actus tendat in hujusmodi honestatem, ut ex objecto possit esse honestus : et hoc etiam confirmant rationes dubitandi initio positæ.

9. Hinc colligitur ex objecto non solum sumi specificam rationem virtutis, sed etiam communem et genericam, servata proportione in eodem objecto, nam sicut actus, vel habitus virtutis conveniunt in communi ratione virtutis, vel proxima, vel remota, ut, verbi gratia, justitia distributiva et commutativa proxime conveniunt in ratione justitiæ, remote vero in ratione virtutis moralis, in qua etiam cum aliis virtutibus moralibus conveniunt : ita in objectis considerari possunt similes convenientiæ et differentiæ in ratione honestatis ut sic, vel talis, aut talis honestatis : sicut ergo specifica bonitas virtutis sumitur ex tali honestate, ut talis est, ita ratio virtutis in communi sumitur ex objecto honesto ut sic : et similis proportio reperitur in aliis subalternis rationibus, seu differentiis. Et ratio generalis est, quia totus actus virtutis secundum totam bonitatem suam dicit habitudinem ad objectum : ergo sub quovis conceptu generico, vel specifico ille actus concipiatur, habet proportionalem habitudinem ad objectum, et per illud constituitur et distinguitur sub eadem proportionali differentia et ratione.

10. Dices : ergo etiam communis illa ratio bonitatis, quæ est in actu voluntatis ut actus est, quæ in actibus etiam malis inveniri potest, sumenda erit ex objecto, nam est eadem proportionalis ratio, cum actus ut actus sub quacumque ratione consideretur, includat habitudinem ad objectum : consequens autem videtur esse contra D. Thomam dicentem hujusmodi bonitatem sumi ex convenientia actionis ad suum principium, quod etiam dixit Scotus, supra. Respondetur in rigore ita esse ut ratio facta convincit : et præterea, quia actus voluntatis ut sic distinguuntur ab actibus intellectus ex objectis, quia tendunt sub ratione boni, quæ est adæquata ratio illius potentiæ, sub qua necesse est tendant omnes actus ejus. De-

inde quia omnes actus voluntatis univoce conveniunt sub ratione illa communi, quæ transcendentaliter respectiva est, et habitudinem dicit ad objectum. Neque D. Thomas contrarium sentit, sed quia hæc ratio objecti, in qua conveniunt omnes isti actus, est communis et adæquata ipsi potentiæ, ideo perinde est dicere hanc rationem sumi ex conformitate cum potentia, vel objecto illius, proprie enim alii actus sub specialioribus rationibus dicuntur determinari ab objectis, quia potentia secundum se non est magis determinata ad hunc, vel illum actum, et ideo determinata videtur ab objecto sub aliqua speciali ratione : at vero loquendo de actu sub communissima ratione, potentia ex se est determinata ad illum quoad specificationem, sicut et ad commune objectum. Accedit etiam quod rationalis actus sub ratione liberi proprie sumitur ex habitudine ad potentiam, ut supra tractatum est.

11. Sed objicies contra posteriorem conclusionem, nam ex illa sequitur, ut actus voluntatis sit bonus, necessarium esse actu considerare de honestate objecti, et de convenientia quam habet cum natura rationali ut sic, quia objectum non potest specificare actum voluntatis, nisi per intellectum propositum sit : consequens autem videtur difficile creditu; tum quia si hoc verum est, difficile est bene operari, pauci enim sunt, qui cum tanta animi reflexione et attentione operentur : cur enim ut voluntas dandi eleemosynam bona sit, non satis erit considerare hunc esse pauperem et indigere? sicut etiam ut sit bonus amor Dei, satis est considerare Deum ipsum. Respondetur. Imprimis non diximus universaliter, ut actus voluntatis sit bonus, necessarium esse appeti objectum honestum sub ratione honesti, sed ut sit bonus ex objecto. Alio enim modo infra tractando poterit fortasse esse bonus sine hujusmodi objecto, ut postea tractabimus.

12. Unde secundo dicitur, ad prædictam bonitatem ex objecto necessariam esse aliquo modo actualem considerationem intellectus de bonitate, seu honestate ipsius objecti, nam si hoc aliqui requirunt ad malitiam actus, quid mirum si ad bonitatem requiratur, cum bonitas perfectam causam requirat? Item divus Thomas, dicta quæstione 18, articulo 1, ad 3, ad bonam voluntatem ex objecto requirit aperte duo : primum ut objectum ipsius bonum sit, deinde ut constituatur sub ordine rationis, quod nihil aliud esse videtur, quam per rationem rectam proponi ut tale bonum est. Deinde actus voluntatis ut sic, esse non potest sine consideratione boni ut sic : ergo neque actus determinatus et specificus voluntatis esse poterit sine consideratione boni sub aliqua ratione determinata, quia ex objecto determinandus est actus : ergo eadem ratione et proportione actus determinatus ad perfectam rationem virtutis, seu bonitatis requiret ex parte objecti considerationem, seu applicationem perfectæ bonitatis, quæ est bonitas honesta objectiva. Tandem non potest sufficere cognitio illius objecti materialis circa quod voluntas versari debet, quia ut supra in principio argumentabamur in illo materiali objecto interdum sunt plures rationes boni, unde si solum materiale proponatur, non magis specificabit secundum suam, quam secundum aliam : imo interdum illud materiale indifferens est ut sub honesta vel turpi ratione amari possit : ergo sola consideratio materialis objecti nec sufficit ad dandam actui speciem honestatis, neque honestatem simpliciter : ergo oportet ut sub certa et determinata ratione honesti cognoscatur et proponatur : non est autem necessarium ut hæc consideratio sit omnino distincta, et sub formali ratione conceptu convenientiæ ad naturam rationalem, aut alio simili, nam hæc magis pertinent ad speculativam et exquisitam rerum cognitionem, quam ad simplices conceptus rerum et practica judicia : satis ergo erit ut intellectus judicet hoc objectum esse per se amabile homini, esse decens, aut consentaneum rationi, aut debere ab homine fieri hic et nunc in tali materia, et hoc non est adeo difficile, sed a multis facile fit.

13. *Ad primum et tertium argumentum in num. 1.* — Rationes dubitandi in principio positæ prima et tertia solutæ sunt ex dictis, quia objectum, de quo agimus, coincidit cum fine intrinseco, et hoc sensu non est diversum quid dicere, actum sumere bonitatem specificam ex objecto et ex fine, ut etiam D. Thomas supra citatus docuit : dictum etiam est non esse sermonem de objecto materiali, sed de formali, ideo nihil obstat quod in eodem materiali conjungantur multæ rationes formales bonitatis, quominus ab eis possint voluntatis actus specificas bonitates sumere.

14. *Ad secundum argumentum. Consule auctorem in tractatu de Pœnitentia, disputatione secunda, sect. 4.* — Secundum autem argumentum postulat quæstionem, quæ posset late tractari, sed quia eam alibi disputavi, breviter attingam, scilicet ad quam virtutem spectent actus illi qui versantur circa objecta commu-

nia sub communi ratione, ut circa honestum, quia honestum. In qua breviter dicendum est hujusmodi actum et esse honestum, et esse in determinata specie honestatis. Primum patet ex se, quia est valde consentaneus rationi, et habet objectum honestum, optimeque disponit animum. Secundum etiam patet, quia ille actus est qualitas realis existens in rerum natura separata ab omnibus aliis : ergo necesse ut sit in determinata specie. Deinde addendum est hujusmodi actum sumere hanc bonitatem specificam ex objecto suo, quia in eo habent locum omnes rationes supra factæ de cæteris actionibus. Unde licet illa ratio honestatis, ut sic secundum suum esse reale sit communis, tamen in ratione objecti sumitur, ut particulare, et determinatum objectum, quæ præcise et propter se proponitur diligenda; et ideo sufficiens est, ut sic, ad dandam actu specialem bonitatem, qui modus specificationis frequens est in intellectu et voluntate, quia sunt potentiæ, quæ possunt attingere rationes universales per se præcise, ac universaliter; sic enim Metaphysica, verbi gratia, est in determinata specie scientiæ, quamvis versetur circa ens, ut ens, et sic de aliis. Quocirca quamvis communis ratio honesti, ut inclusa, ac determinata per specificas rationes det solum genericam rationem virtutis, tamen præcise, et formaliter intenta dat determinatam aliquam speciem virtutis.

15. Sed statim interrogabis, quænam illa virtus sit. In quo primum inquiri potest, utrum hujusmodi actibus correspondeat aliquis habitus virtutis : nam D. Thomas interdum significat ad honestum, ut honestum, non esse necessarium habitum, quia voluntas de se est satis propensa, ut patet, quæst. 9, de Virtutibus, art. 5, et quæst. 16, art. 1, ad 7 et 11, et in 3, dist. 27, quæst. 2, art. 3, ad 5. Sed mihi non est dubium, quin his actibus correspondere possit aliquis habitus, quod in infusis est manifestum, quia talis habitus potest esse supernaturalis. In acquisitis vero etiam existimo probabilius per hos actus acquiri habitum, quia non minus in hoc experientia ostendit, quam in cæteris. Et ratio est, quia etiam isti actus sunt difficiles, si efficaces sunt, et ex parte voluntatis est sufficiens capacitas, et multiplex propensio, et inclinatio, ratione cujus indiget habitibus : licet enim sit propensa ad honestum, habet etiam inclinationem ad delectabile, et ad id, quod est commodum corpori, quia est appetitus totius suppositi. Et ideo veram existimo regulam quam constituit D. Thomas 2, 2, quæst. 17, art. 1, unicuique actui virtutis respondere bonum habitum.

16. Sed dices : quisnam est hic habitus? Quidam dicunt esse justitiam legalem : sed non recte, nam justitia legalis dupliciter sumitur. Uno modo generaliter pro omnibus virtutibus, et hoc sensu constat hunc actum de quo agimus non esse a justitia legali adæquate, sed a quadam parte ejus, quia non est ab omnibus virtutibus, sed ab uno habitu sibi proportionato. Alio modo justitia legalis sumitur pro speciali virtute habente pro speciali objecto, et motivo reddere justum Reipublicæ, seu communitati, ut latius, 1, 2, quæst. 58, art. 5 et 6, ubi D. Thomas, et q. 79, art. 1. At vero actus de quibus agimus non respiciunt illud speciale motivum, sed absolute honestum, ut sic, quod abstrahit ab illo objecto justitiæ legalis, et aliarum virtutum.

17. Dico ergo hunc habitum esse specialem ab aliis distinctum, licet speciale nomen non sit ei impositum. Tamen sicut in intellectu practico sunt propria et specialia dictamina circa hæc universalia principia, *Bonum est faciendum, malum vitandum,* cui respondet habitus principiorum practicorum, qui dicitur *synderesis* : ita in voluntate est habitus proportionalis circa hæc universalia objecta. De quo habitu ulterius inquiri potest, an sit unus, vel multiplex, juxta varias rationes communes objecti honesti magis, vel minus universales, quas intellectus potest abstrahere, et voluntati proponere. Sed hoc parum refert ad præsens institutum, et facile definiri potest ex principiis generalibus de distinctione habituum per actus, et objecta.

SECTIO II.

Utrum hæc bonitas, quæ sumitur ex objecto, sit prima et essentialis, ac entitativa differentia, seu species interioris actus voluntatis.

1. *Prima ratio dubitandi.* — *Secunda ratio.* — *Tertia ratio.* — Ratio dubii est, quia esse morale distinguitur ab esse naturali, et supponit illud tanquam fundamentum in quo nititur : ergo eodem modo se habet bonitas moralis interioris actus voluntatis respectu bonitatis naturalis, ut supra cum D. Thoma et Scoto dicebamus. Nam ex quatuor bonitatibus, quas ipsi ponunt, prima est naturalis et fundamentalis : sed bonitas hæc quæ sumitur ex objecto est bonitas moralis : ergo non est pri-

ma, et essentialis bonitas, seu entitas talis actus. Secundo est commune argumentum, quia idem actus interior voluntatis ex objecto bonus, potest fieri malus ex eodem objecto per solam mutationem moralem absque mutatione physica ; ergo signum est hanc bonitatem non esse ipsam physicam entitatem actus. Antecedens patet, in voluntate comedendi carnes, quando non est prohibitum, nam tunc est voluntas bona, et si accedat prohibitio, fit mala, circa idem omnino objectum tantum moraliter mutatum : ergo et voluntas est etiam physice eadem : nam sumit unitatem suam ex objecto. Tertio est difficile argumentum, quia voluntas potest uno et eodem actu tendere in idem objectum, in quo sunt plures rationes honestatis objectivæ, et propter omnes illas, ergo sumet ab omnibus illis species bonitatis ; et tamen non potest sumere species physicas, et entitativas, quia non potest idem actus simul esse in pluribus speciebus : hujusmodi ergo signum est has species supponere unam entitatem actus circa tale objectum materiale, et esse quasdam rationes formales advenientes illi.

2. *Prima sententia vulgaris.* — In hac re videtur esse satis vulgaris, et communis sententiæ has species bonitatis morales etiam ex objecto non constituere primo, et essentialiter, et entitative actus interioris voluntatis, sed unumquemque actum habere suam entitatem physicam ab objecto materiali circa quod versatur, eique superaddi speciem bonitatis moralis ex motivo formali desumptam; quam opinionem indicat Cajetanus 1, 2, quæst. 19. Ubi sentit differentiam bonitatis sumptam ex objecto non dividere per se, et essentialiter actum voluntatis : et idem indicat, in quæst. 18, art. 5, et aliis locis disput. præcedenti citatis, sect. 3, opinione 4, et idem videtur sentire Bonaventura, in 2, d. 41, art. 1, quæst. 2, et favet D. Thomas, 1 p., q. 48, art. 1, ad. 2, dicens bonum et malum non esse differentias essentiales entis, nisi in genere moris.

3. Superest vero in hac opinione explicandum quid sit illud esse virtutis, seu illa bonitas, quæ additur huic actui, ut tendit in objectum formale ultra entitatem; quam habet ex objecto materiali. Duobus enim, aut tribus modis potest hoc explicari. Primo, ut illud nihil sit in actu reale et physicum, sed solum aliquid morale per aliquam denominationem extrinsecam. Hoc vero improbabile est, ut convinci potest ex dictis, disputatione præcedenti, sect. 3. Quia hæc denominatio si qua esset, non posset sumi, nisi ab aliquo alio voluntatis actu, sed nullus est prior a quo sumi possit, quia actus ex objecto bonus potest esse omnino primus, et tantum elicitus, et non imperatus, neque in alium finem relatus. Item quia si esset alius prior, de illo interrogabitur, quid sit bonitas in illo, et redibit eadem quæstio. Tandem ex re ipsa id aperte convincitur, nam voluntatem ferri in aliquod objectum materiale sub tali motivo formali et intrinseco, non est denominatio extrinseca in voluntate, sed est vitalis, et physica tendentia ipsius voluntatis in talem honestatem : unde includit veram appetitionem talis, et totius objecti, non solum quatenus est tale materiale, ut comedere, vel aliquid simile, sed quatenus honestum est; ergo oportet, ut hæc tendentia voluntatis, quatenus terminatur ad illud motivum, sit aliquid reale vere effectum ab ipsa voluntate. Unde auctores citati non negant hoc *esse virtutis*, seu hanc *bonitatem* esse aliquid realem in ipsis actibus, sicut qui in intellectu similiter distinguunt materiale, et formale in actu fidei, verbi gratia, non negant, quin assentiri quia Deus dicit, in reipsa addat aliquid ultra id, quod est assentiri rei materiali, verbi gratia, huic propositioni, *Anima est immortalis :* sed dicunt entitatem materialem illius actus sumi ex objecto materiali, et addito illo motivo, addi entitati rei aliud reale. Et idem etiam convincit exemplum de habitibus virtutum, de quibus non potest negari quin esse virtutis sit aliquid reale physice, et intrinsece existens in ipsis, est enim eadem ratio, et proportio de actibus elicitis a virtutibus, seu generantibus virtutes ipsas, quia non eis communicant hoc esse virtutis, nisi per illud, quod in se habent, et per realem habitudinem ad eadem objecta formalia : quid vero hoc ipsum sit, variis modis juxta hanc sententiam explicari potest.

4. *Alter sensus ejusdem sententiæ.* — *Similem modum vide in tractatu de Fide, disp.* 3, *sect.* 8. — Alter ergo modus explicandi hanc opinionem est quod in actu interiori voluntatis intelligantur duæ entitates partiales per modum partium integrantium, quarum altera attingat materiale objectum, altera formale, seu rationem volendi, quæ ita inter se comparantur, ut illa prior, qua attingitur materiale objectum, sit veluti fundamentum alterius, atque adeo invariabilis in tali actu ; altera vero sit quasi superaddita, et variari possit, et ideo dicatur accidentalis in esse naturæ, quamvis sit essentialis in esse moris, quæ duæ entitates

non possunt comparari, ut gradus intensionis, sed per modum extensionis ad varia objecta materialia, seu formalia, tum quia gradus intensionis præcise considerati tendunt ad idem objectum sub eadem ratione : tum etiam, quia sunt ejusdem rationis formalis specificæ. Unde intensio supponat speciem constitutam, et non variat illam, at vero in præsenti hæ duæ partes actus interioris tendunt quasi in diversas partes objecti, materialem scilicet et formalem, et sunt diversarum rationum et ordinum : nam altera dicitur præcise pertinere ad esse naturæ, altera ad esse moris : et una de se est indifferens, et communis actibus bonis, et malis non solum secundum rationem communem, sed etiam secundum individuam entitatem, alia vero proprie constituit actum virtutis, ut talis est : est ergo hæc compositio quasi ex partibus integrantibus intensive.

5. *Tertius sensus.* — Alii vero dicunt esse prædictam compositionem tanquam ex partibus essentialibus non metaphysicis, quæ sola ratione distinguuntur, et a parte rei separari non possunt : sed physicis ad modum materiæ et formæ, quæ in re ipsa distinguuntur et separantur : nam sicut in objecto datur materiale et formale, quæ in ordine ad operantis intentionem, et voluntatem separari possunt; ita in actu datur pars materialis distincta a formali. Unde sicut materia nunc est sub una forma, postea sub alia, quamvis ab omnibus simul nunquam separetur, neque etiam pars formalis inveniri possit, nisi in tali, quia est veluti forma inhærens.

6. *Quartus sensus.* — Alii denique dicunt hæc duo habere se sicut totam substantiam actus, et modum, seu accidens ejus, nam substantia actus (inquiunt) sumitur ex objecto materiali, quod vero sit sub hoc, vel illo formali, est quidam modus accidentalis. Hæc vero sententia quocumque ex his modis explicata, mihi semper visa est falsa, et difficillima intellectu, et quoniam res hæc potest esse fundamentum plurium veritatum in materia de gratia ; et de actibus infusis tam intellectus, quam voluntatis, ad eam explicandam.

7. *Prima assertio.* — Dicendum primo. In actibus voluntatis (et idem est in intellectu servata proportione) non possunt ex natura rei distingui id quo actus attingit materiale objectum, et quo respicit formale, quod est primum motivum, seu prima ratio attingendi tale materiale. Possunt quidem ratione ratiocinante, vel ratiocinata distingui per modum generis et differentiæ, aut per duos conceptus inadæquatos, vel alio simili modo, tamen re ipsa est impossibile. Quod primo declaro exemplo, nam si credo Christum esse Deum, quia Deus dicit, necesse est, ut in eo actu eadem sit entitas indivisibilis, qua attingo illam veritatem, Christus est Deus, et qua præbeo fidem Deo dicenti illam veritatem, quia in ordine ad talem assensum illa dico ita se habent ut unum sine alio non possit movere ad illum assensum, neque ad aliquid ejus, quod etiam proportionale est in habitu a quo talis actus dicitur, atque idem est in actibus voluntatis.

8. Quod secundo principaliter ostendo discurrendo per singulos modos supra positos, nam primus, in numero quarto, qui erat de partibus integrantibus, et generaliter est a me impugnatus, tractando de visione beata. Et præterea non potest ad præsentem materiam accommodari, quia si ibi sunt duæ entitates partiales integrantes unam, ergo necesse est, ut quælibet earum attingat ad objectum materiale et formale : ergo impertinens est earum multiplicatio. Assumptum declaratur, quia quælibet earum per se sumpta est distinctæ speciei ab aliis entitatibus aliorum actuum, et non differunt per objectum materiale tantum, quia circa illud materiale possunt esse actus diversarum rationum : ergo necesse est, ut per formale aliquod distinguantur, et e contrario ipsum motivum, seu ratio amandi qua tale est, non attingitur nisi tendendo in aliquod objectum materiale ratione illius : ergo necesse est utramque per se attingere eamdem rationem formalem objecti : nam ab illa sumitur omnis species actus interioris. Si secundum : ergo unaquæque illarum partium habebit suum objectum formale distinctum : ergo in toto illo actu non erit una ratio volendi objectum, quod est contra suppositionem : hic enim agimus comparando præcise materiale objectum ad primum formale, et præterea potius illi dicendi essent duo actus, quam duæ partes ejusdem actus, ut latius ex sequente sectione constabit.

9. *Evertitur secundus sensus in n. 5 positus.* — Secundus autem modus de compositione essentiali ex parte materiali et formali imprimis est inauditus in qualitatibus, et in omnibus formis, et consequenter ponendus esset in omnibus habitibus intellectus et voluntatis, et in actibus virtutis infusæ. Et ulterius consequenter esset dicendum eumdem actum, vel habitum fidei quoad materialem partem manere in hæretico, non vero quoad formalem, et illam priorem esse acquisitam et naturalem;

posteriorem vero infusam et supernaturalem. Et nihilominus componere unam speciem actus, vel habitus infusi, quod multi concedunt: imo inde putant oriri facilitatem illam credendi, quæ manet in hæretico, aut bene operandi, quæ manet in peccatore : quia scilicet in illo manet habitus fidei, et in hoc habitus virtutum infusarum quoad materiale : sed hæc omnia mihi videntur per se satis absurda, alioquin idem esset dicendum de charitate; et lumine gloriæ, ac visione beata.

10. *Evertitur ulterius.* — Ratione præterea ostendo falsitatem prædicti modi, quia illa pars, quæ dicitur materialis in tali actu, cum sit realis et physica, necesse est, ut ex se habeat propriam et determinatam speciem, in qua non constituatur per alteram partem formalem, sed per habitudinem intrinsecam, quam ipsa dicit ad objectum, sicut in substantiis physicis materia necessario ex se habet propriam suam speciem materiæ ultimam in ea ratione : hæc autem species non potest sumi ex solo objecto materiali, nam circa hoc objectum materiale versantur intellectus, et voluntas : et utraque ex his potentiis potest pluribus actibus, et sub diversis rationibus versari circa illud materiale objectum : ergo necesse est, ut illud quod dicitur materiale, in actu intellectus et in actu voluntatis inter se distinguantur : quia in actu intellectus et voluntatis nihil est physicum et reale ejusdem speciei : ergo in illismet partibus materialibus necesse est, ut præter habitudinem ad materiale objectum una tendat per modum voluntatis, altera per modum intellectus : una per modum inclinationis, altera per modum repræsentationis : ergo una attinget objectum sub ratione boni aliquo modo præcise, et ex vi sua, et suæ indivisibilis habitudinis ad objectum : ergo necesse est, ut attingat materiale illius sub aliquo formali.

11. *Evasio.* — Responderi potest has duas partes materialis in eo casu non distingui ex objectis, sed se ipsis : unde fit, ut altera ex se sit apta ad componendum actum intellectus, altera ad componendum actum voluntatis; sed hoc nec vere, nec consequenter dici potest. Primum patet, quia illæ duæ partes vere participant rationem actus intellectus et voluntatis, et fiunt a suis potentiis cum habitudine ad objectum : ergo essentialiter includunt hanc habitudinem : est ergo eadem ratio de his, et de omnibus actibus intellectus et voluntatis. Secundum patet, nam tota hæc opinio fundatur in distinctione, vel unitate actuum ex objectis, et ideo circa unum objectum materiale dicit actum esse materialiter eumdem, et circa varia objecta formalia esse actus formaliter diversos : ergo oportet ita generaliter sentire de omnibus actibus, et de omnibus partibus eorum, vel de nullis, alias facile etiam dici posset, sine fundamento affirmari talem compositionem in actibus, sed circa idem objectum multiplicari actus, et seipsis distingui.

12. *Urgetur ratio facta, num.* 20. — Præterea urget rationem factam contra prædictam sententiam : nam si consequenter loquatur, necesse est dicat, quod sicut pars illa materialis actus potest separari ab hac, vel illa parte formali, et sub alia constitui, ita potest simpliciter separari ab omnibus, et sola manere circa objectum materiale. Probatur, nam illa opinio fingit hanc compositionem propterea quod manente actu circa idem materiale objectum, videtur tolli pars formalis, ut in illo vulgari casu de hoc assensu fidei, *Messias est venturus*, quia erat verus paulo ante Christi ortum, et post ea cœpit esse falsus ; tunc enim videtur manere idem assensus illius propositionis quoad materiale, et amittere rationem formalem fidei infusæ, quia illi non potest subesse falsum. Et idem est in voluntate quando actus amittit honestatem manente eadem inclinatione ad idem objectum materiale. At vero si hæc ratio, et exempla aliquid probant, concludunt manere illud materiale sine novo formali, quia neque in uno assensu adhibetur nova ratio credendi, neque in actu voluntatis nova ratio amandi; sed simpliciter tendunt illæ potentiæ in illa objecta sicut antea; ergo necesse est in ipsamet parte materiali intrinsece, et essentialiter includi habitudinem ad aliquod formale objectum, quod sit prima ratio attingendi illud materiale; quia neque mente concipi potest quod maneat assensus propositionis, nisi sub aliqua ratione veritatis, aut quod maneat inclinatio voluntatis actualis nisi sub aliqua ratione bonitatis : ergo habitudo ad materiale non separatur a prima ratione formali, quod est intentum : nam si aliqua postea superadditur, erit secunda, et accidentalis, de qua supra.

13. Sed responderi potest, in illo materiali objecto includi aliquam rationem formalem, tamen illam non esse specialem, sed communem rationem boni, quia non accidentaliter, sed per se contrahitur per speciales rationes boni honesti, vel alterius. Sed hoc non recte dictum est, quia quando ratio boni ut sic, est primum motivum attingendi objectum materiale in ratione objecti, est ratio specifica et

ultima, sicut supra dicebamus, sect. 1, n. 14, de actu *honeste vivendi*, ut sic : et ita tunc non constituitur pars materialis alicujus actus, sed integra quædam voluntas et appetitio : et ita jam tunc verificatur conclusio nostra : quando vero specialis bonitas honesta, vel alia similis est prima ratio volendi, tunc non movet bonitas in communi, ut sic, sed solum ut inclusa in tali bonitate : et ideo non dat speciem ultimam, nec formalem, nec materialem, sed ac summum gradum quemdam genericum : alias quod differentiæ subalternæ bonitatis objectivæ possent præscindi et abstrahi in bonitate specifica, tot partes physicæ et essentiales essent distinguendæ in actu voluntatis, quod est ridiculum ; et præterea superfluum, quia ab illa parte formali ipsius actus, quæ attingit talem specificam rationem boni, inseparabile prorsus est, quod attingat communem rationem boni ibi inclusam. Sicut etiam in exemplo alio de assensu fidei, si attingit objectum propter auctoritatem Dei dicentis, necesse est ut attingat etiam propter rationem communem, scilicet testificantes ut sic, a qua ratione communi non potest sumi materialis aliqua entitas ; sed tantum generica ratio.

11. *Satisfit exemplis in num.* 9 *et* 12. — Atque hinc obiter intelligitur in illo secundo modo explicandi, in n. 9, falso dici in hæretico manere fidem infusam quoad materiale : quia illa fides, quæ in eo manet, inclinat ipsum non ad materialem assensum tantum, quod est impossibile, sed ad formalem assensum fidei humanæ, ad quem non posset dare facilitatem solus habitus infusus manens quoad materiale : illa ergo facultas aliunde provenit, scilicet ex eo quod plures actus facimus fidei humanæ, quam divinæ : et ideo manet habitus acquisitus fidei humanæ : et per ipsam hæresim acquiritur aliquis habitus erroris. Denique species antea acquisitæ, et communis usus operandi circa illas materias, juvat ad illam facilitandam. Et idem proportionaliter est de peccatore quoad virtutes infusas : nam illa facultas, quam experitur, potissimum oritur ex appetitu sensitivo, in quo non sunt virtutes infusæ principaliter, et moderatio passionum ex habitibus acquisitis oritur. Sequitur etiam hinc in illo casu de assensu Christi venturi, in n. 12, non manere materiale sine formali : sed si ille assensus erat antea fidei infusæ, etiam postea manet : necesse est tamen, ut semper sit verus, quia ut antea esset fidei infusæ, oportebat fieri in illud objectum materiale, ut abstraheret aliquo modo a circumstantia præsentis temporis, et non limitaret ad tempus futurum includendo negationem præsentis, sed solum indicaretur Christum aliquando esse venturum : et hoc sensu vera est propositio etiam post Christum natum. Si autem ille assensus daretur in priori sensu, non poterat esse fidei infusæ, neque certus, quia constabat ex testimonio divino, uno, vel altero die ante Christi ortum, eum nondum venisse, et ideo erat solum quædam fides humana, quæ potest de vera in falsam transferri. Nullum ergo exemplum est, quod cogat ad distinguendum hoc materiale a formali in ipso actu.

15. Et confirmari posset hic totus discursus retorquendo tertiam rationem dubitandi in principio argumenti propositam : nam sequitur ex dicta opinione eamdem partem materialem actus posse informari simul pluribus formis specie distinctis in suo ordine, nam ideo ponunt hanc distinctionem, ut possit idem actus fieri ex pluribus motivis proximis simul. Consequens autem est plane monstrosum, et repugnat essentiali compositioni, qualis hæc esse dicitur : atque hic possent multiplicari argumenta, quæ fiunt de materia informata pluribus formis specificis, et ultimis. Præterea possent fere similia argumenta fieri de altera parte actus, quæ dicitur esse formalis, quia si illa est entitas physica, et partialis actus voluntatis, necesse est ut per ipsam attingat non solum formale, sed etiam materiale objectum : ergo in illa reperitur quidquid est necessarium ad integrum actum, et alia est superflua. Consequentia nota est : antecedens probatur primo exemplis, nam si in assensu fidei infusæ est aliqua pars, quæ nititur Deo dicenti, necesse est, ut det illi credulitatem : ergo in aliqua re : ergo oportet, ut illa pars attingat aliquid tanquam dictum, et revelatum a Deo. Idem est de actu voluntatis, est enim inclinatio quædam in objectum suum, et ideo non potest intelligi, ut aliqua res in voluntate existens tendat in aliquod formale, quin ratione illius tendat in aliquod materiale, sive hæc re ipsa, sive ratione distinguantur in objecto. Patet consequentia, quia nihil aliud est esse objectum formale in hujusmodi actibus, quam esse motivum, seu rationem tendendi in aliquid : tum etiam, quia non potest intelligi motus, quin ad aliquem terminum tendat.

16. Dices partem illam formalem actus terminari ad honestatem objecti, verbi gratia, temperantiæ, et terminari simul ad ipsam honestatem non tantum ut rationem volendi actionem externam, sed etiam, ut rem amatam,

atque hoc modo dari aliquod materiale respectu illius. Hoc tamen totum comparari ad actionem externam, ut motivum formale. Sed hoc non est ad rem, et impugnari potest fere eisdem argumentis, quæ facta sunt de altera parte materiali. Nam quando honestas temperantiæ, vel alia similis præcise, et absolute amatur propter se ipsam, quod fieri potest, quia ipsa est bona et amabilis, tunc non constituit partem alicujus actus, sed quemdam specialem actum integrum, et perfectum in sua specie, et distinctam realiter ab omni actu, quo amatur hæc, vel illa actio temperata. At vero quando actus interior versatur circa hanc determinatam naturam, vel actionem, non habet actum, quo tendat abstracte, et in communi in honestatem, sed solum in hanc honestatem hujus actus, seu in ipsum actum propter suam honestatem per modum unius objecti adæquati : non est ergo alia habitudo illius actus ad hanc honestatem, et ad illam in hoc objecto, seu in hac materia ; ergo superflua est omnis alia pars materialis, quæ fingitur in actu.

17. *Expenditur quartus sensus positus n.* 6. — Atque hinc a fortiori probatum relinquitur contra tertium explicandi modum positum in n. 6, hanc habitudinem ad objectum formale non esse modum accidentalem superadditum actui, nam ostensum est ita intrinsece, et essentialiter includi in visceribus ipsius actus, ut non possit ab illo distingui, etiam ut pars essentialis : multo ergo minus distingui poterit, ut quid accidentale. Dices posse in essentia actus includi habitudinem ad aliquod objectum formale, et nihilominus dari modum superadditum quo attingat aliud formale, quod sit accidentale respectu alterius, et ita poterit ille modus esse accidentalis. Respondetur, licet hoc totum demus non esse contra conclusionem nostram, quia si respectu actus quoad essentiam ejus, datur aliquod objectum formale, illud erit primum et intrinsecum respectu talis actus, et de hoc locuti sumus in conclusione. An vero præter illud possit dari aliud, pertinet ad quætiones infra tractandas. Ex quibus fortasse constabit non posse dari secundam rationem formalem, quæ specificet actum accidentaliter ex parte objecti : quia illa esse non posset nisi circumstantia aliqua, vel finis extrinsecus ; circumstantia autem ut talis est, non potest dare novam speciem bonitatis actui interiori, ut infra ostendam. Finis autem licet possit dare bonitatem accidentalem, non tamen intrinsecam per modum inhærentem, sed solum per denominationem extrinsecam, ut dicetur, disput. 6. An vero in eodem objecto possit esse duplex ratio formalis respectu ejusdem actus primaria et essentialis dicam, sect. sequente. Satis ergo ex his constat, tendentiam actus voluntatis in objectum materiale sub primo formali esse ex natura rei indivisibilem, et indistinctam.

18. *Secunda assertio.* — Ex quo concludo, et dico secundo, bonitatem actus interioris sumpta ex objecto esse differentiam specificam ipsius actus interioris quoad physicam et intrinsecam entitatem ejus. Hæc, ut existimo, est expressa sententia D. Thomæ 1, 2, q. 19, art. 1, ubi hoc sensu dixit differentias boni et mali esse per se, et essentiales in actu voluntatis. Ubi Conradus ita hoc intellexit, et sequitur, et idem D. Thomas, quæst. 54, art. 3. Consequenter dicit bonum et malum, seu virtutem et vitium distinguere specifice, et essentialiter habitus voluntatis : et ibi docet esse eamdem rationem de actibus, quæ est de habitibus. Idem, 1 part., quæst. 48, art. 1, ad 2 et 3 et alibi, ut ostendam tractando de malitia. Item Gabriel expresse in 3, dist. 23, q. 1, notab. 4, ubi refert Ocham, Almainum, tract. 1, Moral., cap. 13, quatenus dicit bonitatem actus nihil esse nisi actum ipsum.

19. Ratione patet ex dictis, quia bonitas honesta objecti potest esse prima ratio volendi illud : ergo vel voluntas primo inde movetur, vel non : si non inde primo movetur, non eliciet actum bonum ex objecto, nec de illo nos loquimur, nam ut talis actus sit bonus, oportebit addere vel circumstantiam aliam, vel finem bonum, unde bonitatem sumat. Si autem voluntas primo movetur ab illo motivo : ergo actus ille accipit inde primam speciem essentialem suam et entitativam, ratione cujus est actus virtutis, et honestus ex objecto, ita ut quamvis ex nullo alio capite habeat bonitatem, dummodo nec malitiam aliunde habeat, sit ille actus simpliciter bonus et virtutis, quia tendit in honestum primo, et per se, qua honestum est. Solum superest probandum primum antecedens assumptum, quod per se satis est notum, quia quælibet ratio boni est per se sufficiens ad movendam voluntatem : ergo multo magis ea, quæ est suprema et perfectissima, scilicet honestas : quis enim opinari potest posse voluntatem præcise amare aliquid ; quia delectabile est, et non quia honestum est? Unde confirmari potest hæc veritas exemplo virtutum moralium quoad habitus, nam illæ ideo sunt virtutes essentialiter, quia

inclinant primo, et per se ad honestum, ut sic : ergo idem est de actibus illis proportionatis. Idem servatur in actibus et habitibus intellectualibus. Item in charitate, et virtutibus theologicis : imo ex hoc principio sumenda est totalis distinctio virtutum infusarum et acquisitarum, et actuum earum per habitudinem ad honestates diversorum ordinum.

20. Ad primam rationem dubitandi in n. 1 positam, respondetur ex dictis de *esse morali:* nam licet hoc *esse,* ut formaliter dicit denominationem moralitatis, non sit *esse physicum* intrinsecum, sed denominatio extrinseca, tamen illud *esse,* in quod cadit hæc denominatio, potest esse physicum et intrinsecum : et hoc modo esse virtutis in actu voluntatis, est *esse morale :* et hoc sensu dixit aliquando divus Thomas *esse morale* per se convenire actui interiori, ut in 2, d. 40, quæst. 1, art. 1. Alibi vero dicit *esse morale* comparari ad *naturale,* sicut quale ad substantiam, ut quæst. 2, de Malo, art. 6, ad 3. Sed ibi intelligendus est vel de *esse morali* primo modo pro denominatione ipsa, vel indefinite, seu permissive, pro aliquo *esse morali,* quod est malitia, de qua ibi agebat D. Thomas : absolute tamen, et universaliter non est necesse, *esse naturale* esse quid distinctum ab *esse morali* in sensu dicto. Sed potius sicut voluntas includit *esse naturæ :* est enim natura quædam essentialiter, ita actus ejus in sua naturali entitate includunt specificationem moralem.

21. Ad secundum supra responsum est, actum ex objecto bonum non posse amittere illam bonitatem sine sui mutatione. An vero posset aliunde fieri malus accidentaliter, infra dicetur. Tertium argumentum petit sequentem dubitationem.

SECTIO III.

Utrum idem actus voluntatis possit habere plures bonitates specie diversas ex proximo objecto sumptas.

1. *Excluditur alienus casus ab hac quæstione.—Triplex alius proponitur.*—Primo certum est quæstionem præsentem non habere locum quando actus interior unum tantum habet objectum materiale et formale : quia tunc non est unde sumatur bonitatis distinctio, seu pluralitas : et ideo necesse est, ut tunc actus habeant unam bonitatem ex objecto, quidquid sit de circumstantiis et fine, de quibus infra : procedit ergo quæstio, si quando contingat circa plura objecta actum versari. Quod tripliciter contingere potest, primo quod objectum tam materialiter, quam formaliter sit distinctum. Secundo, quod objectum sit materialiter unum, formaliter autem plura, id est, quod sit una res pluribus motivis, seu rationibus amata. Tertio, quod objecta sint materialiter plura, seu in esse entis specie diversa : formaliter autem sint unum, seu quod ratio amandi illa, sit eadem. Ex his autem modis primus, non habet controversiam ; nam constat ex illis objectis sumi plures bonitates non tamen in eodem actu, sed diversis, quia non est, unde tunc actus habeat unitatem, cum neque in objecto materiali, nec in formali sit convenientia. De tertio modo dicemus, sectione sequenti. Secundus ergo hic superest disputandus. In quo nihil dicendum est de pluralitate numerica, quia si in uno actu una est bonitas specifica respectu objecti, necesse est, ut una sit etiam bonitas numerica, quia neque ex parte actus, neque ex parte objecti habet, unde multiplicetur, aliunde vero si bonitates fuerunt plures in specie, erunt numero distinctæ, ut ex Metaphysica constat ; ergo tota quæstio revocatur ad specificam pluralitatem, ut in titulo proposita est.

2. Ratio dubii esse potest, quia D. Thomas, 1, 2, quæst. 1, art. 3, ad 3, docet humanum actum unum in *esse naturæ* posse esse simul in pluribus speciebus moralibus ; ergo idem actus voluntatis quamvis sit unus in se in *esse naturæ* ratione unius objecti voliti, poterit esse in pluribus speciebus bonitatis moralis propter plures rationes volendi tale objectum. Secundo, quia non est inconveniens eamdem rem sub diversis rationibus formalibus constitui in diversis speciebus qualitatis, seu accidentis : ergo multo minus erit inconveniens in actibus moralibus, qui facilius varietatem recipiunt. Antecedens patet, nam juxta communem modum sentiendi idem calor sub una ratione est patibilis qualitas, et sub altera est in specie potentiæ. Tertio, quia videtur hoc experimento cognosci, quod voluntas interdum moveatur ad amandum rem aliquam ob plures rationes boni simul in ea inventas et consideratas, a quibus interdum ita movetur, ut una, vel altera per se considerata non fuerit sufficiens ad afficiendam voluntatem, et tamen omnes simul tandem illam inducunt : ergo signum est illum motum voluntatis procedere simul ex multis motivis formaliter diversis : habet ergo ab illis plures bonitates. Neque enim videtur convenienter dici multiplicari

tunc actus voluntatis; tum quia multis videtur non posse voluntatem simul efficere plures actus non subordinatos; tum etiam, quia esto non sit impossibile, est tamen superfluum, et contra experientiam, ut apparet : nam quando aliquis diligit amicum considerando plures perfectiones ejus, quantumvis diversas, ut quod sit nobilis, studiosus, doctus, non diligit illum pluribus amoribus, sed uno, qui ex omnibus illis rationibus excitatur : cujus signum esse potest, quia tunc voluntas ferventius amat : ergo tota illa causalitas applicatur ad unum actum, nam si distraheretur in plures : remissius amaret, cum in unum non conjungerentur : ac denique, quia si essent singuli actus propter singulas rationes, unusquisque excitaretur sine alio propter suum motivum : contingit autem non ita esse, ut in argumento sumpsimus.

3. In contrarium est primo, quia D. Thomas, eadem quæst. 1, art. 3, ad 3, dicit unum actum tantum habere unum objectum proximum et immediatum, quamvis possit habere plures fines remotos : quod maxime verum esse debet ex objecto formali, a quo maxime pendet bonitas, vel pluralitas actus : atque idem repetit, 1, 2, quæst. 19, art. 2. Ubi in solutione ad primum dicit finem actus tantum esse unum, quod est verum de fine intrinseco, qui coincidit cum objecto : unde ibi subdit hunc finem non ordinari ad alium finem, nisi ex accidente et remote : si ergo unus actus tantum potest habere unum objectum, tantum potest ab illo habere unam bonitatem. Secundo urget ratio, sectione præcedenti, insinuata, quod vel hæc duplex bonitas intelligeretur esse in eadem indivisibili entitate actus, vel in diversis partialibus componentibus unam. Primum dici non potest, quia unius entitatis indivisibilis una est essentia : ergo una specifica differentia : ergo una bonitas intrinseca ex objecto sumpta. Patet ultima consequentia, quia dictum est hanc bonitatem esse ipsam differentiam specificam actus in entitate sua physica, vel convenientiam ad naturam humanam, quæ in illa fundatur, quod perinde est juxta supra tractata. Secundum, etiam dici non potest, primo quia si bonitates illæ specie differunt, etiam entitates, quia sunt idem : ergo erunt entitates totaliter distinctæ et non partialiter, atque ita erunt plures actus, et non unus compositus ex multis partibus. Probatur hæc ultima consequentia ; tum quia fingi non potest quisnam sit modus compositionis ex his partibus, quia nec potest esse per modum actus et potentiæ, seu materiæ et formæ : jam enim generaliter ostensum est hanc compositionem non reperiri in his qualitatibus : et in his de quibus agimus, non potest ratio assignari, ob quam una pars magis sit per modum potentiæ, vel actus, quam alia : quia utraque æque primo tendit in objectum propter suam rationem, et neutra ordinatur ad objectum alterius, ut ad finem, neque ab altera imperatur. Neque etiam potest esse illa compositio per modum integritatis cujusdam, seu continuationis ob rationes quas, sect. præcedenti, feci, quæ hic etiam maxime urgent; tum quia juxta communiorem philosophorum sententiam, quæ specie differunt, ut sic, non possunt continuari ; tum etiam, quia in ipsis motivis nullus est nexus, vel continuatio : unde ex parte actus non potest assignari aliquod continuativum, quia ex parte objecti nihil est, quod illi respondeat. Tandem, quia si illa motiva essent in materiis diversis, differentiæ ex illis sumptæ constituerent actus omnino realiter distinctos : sed quod conjungantur in eodem objecto materiali nihil refert ad unitatem actus, quia, ut ostensum est ex objecto materiali, ut sic, non sumitur entitas actus, neque habitudo ad objectum materiale, et formale distinguuntur ex parte actus. Quod etiam ab inconvenienti confirmari potest, quia alias actus amoris, amicitiæ, et concupiscentiæ Dei substantialiter esset, ac realiter unus et idem, quia illa motiva diligendi in eadem re conjunguntur.

4. *Duplex quæstionis sensus.*— Duobus modis intelligi potest unum actum versari circa eamdem rem sub diversis motivis proximis et immediatis. Primus modus est, quod illa diversa motiva sumantur ut plura, et diversa, et ut integra in sua specie : et consequenter, quod actus sumat ab illis diversas species bonitatis ex natura rei distinctas. Secundus modus excogitari potest, si illa omnia motiva concurrant per modum unius, et tanquam partes componentes unum bonum simpliciter perfectum, a quo sumat actus unam tantum speciem bonitatis diversam ab illis, quæ sumi possunt ex illis motivis per se sumptis, easque velut in virtute, et eminenter complectentem.

5. Circa priorem modum mihi videtur clara resolutio ex dictis, nimirum non posse unum, et eumdem actum voluntatis habere simul duas bonitates ex natura rei distinctas; et consequenter non posse tendere in unum objectum materiale sub pluribus rationibus, seu motivis proximis, ut plura sunt, et omnino

distincta. Hoc convincunt (ut existimo) rationes secundo loco factæ, in numero scilicet 3, quæ amplius possunt ex principiis Metaphysicis in hunc modum conformari. In primis sumo illum actum non posse esse unum per compositionem ex pluribus partibus realiter distinctis : quod satis probatur rationibus hic factis, et in superiori sectione. Rursus in indivisibili entitate nunquam reperiuntur duæ rationes formales, seu differentiæ specificæ ultimæ ex natura rei distinctæ, ita ut utraque sit essentialis, et primaria in tali entitate ; sed quando contingit, ut inveniantur in una re duæ rationes formales a parte rei distinctæ aliquo modo, necesse est, ut altera sit essentialis tali entitati, altera sit modus ejus : vel si utraque sit essentialis, supponit aliam tertiam primariam et essentialem tali entitati. Nam in calore, exempli gratia, est et ratio caloris, et ratio calefactionis seu dependentiæ, et juxta communem sententiam, ratio similitudinis. Ex quibus sola ratio caloris est essentialis illi entitati ; aliæ vero rationes sunt quidam modi, qui per se non valent constituere entitatem, sed solum modificant entitatem constitutam : unde fit, ut illa entitas nunquam possit in rerum natura reperiri absque ratione caloris ; posset autem esse sine ratione calefactionis, aut similitudinis, quia prima ratio cum sit essentialis, est invariabilis, et ideo e contrario, non possunt posteriores rationes modificantes esse absque priori entitativa : hæc vero potest esse sine hoc vel illo modo.

6. Ratio autem a priori hujus principii est, quia essentia rei omnino est idem cum entitate rei, vel potentiali, si de essentia abstracte loquamur, vel actuali, si loquamur de essentia existente : ergo prima ratio formalis, quia est essentialis unicuique entitati, nullam realem compositionem facit cum illa ; ergo non potest hæc ratio multiplicari in eadem entitate ; ergo si in una entitate dicantur reperiri plures ratione formales ex natura rei distinctæ, et facientes compositionem a parte rei ; necesse est, ut una tantum earum sit essentialis, quæ necessario erit immutabilis manente tali entitate : aliæ vero erunt extra essentiam, saltem ut modi talis entis, qui variari possunt circa talem entitatem. Ex hoc ergo principio concludo in uno actu interiori non posse simul esse duas bonitates objectivas ex natura rei distinctas, quia non potest utraque earum esse essentialis illi actui, quia uniuscujusque rei essentia una tantum esse potest, sicut et entitas, quia, ut dictum est, essentia et entitas non componunt, nec distinguuntur in re : item quia in tali actu esset separabilis una bonitas ab altera, et e contrario, quia et distinguerentur ex natura rei, et neque ex parte objectorum, neque ex natura sua haberent inter se necessariam connexionem, neque una magis aliam supponeret, quam e converso, cum utraque per se tendat in suum objectum absque eorum ordine inter se : hoc autem repugnat rationi essentiali, ut ostensum est ; ergo neutra earum esset de essentia talis actus, quod est contra dicta, et præterea oporteret utrique earum supponi aliam rationem essentialem tali actui, quæ satis etiam a nobis est exclusa.

7. Nec dici potest unam ex his rationibus esse essentialem actui, aliam vero modum ejus. Primo, quia non est major ratio de una, quam de alia, quia utraque tendit in suum objectum formale, sine ordine ad alterum. Deinde, quia ostensum est esse mutuo separabiles, quod repugnat rationi essentiali et modificanti : quia licet res possit separari a modo, non tamen e contrario. Tertio propter illud principium Metaphysicum, quod longum esset exponere, scilicet, quod illa ratio, seu differentia, quæ per se sufficiens est ad constituendam primo entitatem, nunquam est modus alterius, quia istæ duæ rationes sunt primo diversæ, et quia eadem differentia semper constituit eodem modo. In præsenti autem quælibet ratio formalis talis objecti, et differentia ab illo sumpta est per se sufficiens ad constituendam entitatem cujusdam actus voluntatis, verbi gratia, justitiæ, aut misericordiæ, etc., quæ esset in tali actu, si ex illo solo motivo fieret : ergo etiamsi simul moveatur voluntas a pluribus motivis hujusmodi, a nullo eorum sumitur differentia, quæ constituat modum actus, sed quæ constituat propriam entitatem actus : ergo erunt illi duo actus distincti, et non unus habens plures bonitates, et hæ rationes probant similiter in actibus intellectus. Propter quod existimo certum non posse unum, et eumdem actum esse simul fidei et scientiæ, ut ex instituto traditur, disp. 3, de Fide, sect. 9. Eædem etiam rationes probant de habitibus : nunquam enim reperietur unus habitus, qui simul sit in duplici specie virtutis, quod non provenit, nisi ex principiis positis. Probant etiam factæ rationes non posse simul unum actum esse in specie naturali et supernaturali, quæ sit vera species intrinseca, et realis. Et ex his exemplis potest etiam conclusio, velut inductione quadam confirmari.

8. Ex rationibus autem in contrarium fac-

tis, n. 2, duæ primario procedunt contra hunc sensum. Ad quarum primum facile respondetur D. Thomam ibi locutum esse de actibus externis, in quibus moralis species semper est accidentaria, et ideo nihil obstat quominus unus actus in esse naturæ sit in pluribus speciebus moris : et hoc colligi potest ex principio illius solutionis, ubi D. Thomas aliter loquitur de actu interno. Vel certe, si velimus illa verba extendere ad actus voluntatis, non est necesse intelligi de speciebus sumptis ex objecto, sed absolute de speciebus moralibus, sive sumantur ex objecto, sive ex circumstantiis, aut fine, nam hoc modo (ut infra dicam) non repugnat unum actum habere plures bonitates vel species.

9. Ad secundam rationem respondetur nunquam in eadem entitate reperiri duas rationes formales a parte rei distinctas essentiales uni, et idem entitati, sed si aliquando a nobis distinguuntur, est per rationem tantum, et conceptus inadæquatos, quomodo distinguimus intellectum a memoria : hic autem agimus de rationibus distinctis a parte rei, quæ in præsenti non possunt se habere, ut essentia, et modus, ut declaratum est.

10. Tertium argumentum, in eod. n. 2, tangit alterum modum, seu sensum quæstionis in n. 4 adductum, in quo videtur magis dubia resolutio : nam omnia adducta in illo argumento videntur persuadere fieri posse, ut intellectus simul consideret in objecto plures rationes objectivas, ex quibus veluti conficiat dignitatem quamdam, pulchritudinem, aut existimationem illius objecti, ratione cujus judicet esse diligendum, ut quid optimum, et excellens : et quod tunc voluntas possit uno motu tendere in illud objectum sic propositum sub illa adæquata ratione, a qua non sumet plures species bonitatis, verbi gratia, justitiæ, misericordiæ, etc. Sed unam ab illis distinctam et superiorem illis : quomodo verisimile est Christum Dominum fuisse operatum : et potest adjungi ratio, seu conjectura, quia virtutes inferiores multipliciter, et divisim operantur : superior autem virtus solet operari unite : ergo licet actus particularium virtutum tendant in singulas rationes bonitatis, ut motiva integra, et totalia, poterit etiam dari virtus superior, quæ omnia illa complectatur per modum unius, sicut Angelus intelligit omnia uno actu, quæ respectu inferioris sufficerent ad multiplicandos actus.

11. In contrarium est, quia licet hæc excellentia, et universalitas virtutis fortasse non sit absolute impossibilis, tamen respectu humanæ voluntatis operantis connaturali modo videtur excedere capacitatem ejus : alioquin superflua esset distinctio specialium virtutum hujusmodi in voluntate : nam sufficere posset una, quæ per modum unius complecteretur omnes rationes honestatis, nam illa etiam posset elicere actus speciales circa singulas rationes honestatis, quamvis essent illi inadæquati : sicut Angelus per eamdem speciem, qua potest plura intelligere, potest efficere actum inadæquatum circa unam rem tantum. Confirmatur, quia alias posset etiam voluntas simul uno actu velle objectum propter rationem naturalem, et supernaturalem componendo ex illis unum integrum objectum undique bonum, ac perfectum : est enim in hoc eadem ratio. Consequens videtur falsum, quia talis actus nec naturalis esse potest, nec supernaturalis. Simile argumentum sumi potest ex actibus intellectus, nam si hoc potest facere voluntas, eadem ratione poterit intellectus uno actu assentiri veritati propter motiva diversarum rationum, quatenus illa simul sumpta videntur constituere unum objectum aut clarius, aut certius : poterit ergo idem assensus intellectus fundari in divina auctoritate, et principiis evidentibus, vel etiam in auctoritate humana : atque ita in una specie assensus complectetur, quidquid est scientiæ, et fidei divinæ et humanæ : quod tamen omnino falsum est, ut suppono ex materia de fide.

12. *Unum pronuntiatum pro decisione.* — In hac re, quæ mihi dubia videtur, dicendum imprimis censeo regulariter, ac fere semper cum voluntas operatur propter plura motiva in objecto inventa, et formaliter diversa elicere plures actus habentes bonitates specie diversas, quia licet videtur voluntas simul propter illa omnia motiva interius operari, re tamen vera actus voluntatis non fiunt in eodem indivisibili instanti, sed unus post alium, quamvis velocissime. Quod potest ex parte intellectus suaderi, quia non potest facile simul in eodem instanti considerare in eodem objecto seu actione plures rationes honestatis objectivæ, præsertim cum ad judicandum de qualibet earum sæpe sit necessaria perfecta attentio, et collatio plurium rerum. Fit ergo hæc consideratio intellectus regulariter loquendo, per velocissimam actuum successionem : ita ergo fiet in voluntate, quia hæc non movetur actualiter, nisi ab illo objecto, quod actu aliter consideratur. Vel certe, quia licet contingat interdum voluntatem in eodem instanti moveri ex

pluribus rationibus honestis actu consideratis, nihil repugnat, quod plures actus simul efficiat: imo ita necessario operabitur, si illas rationes sumat, ut prorsus distinctas, sicut dictum est: nam in eo casu, etiam intellectus habebit plures actus, quibus illas bonitates considerat, quia diversis rationibus, et mediis de illis ferret judicium: erunt tamen illi actus tunc aliquo modo imperfecti, quia *virtus divisa in plura, minor est in singulis:* fient tamen aliquo modo per modum unius, quia circa eamdem rem versantur, et ex hac parte erit major quædam facilitas ad sic operandum. Nec refert, quod fortasse voluntas non operaretur ex uno solo motivo, nisi plura concurrerent quia hoc pendet ex libertate voluntatis, et ita potest accidere sive voluntas uno actu, sive pluribus moveatur.

13. *Alterum pronuntiatum.*—Addo ulterius et dico secundo, interdum posse voluntatem moveri uno actu ad unum objectum materialiter, ut affectum pluribus bonitatibus in eo consideratis, si ex omnibus illis intellectus, quasi conficiat unam rationem boni ab omnibus distinctam, et quasi ex omnibus compositam: quod videtur facere posse altero, et duobus modis. Primus est per modum confusæ cognitionis, ut si post distinctam considerationem singularum bonitatum absolute judicet hanc rem esse optimam, et honestissimam sumendo veluti rationem communem omnibus illis bonitatibus, et pluris æstimando illam ex aggregatione plurium: in hoc enim modo operandi nulla est repugnantia, imo videtur valde usitatus, et accommodatus modo operandi hominum. Secundus modus est per modum totius integralis, ut intellectus consideratis pluribus bonitatibus in eadem re, apprehendat ipsam unionem earum per modum cujusdam excellentis bonitatis, sicut incorporalibus, licet pulchritudo constet ex perfectionibus specie diversis, qualis est color, quantitas, etc., nihilominus ex omnibus his intelligitur consurgere una bonitas, quæ movet affectum ad unum amorem. Et in anima ipsa integra justitia, quæ ex infusione gratiæ, et donorum consurgit, et una integra pulchritudo animæ, quæ unum amorem excitat, quamvis ipsa ex variis virtutibus consurgat: et ratio est, quia quæ sunt pluria in uno genere, possunt esse unum in alio: quod maxime verum habet in ordine ad apprehensionem, et motum animi, nulla est ergo in hoc repugnantia, et ad summum hoc probant argumenta, quæ pro hac parte facta sunt, n. 10, reliqua vero solum procedunt quando illæ rationes, ita sunt distinctæ, ut non possint per modum unius componi in ordine ad eumdem actum.

SECTIO IV.

Utrum actus voluntatis habeat unam bonitatem in ordine ad plura objecta materialia, ad quæ tendit sub eadem ratione honestatis.

1. *Quoad distinctionem specificam qui dicant sumi ex distinctione materiali objectorum.* — Quæstio hæc intelligi potest vel de eadem bonitate in specie, vel una numero, et de utroque sensu breviter dicam. Et de bonitate specifica primo est vulgaris opinio Nominalium, actus virtutis circa objecta diversa materialiter esse specie diversos, etiam si ratio honestatis sit eadem in objectis. Quod necesse est sentire omnes, qui existimant substantiam actus voluntatis sumi ex materiali objecto, et bonitates tantum esse modos, vel formalitates illius: nam si species substantialis actus sumitur ex habitudine ad materiale objectum: ergo variato illo objecto essentialiter, et specifice in esse entis: necesse est variari etiam actum: quod sic potest confirmari, quia actus voluntatis circa idem materiale objectum diverso tempore facti differunt numero: et similiter actus circa objecta materialia specie diversa: magis enim distat amor Angeli ab amore hominis, quam amor unius hominis ab amore alterius: ergo si hi differunt numero, necesse est, ut illi differant specie, quia post distinctionem numericam nulla est proximior, et minor specifica.

2. Dicendum est tamen solam materialem distinctionem objectorum non satis esse ad distinctionem bonitatis specificam actus voluntatis, atque ita actus habentes idem objectum formale, habere unam bonitatem in specie, etiam si circa res distinctas versentur. Hæc sententia sumitur ex D. Thoma, prima secundæ, quæstione decima nona, articulo quinto, et sexto, et clarius secunda secundæ, quæstione vigesima quinta, articulo primo, et in ejus schola est receptissima sententia. Quæ potest imprimis suaderi, nam ejusdem rationis est bonitas temperantiæ, aut misericordiæ in voluntate, qua servatur medium illarum virtutum, sive materia comedendi sint carnes, sive aliæ res, et sive subveniatur proximo, dando illi argentum, vel aurum, vel triticum: quia hæc, et similia sunt per accidens ad honestatem virtutis, quin potius accidere potest, ut circa plures ex his materiis versetur unus actus

non solum specie, sed etiam numero, et indivisibilis in sua substantia, et entitate, et consequenter in sua intrinseca bonitate, ut si quis uno motu voluntatis velit se gerere temperate in toto prandio, quantumvis diversis rebus constet, aut velit bona sua distribuere pauperibus etiamsi multiplicia sint, et clare, ac distincte sibi proposita: ratio vero sumenda est ex contrario fundamento oppositæ sententiæ: nam actus interior voluntatis non habet substantiam suam a materiali objecto voluntatis per se præcise, ac formaliter, sed habet unicam simplicem speciem ab objecto sub tali ratione formali intento : ergo ubi in objecto est eadem ratio formalis, erit in actibus eadem bonitas: conveniunt enim tales actus in bonitate, quæ convenientia non potest esse, nisi specifica, cum sumatur ex ultima differentia, et specifica ratione objecti, cumque ex objecto materiali, ut sic, nihil sumatur, in quo possint specie differre. Denique objectum formale ut sic, quasi contrahit materiale, et ideo sola materialis diversitas non sufficit ad distinctionem specificam bonitatis.

3. Neque contra hoc obstat conjectura superius adducta, quia in numerica distinctione potest esse latitudo, et major, aut minor convenientia, et similitudo inter ipsa individua, ut eodem argumento convinci potest, nam magis inter se disconveniunt bonitates sumptæ ex objectis materialibus solo numero differentibus, quam bonitates, quæ sunt in ordine ad idem objectum materiale numero in diversis actibus elicitis diversis temporibus, aut a diversis hominibus: et nihilominus certissimum est illam non esse differentiam specificam, et in aliis accidentibus respectivis id non reperitur.

4. Dico autem conclusionem intelligendam esse quando objectum formale est omnino idem respectu omnium materialium : nam si aliquo modo varietur, vel in se, vel in modo (ut sic dicam) informandi objectum materiale, poterit sufficere ad distinctam bonitatem actus, licet forte non distinguat virtutis habitum. Exemplum est in adoratione, seu latria absoluta, vel respectiva, quæ juxta probabilem sententiam specie differunt in actibus, quamvis in eadem excellentia objecti fundentur : quia adoratio absoluta respicit illam excellentiam in se, et ut intrinsece afficientem personam : respectiva vero solum attingit illam per quamdam habitudinem extrinsecam : atque idem multi existimant de amore Dei et proximi, et de intentione finis, et electione medii propter bonitatem finis, de quo postea. Atque ad eumdem modum idem objectum bonum sub diverso statu, et habitudine propositum, potest variare actum et bonitatem ejus. Sic enim bonum absolute propositum excitat amorem, seu simplicem voluntatem : consideratum vero ut absens, et prosequendum excitat desiderium, et intentionem, ut, in prima secundæ, D. Thomas tractat; et ratio omnium est, quia hæc diversitas sufficit causare diversum modum operandi voluntatis, et ideo respectu actuum induit aliquo modo diversam rationem formalem objecti, de quo latius alibi.

5. *Quoad distinctionem numericam primus dicendi modus.—Secundus modus.*—Circa secundum sensum quæstionis de unitate numerica possunt excogitari varii modi dicendi. Primus est tot multiplicari bonitates in actibus, quot sunt objecta materialia distincta. Sed hoc ita absolute sumptum non potest esse verum : quis enim dicat quatuor actus, vel bonitates elicere eum, qui vult, aut quatuor numos argenteos in eleemosynam dare, aut quatuor hominibus subvenire, quod in actibus malis certum est; non enim centum peccata committit, qui centum furari vult. Alius modus dicendi esse potest circa hæc objecta esse unum actum, compositum tamen ex tot partibus, seu bonitatibus partialibus, quot sunt objecta materialia. Sed jam sæpe improbavi hanc compositionem in his actibus, quæ certe maxime est superflua in ordine ad hæc objecta materialia inter se omnino discreta.

6. *Verus modus.*—Dicendum est ergo quando res materialiter diversæ (licet in se sint distinctæ) tamen voluntati simul proponuntur per modum unius objecti adæquati, et sub una ratione boni, tunc tantum esse in actu voluntatis unam numero bonitatem simplicem, et indivisibilem in sua entitate. Probatur, quia hæc bonitas actus est substantialis ejus entitas, et tendentia in objectum : sed tunc voluntas unico impetu, et inclinatione tendit in totum illud objectum per modum unius : ergo realiter est in voluntate unius simplex actus : ergo unica ejus bonitas ex objecto : et confirmatur a sufficiente enumeratione, quia ibi non sunt plures actus, nec compositio ex pluribus partialibus actibus propter rationes factas : ergo est unica simplex entitas actus : ergo est una numero et simplex bonitas.

7. *Corollarium ex dictis.* — Unde infero, quocumque alio modo varietur hoc objectum materiale, sive in toto, sive in parte, variari totum actum voluntatis quoad individuam en-

titatem ejus, et bonitatem, quia in voluntate creata non potest intelligi denuo aliquid velle, quod antea nolebat : aut aliquid non velle, quod antea nolebat, nisi facta aliqua mutatione in ipsa, et in actu ejus : si ergo in objecto, seu re volita aliqua mutatio fit, necesse est, ut fiat in actu, quia tunc voluntas aliquid de novo vult, vel non vult : ergo fit mutatio in toto actu. Patet consequentia, quia non potest fieri mutatio in parte ejus : non enim habet partes entitativas, ut dixi, neque etiam fieri potest in aliquo modo, vel ratione formali accidentali, quia per suam entitatem simplicem, et individualem tendit in totum illud objectum : necesse ergo est, ut mutatio fiat in toto actu, et hoc sensu dici potest bonitatem actus, quoad unitatem numericam sumi, seu pendere ex objecto materiali eodem numero, nam ab illo determinatur voluntas ad hunc singularem actum adjunctis aliis conditionibus : oportet autem per objectum materiale intelligere non unam tantum, vel alteram rem, sed totum illud in quod per modum unius adæquatæ materiæ voluntas hic et nunc versatur, ut magis declarabitur ex his, quæ sequenti disputatione dicemus.

DISPUTATIO V.

DE BONITATE ACTUS INTERIORIS EX CIRCUMSTANTIIS.

Condistinguimus hic, ut sæpe admonui, circumstantias a fine extrinseco, de quo, disputatione sequenti, et supponimus omnes distinctiones circumstantiarum supra traditas, tr. 2, disp. 5. Præcipue tamen in tota hac disputatione advertendum est circumstantias, quæ possunt ad bonitatem actus interioris conferre, interdum sumi posse ex parte objecti, interdum ex parte ipsiusmet actus interioris, et priores vocabo semper objectivas, posteriores vero circumstantias ipsius actus.

SECTIO I.

Utrum actus interior, ut sit simpliciter bonus, requirat bonitatem aliquam ex circumstantiis.

1. Ratio dubii pro parte affirmativa est, quia, teste Aristotele, humanus actus versatur circa singula : ergo non potest esse humanus actus ex objecto bonus, nisi habeat in particulari circumstantias bonas, quia bonum ex integra causa : ergo non potest esse simpliciter bonus, quin a circumstantiis habeat bonitatem : sicut enim non potest esse substantia creata sine accidentibus; ita neque actus humanus sine circumstantiis : sicut ergo non potest esse substantia perfecta, nisi ab accidentibus sibi debitis habeat perfectionem aliquam, ita neque actus voluntatis potest esse simpliciter bonus, nisi a propriis circumstantiis habeat bonitatem. Unde multi theologi actum ex objecto bonum, et carentem bonitate circumstantiarum, dicunt non esse simpliciter bonum, neque honestum, sed tantum secundum quid, scilicet ex genere, ut loquitur Magister, in 2, d. 30, et ibi Bonaventura, dubio 5, circa textum, et ibi Scotus, et d. 40, et quodlib. 18, Gabriel ibi et in 3, dist. 23, Henricus, quodlib. 13, q. 10. Favet D. Thomas 1, 2, q. 28, art. 4.

2. In contrarium autem videtur fieri non posse, ut actus interior habeat bonitatem ex circumstantiis, nam D. Thomas 1, 2, q. 19, a. 2, docet habere illam ex solo objecto. Quod potest etiam ratione probari, quia actus interior non habet a circumstantiis substantialem, et (ut ita dicam) entitativam bonitatem, quia hæc tota sumitur ex habitudine actus ad objectum, nam tota entitas actus interioris habet hanc habitudinem. Rursus neque potest habere a circumstantiis augmentum hujus bonitatis, quia neque hoc augmentum potest esse extensivum, quia hujusmodi genus augmenti non habet locum in actibus internis, ut sæpe dixi, neque etiam intensivum, quia hoc ad summum salvari potest in circumstantia *Quomodo*, quæ se tenet ex parte actus ipsius, non vero in aliis circumstantiis, quæ non intendunt ipsum actum ; præsertim in circumstantiis objectivis, ex quarum additione poterunt quidem multiplicari actus interni, per quos voluntas in illas circumstantias tendat, non tamen videtur augeri bonitas unius et ejusdem actus. Nec denique potest hoc augmentum esse solum per denominationem extrinsecam, et moralem æstimationem, quia, ut supra dixi, hæc denominatio in præsenti solum habet locum per informationem, seu imperium unius actus ab alio. Hic autem modus denominandi pertinet ad circumstantiam finis, non vero ad alias, de quibus nunc agimus.

3. *Prima assertio negativa. — Præmittitur triplex membrum assertionis.*—Dicendum primo, ut actus voluntatis sit bonus simpliciter, non necessario requirit objectivas circumstantias proprias, a quibus accidentalem bonitatem,

seu augmentum bonitatis accipiat. Declaratur et probatur, nam, ut Scotus notavit, locis citatis, et Gabriel, in 2, d. 40, notab. 1, Conradus, q. 19, art. 2. Aliud est actum non habere circumstantias malas : aliud vero habere conditiones debitas tali actui et objecto ad honestatem ejus : aliud denique habere proprias circumstantias bonas, a quibus accipiat augmentum bonitatis. Primum est absolute necessarium, ut actus sit bonus simpliciter: non quia inde actus habet aliquam bonitatem, quia ex negatione actus mali, vel circumstantiæ malæ præcise sumpta, nulla bonitas accrescit, sed quia *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.* Unde fit, illud etiam, quod secundo loco est positum esse necessarium, ut actus interior sit bonus simpliciter, tamen, ut supra dictum est, conditiones illæ, quæ sunt simpliciter necessariæ ad honestatem objecti, non sunt circumstantiæ, sed pertinent ad specialem, et specificam honestatem : et ideo quamvis ex talibus conditionibus objecti accipiat honestatem : illa non potest dici ex circumstantiis sumpta, sed ex objecto.

4. *Assertio probatur quoad tertium membrum in quo procedit.* — Jam ergo probatur conclusio, quæ proprie procedit in tertio membro supra posito. Primo inductione : nam ut actus sit bonus, necesse non est ex *tempore*, aut *loco* habeat specialem aliquam conformitatem, sed satis est, quod in his circumstantiis nulla sit deformitas, aut conditio improportionata actui : et idem facile intelligitur in circumstantia, *quis, circa quid,* et *quibus auxiliis,* nam neque in persona operante, neque circa quam fit operatio, neque in instrumento actionis, necessaria semper est hujusmodi specialis conditio specialiter aliquid conferens ad bonitatem, præter id quod est necessarium simpliciter ad essentiam actionis. In circumstantia autem *quid,* et *quo modo* facilius, ac frequentius repetitur aliquod, quod possit conferre ad augmentum bonitatis, quia quantitas objecti sæpe recipit magis, et minus, et similiter modus actionis : tamen neque hoc est simpliciter necessarium, ut patet de actu circa objectum omnino simplex, qualis est amor Dei. Item in aliis actibus possit intelligi minima quædam materia, aut determinatus operandi modus simpliciter necessarius ad honestatem actionis, qui jam non habet rationem circumstantiæ, sed conditionis essentialis. Et hinc est facilis ratio conclusionis ; quia cum hæ circumstantiæ sint præter rationem objecti, nihil repugnat dari objectum nudum, et absque ulla ex his circumstantiis : ergo si voluntas circa illud versatur, habebit bonitatem ex objecto absque bonitate ex circumstantiis ; ergo facit actum simpliciter bonum. Patet consequentia, quia talis actus habebit bonitatem specificam sine ulla malitia ; quia licet circumstantiæ tales sint, ut non dent bonitatem, possunt tamen esse impertinentes, quæ non dent malitiam ; ergo relinquunt actum simpliciter bonum. Et ita non procedit contra hanc assertionem, prior ratio dubitandi, neque auctores ibi citati loquuntur in particulari de actu interiori, sed in communi, vel de exteriori : quod si loquantur de interiori, intelligendi sunt, quando deest actui aliqua conditio necessaria ad honestatem simpliciter : quod vero fieri possit, manente eodem actu interiori, postea dicemus.

5. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo, interdum posse actum interiorem habere aliquam bonitatem ex circumstantiis objectivis proprie sumptis : quamvis respectu ejusmodi actus semper induant rationem objecti individualis (ut sic dicam). Prior pars est communis sententia, et per se clara, nam certum est velle dare centum in eleemosynam, esse meliorem actum, quam velle dare decem. Quod augmentum bonitatis non est de essentia specifica talis actus, et sumitur ex circumstantia *Quid,* et idem est in aliis : ratio est, quia ex hujusmodi circumstantiis potest objectum fieri dignius, et conformius rationi : ergo, et actus poterit inde habere majorem bonitatem, quam ratio specifica præcise sumpta postulet. Confirmatur, nam hac ratione duo actus ejusdem speciei ex objecto possunt esse inæquales in bonitate stante eadem intentione, et libertate ex parte operantis, provenit ergo illa inæqualitas ex circumstantiis objecti. Posterior autem conclusionis pars sumitur ex D. Thoma citato in posteriori ratione dubitandi n. 2, et illam etiam ad summum probat ratio ibi facta, quæ nunc sufficiet, quia major intelligentia hujus partis pendet ex sectione sequenti, n. 8, ubi explicabimus duo alia dubia, quæ hic peti possunt, scilicet, quid fit in actu voluntatis hæc bonitas sumpta ex circumstantiis : et an sumatur tantum hujusmodi bonitas ex circumstantiis augentibus bonitatem intra eamdem speciem, vel etiam ex iis, quæ addunt novam speciem bonitatis.

6. *Tertia assertio.* — Ultimo dicendum in actu interiori semper reperiri aliquam circumstantiam ex parte ipsius actus, quæ conferat illi bonitatem aliquam. Hæc conclusio

præcipue verificari potest in circumstantia *quomodo*, nam semper in actu aliqua est intensio, ratione cujus habet actus aliquam bonitatem, quæ potest dici accidentalis, quatenus sine illa posset servari illa species. Solum posset quis fingere dari minimum in intensione hujusmodi actus, et consequenter in tali actu minimo, nullam esse specialem bonitatem ex hac circumstantia, sed fortasse neque physice verum est, vel saltem non moraliter, quod nobis est satis. Potest autem hinc colligi ejusmodi bonitatis augmentum non oriri ex ipsa ratione bonitatis, sed solum ex naturali modo operandi ipsius voluntatis, quæ licet libere operetur, tamen supposito, quod operari vult, nunquam adhibet minimum conatum. Ideo dici solet de circumstantia *quando*, prout spectat ad intrinsecam durationem ipsius actus, quod eadem proportione explicandum est. Quomodo autem hæc circumstantia augeat bonitatem, dicemus infra, quia longiorem petit quæstionem. De aliis autem circumstantiis, non solum necessarium non est, ut augeant bonitatem ex parte actus interioris, sed etiam raro contingit, ut, in sectione 3, latius patebit.

Ad rationes dubitandi satis patet ex dictis.

SECTIO II.

Quomodo in voluntate esse debeant circumstantiæ objectivæ, ut conferant bonitatem actui interiori, et qualis sit illa bonitas.

1. *Certum in hac quæstione circumstantias debere esse voluntarium.* — Certum est, ut circumstantia conferat bonitatem, necessarium esse, ut sit voluntaria. In hoc enim omnes doctores conveniunt, quia tota honestas humani actus pendet ex voluntate, et ideo, quod voluntarium non est, non potest dare, neque augere bonitatem ipsius *voluntarii.* Item mala circumstantia objecti non dat malitiam voluntati, nisi sit voluntaria : et ideo ignorantia invincibilis excusat, ut hic D. Thomas, ad tertium, docet : ergo multo magis requiritur hoc voluntarium ad bonitatem. Patet consequentia : quia bonum est perfectius, et integram causam ad perfectionem requirit : et quia sicut efficimur mali voluntate, ita et boni saltem loquendo de bonitate actuali.

2. *Dubium vero quo genere voluntarii.* — Difficultas autem est, quale esse debeat hoc *voluntarium* : an scilicet sufficiat, aut *indirectum*, aut *voluntarium in alio*, vel certe requiratur *voluntarium directum*, et in se, ita ut circumstantia bona non augeat bonitatem actus interioris, nisi in se sit prævisa et intenta. Aliquibus enim videtur nimis rigorosum hoc posterius requirere : et ideo existimant sufficere quodcumque *voluntarium* : quod potest probari primo, quia si quis voluntarie omittat actum contrarium præcepto, etiamsi id directe non velit positivo actu, aliquam laudem meretur : ergo illud voluntarium indirectum sufficit ad aliquam bonitatem moralem : ergo similiter sufficere poterit in circumstantia objecti. Primum antecedens patet ex illo Ecclesiastici 31 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus* : hoc enim aliquam laudem continet, et potest fieri sine positivo actu, nam si quis passus injuriam a proximo, et tentationem patiens de sumenda vindicta, sciens et videns se se contineat per solam suspensionem actus, satis voluntarie implet præceptum, et non parvam difficultatem vincit : est ergo ibi aliqua bonitas cum solo voluntario indirecto. Secundo, quod saltem sufficiat voluntarium in alio, videtur exemplo declarari, nam si quis prævideat ex actione sua, verbi gratia, lectione, fore consequendum magnum animarum fructum, et cum hac scientia simpliciter velit illam actionem, etiam si directe non intendat illum fructum : nihilominus illa voluntas erit melior, quia re vera est virtualis voluntas illius effectus : nam si effectus malus, id satis esset, ut virtualiter volitus censeretur : cur ergo non erit idem de effectu bono ? Item quia, moraliter loquendo, ille effectus voluntati, et actioni meæ tribueretur : ergo illa voluntas ratione talis effectus erit digna majori laude, quia unumquodque bonum, eo modo quo volitum est, confert ad laudem et honestatem. Tertio, quia alias nunquam poterit actus interior a circumstantiis mutantibus speciem habere bonitatem : quia si illæ circumstantiæ sint per se, et directe intentæ, non dabunt bonitatem priori actui, sed novum actum constituent, juxta principia posita disputatione præcedente : ergo si non sufficit voluntarium indirectum, nullo modo poterunt dare bonitatem priori actui. Consequens autem est contra communem modum sentiendi omnium, et præsertim contra divum Thomam 1, 2, quæst. decima octava, art. decimo ad tertiam, ubi dicit circumstantiam interdum constituere actum in specie boni et mali. Item, quia jejunium factum ex voto, censetur melius simpliciter, et similiter voluntas illius, cum tamen illa circumstantia mutet speciem. Denique,

quia circumstantiæ mutantes speciem, dant malitiam actui interiori; ergo et bonitatem, quia privative opposita versantur circa idem.

3. *Prima assertio contra præcedentem sententiam.* — Contraria tamen sententia multo magis probatur. Et primo statuo circumstantiam objectivam, ut conferat bonitatem actui, debere esse præscitam directe et consideratam, non tantum materialiter, ut talis est, sed etiam formaliter in quantum aliquo modo honesta est, vel ad honestatem confert. Probatur, quia nisi sit, ita considerata, nullo modo poterit esse voluntaria, ut est honesta, quia *nihil volitum, quin præcognitum;* ergo nec poterit dare honestatem actui interiori. Probatur ex fundamento posito in initio sectionis: et quia hæc circumstantia non concurrit ad bonitatem actus, nisi cum objecto, et aliquo modo per modum objecti. Dices satis esse, quod potuerit considerari, licet non fuerit actu considerata, sicut in malis dici solet: sed hoc non recte dicitur, quia ex his, quæ possumus præcise non laudamur, neque habemus bonitatem moralem, sed ex his, quæ agimus: unde posse considerare bonum, et non considerare, potius pertinet ad imperfectionem, quam ad bonitatem: quare negatio actionis, ut sic et præcise sumpta in universum non affert bonitatem, ut infra dicam: multo tamen minus quando actio, quæ negatur, vel est bona, vel de se est principium bonitatis, ejusmodi est ipsa consideratio. Confirmatur ex differentia inter bonitatem et malitiam: malitia enim interdum imputatur propter inconsiderationem, quia ipsa inconsideratio est, etiam culpabilis: at vero inconsideratio circumstantiarum, et bonitatis earum non est laudabilis, sed vel est mala, vel ad summum indifferens, quando non est simpliciter necessaria ad prudenter judicandum: ergo non ita potest sufficere inconsideratio ad bonitatem, sicut ad malitiam. Præterquam quod cum ad malitiam sufficiat defectus, recte intelligitur ex defectu oriri posse, qualis est inconsideratio: bonitas autem requirit causam perfectam, quia in perfectione consistit: et ideo inconsideratio honestæ circumstantiæ, ut sic, non potest ad honestatis augmentum deservire.

4. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo. Ut circumstantiæ objecti conferant actui interiorem bonitatem, necesse est non solum, ut sint prævisæ, sed etiam ut sint in se aliquo modo volitæ et intentæ quatenus honestæ sunt. Hoc sumo ex D. Thoma, et aliis supra citatis, ad probandum objectum honestum non conferre actui bonitatem, nisi sit volitum et intentum, ut tale est, et alia D. Thomæ testimonia infra referam. Prima ratio conclusionis sumitur ex dicto principio, quod objectum honestum debet esse, ut sic, intentum, ut actus ex tali objecto sit honestus: ergo similiter circumstantia objecti honesti debet esse, ut sic, intenta, ut actus ex illa habeat honestatem. Probatur consequentia tum a paritate rationis: tum etiam, quia hujusmodi circumstantia non confert actui interno honestatem, nisi in quantum auget bonitatem objectivam totius objecti, atque ita pertinet ad integritatem objecti individualis, ut supra dicebam.

5. Secunda ratio, quia actus interior voluntatis duobus modis intelligitur habere bonitatem, vel malitiam a circumstantiis. Primo realiter per physicam tendentiam, vel habitudinem actus ad talem circumstantiam. Secundo solum per quamdam moralem imputationem, quomodo dicitur occidere, qui non defendit, cum teneatur: sed bonitas non attribuitur actui per solam imputationem: ergo per veram et realem tendentiam, et habitudinem voluntatis ad talem circumstantiam: hæc autem habitudo non est, nisi per actum quo voluntas velit illam circumstantiam, vel objectum: et hoc ipsum est illam in se directe intendi. Minor, in qua est vis argumenti, sic declaratur, et probatur: nam duo sunt, quæ possunt attribui moraliter voluntati, unum negatio, vel omissio: aliud positivus actus. Primum non sufficit ad bonitatem, quia in sola negatione non consistit bonitas, quia nullam perfectionem, ut sic, affert. Secundum vero non attribuitur moraliter voluntati: nisi quando intercedit præceptum aliquod, ratione cujus tenebitur homo aliquid agere, vel omittere, ne alius effectus sequeretur, ut constat ex supra tractatis de voluntario, quod habet locum in malis, non in bonis: quare mali effectus imputantur homini hoc modo, non tamen boni: oportet ergo, ut in se sint voliti, ut homo illos efficiendo, fiat bonus: et idem est de cæteris circumstantiis.

6. Tertia ratio, quia in his circumstantiis non sufficit *voluntarium* mere indirectum, quod est per negationem actus voluntatis, cum posset illum habere stante advertentia: quia hæc carentia actus, ut sic, non ponit perfectionem in voluntate: unde nec bonitatem: nam hæc duo convertuntur: item quia ex vi talis negationis actus, ad summum potest esse indirecte voluntaria carentia alterius actus materialiter sumpta. Hoc autem non satis est ad honesta-

tem voluntatis, quia circa illudmet materiale objectum posset versari voluntarium indifferens, vel etiam malum : ergo illud voluntarium indirectum, ut sic, non potest afferre bonitatem formalem. Exemplo declaro vim argumenti, nam non occidere proximum, licet de se possit esse objectum bonum, tamen materialiter sumptum potest etiam amari actu indifferenti, vel malo, ut si quis vellet non occidere proximum ex timore infamiæ, est actus ex objecto indifferens : et ex alio motivo malo, erit malus : ergo indirecte velle hoc objectum per solam negationem actus voluntatis, de se non est magis determinatum ad hoc, quam ad illud motivum : ergo solum intelligitur versari circa illud materiale, ut sic : ergo illud ut sic, non sufficit ad actualem honestatem, quare egregie D. Thomas 2, 2, quæst. 69, art. 1, ad 2, dixit, illam partem justitiæ, quæ est *declinare a malo*, non esse mere negative, aut privative intelligendam, sed prout includit actum voluntatis positivum, quo aliquis vult non facere malum, quia *per solam* (inquit) *negationem mali actus vitabit quis pœnam, nihil tamen merebitur, nec justitiam aut bonitatem habebit.* Hujusmodi ergo *voluntarium* indirectum per negationem actus non sufficit ad honestatem.

7. Rursus neque etiam sufficit *voluntarium in alio :* quod etiam dici solet *voluntarium indirectum* per actum positivum terminatum tantum ad aliud objectum directe volitum : quia hoc etiam *voluntarium indirectum* nunquam imputatur, nisi ratione alicujus privationis actus, quæ deberet inesse, et non inest, scilicet, quia deberet voluntas non versari circa unum objectum, ne aliud sequeretur : quod, ut dixi, non habet locum in bonis. Deinde, quia velle objectum in se habens honestatem, non propter honestatem, sed propter delectationem, non est satis ad honestatem actus, ut sæpe dictum est : et tamen ibi videtur honestas volita in alio, scilicet in ipso objecto materiali : ergo si ibi non sufficit, multo minus in aliis effectibus, vel circumstantiis. Vis argumenti patet recepto exemplo ; nam si conjux velit actum maritalem ob solam delectationem, ibi videtur virtute velle legitimam procreationem filiorum, et tamen ille actus nullam habet honestatem ex objecto, sed potius malitiam venialem ; ergo idem est de reliquis. Præterea potest in hoc membro fieri eadem proportionalis ratio, quæ in priori in num. præced., quia hæc voluntas indirecta in alio tantum materialiter attingit illud, etiam secundum moralem attributionem, quia ex se nullum determinat motivum : ergo, ut sic non sufficit ad honestatem specialem inde sumendam. Ultimo, quia hujusmodi effectus, vel circumstantia volenda in alio, est in se directe prævisa, vel non : si non, jam ostensum est, non posse dare honestatem : si vero est directe prævisa, interrogo cur non sit directe volita. Nulla certe ratio reddi potest, nisi quia voluntas non vult : cur ergo in hoc dicetur voluntas bene facere, aut cur hoc deserviet illi ad augmentum bonitatis.

8. *Quid sit bonitas ex circumstantia in actu interiori.* — Ex his intelligitur, quod, præcedente sect., in fine, n. 5, in hanc remisi, quid scilicet sit hæc bonitas ex circumstantia in actu interiori : nam qui putant sufficere ad hanc bonitatem *voluntarium indirectum,* solum dicunt consistere in quadam morali imputatione, non quod aliquid ponat in actu. Nobis necessario dicendum est, esse ipsam realem entitatem actus, ut directe, et realiter terminatam ad talem circumstantiam : quia sine hac reali et physica tendentia non potest intelligi talis circumstantia vere et realiter volita, sed tantum permissa : sola autem permissio non facit bonum permittentem, quia nec permissio mali, si præcise maneat in ratione permissionis, constituit malum permittentem, nisi quando intercedit aliquod præceptum prohibens talem permissionem, vel præcipiens impedire effectum, vel circumstantiam, ratione cujus præcepti illa permissio transfertur in rationem *voluntarii indirecti* secundum communem æstimationem moralem et imputationem, quod non habet locum in bonis, et ideo oportet, ut bonitas ex circumstantia participetur a voluntate, ut volente directe per actualem et realem tendentiam in illam.

9. *An dicta bonitas re distinguatur ab ipso actu interiori.* — Ulterius vero interrogari potest primo, utrum illa realis tendentia sit aliquid in re distinctum a substantia actus tendentis in objectum. Aliqui enim existimant esse vel modum realem physicum, vel entitatem partialem. Quod facile impugnari potest ex principiis positis disputatione præcedenti. Dicendum ergo est non esse aliquid distinctum in re, sed esse ipsammet entitatem actus indivisibilis, quæ talis est ut in individuo non solum attingat objectum nudum, sed etiam talem circumstantiam ipsum afficientem. Quod potest intelligi duobus modis. Primo, quod actus ita directe attingat utrumque, ut illa respiciat quasi duo partialia objecta æque primo

constituentia integrum objectum, ut cum uno actu volo succurrere tribus pauperibus : non enim fingendum est in illo actu esse unam partem, quæ terminatur ad unum pauperem, et aliam, quæ ad alium : sed totus ille actus terminatur ad totum objectum, et ad singulas personas illius, ut ad partes ejus. Secundo modo, ut voluntas tendat in objectum quatenus est tanta bonitate affectum ex conjunctione omnium circumstantiarum, quas veluti in obliquo attingit, ut si quis velit orationem factam in Ecclesia, considerans illam orationem, ut meliorem et gratiorem Deo ex illa circumstantia, quamvis per actum voluntatis non recta tendat in illam circumstantiam loci, sed in orationem ut sic propositam, id satis est, ut ex circumstantia habeat bonitatem, quia jam attingit illam, ut reddit objectum objective melius, nam inde fit, ut actus etiam ipse sit melior.

10. Et hinc intelligitur, quod supra dicebamus, has circumstantias objectivas in tantum conferre ad bonitatem actus interioris, in quantum aliquo modo constituunt objectum individuale illius. Sicut enim individuum in reipsa non distinguitur a natura specifica, ita etiam hæc bonitas ex hac circumstantia non distinguitur a bonitate specifica. Quare non mihi displicet modus loquendi aliquorum, qui dicunt has circumstantias, licet dicantur accidentia respectu rationis specificæ, tamen respectu individui esse quasi substantialia principia : quia suo modo concurrunt ad individualem constitutionem talis actus, quod est verum in actibus bonis, et in quibuscumque aliis quoad speciem, et entitatem positivam actus : quoad speciem vero malitiæ, vel augmentum ejus, non verum, ut suo loco dicemus.

11. Atque hinc etiam fit eumdem numero actum non posse esse magis, vel minus bonum ex his circumstantiis objectivis, quamvis esse possit ex circumstantiis, quæ immediate afficiunt ipsum actum interiorem, ut postea dicemus. Ratio vero est, quia hic actus interior est indivisibilis, ut attingens objectum cum his circumstantiis, ut dixi : ergo non potest minui, seu dividi secundum eam habitudinem, quam habet ad tale objectum cum circumstantiis : alioqui posset pars ejus tolli, et pars manere : quomodo ergo dicebatur indivisibilis? Et eadem ratione augeri non potest per additionem aliquam, quæ cum illo faciat compositionem, quia, ut sæpe dixi, nulla talis compositio reperitur in his actibus : quandocumque ergo voluntas plura, vel pauciora amplectitur in objecto, mutat totum actum, aut addit novum. Unde sub eadem specie potest unus actus esse melior alio ex his circumstantiis : non tamen idem actus potest in individuo esse magis, vel minus bonus ex hoc capite.

12. Secundo hic vulgaris quæstio fieri potest et solvi, scilicet, quia videtur posse actum voluntatis habere infinitam bonitatem ex aliqua circumstantia, verbi gratia, ex circumstantia *Quid*. Patet sequela, quia si quantitas objecti auget bonitatem actus : ergo si in objecto ponatur infinita quantitas, erit in actu infinita bonitas, verbi gratia, velle subvenire uni pauperi est aliquod bonum, velle subvenire duobus, est melius : ergo si quis affectu velit subvenire infinitis hominibus, vel infinitas divitias elargiri, habebit inde actus infinitam bonitatem. Solet communiter responderi, non bene colligi, quia cum pervenitur ad infinitum, non possunt esse cætera paria : vel quia objectum infinitum magis confuse proponitur et concipitur per modum unius, vel quia voluntas non potest æquali efficacia in illud tendere, sed ad summum affectu quodam conditionato, quia illud objectum non potest proponi, ut possibile.

13. Hæc tamen non satisfaciunt, quia nihil repugnat hæc omnia sumi cum æquali proportione, scilicet, quod quælibet quantitas finita proportionatur etiam confuse, et per modum unius : nam etiam major quantitas sic proposita augebit bonitatem actus : ergo etiam infinita quantitas sic proposita, proportionaliter augebit : vel e contrario, si quantitates finitæ proponantur distincte et clare : fieri etiam potest per scientiam superiorem, ut infinita quantitas eodem modo proponatur et cognoscatur. Similiter ex parte voluntatis servari potest proportio ex modo affectus, scilicet, quod circa quantitates finitas, et infinitam non sit simpliciter efficax affectus, sed solum quantum est ex parte operantis, nam hic idem affectus erit melior ex majori quantitate objecti, vel e contrario circa aliquod infinitum, potest etiam voluntas efficax dari. Unde totum argumentum urget optime in Christo Domino, qui potuit habere pro objecto cujusdam voluntatis efficacis infinitam satisfactionem distinctissime et clarissime propositam : nam licet ad satisfaciendum, vel finite, vel infinite non oporteat habere ipsam satisfactionem pro objecto, sed satis sit exercere actum pœnalem cum omnibus conditionibus requisitis ad satisfaciendum : nihilominus non repugnat tendere directe in ipsam satisfactionem, ut in objectum quoddam,

quod cum sit bonum, dabit actui interiori bonitatem : ergo quo fuerit major satisfactio posita in objecto, erit major bonitas in actu : ergo si illa fuerit infinita, ut fuit in Christo, habebit actus voluntatis infinitam bonitatem: quia neque ex parte intellectus aliquid deest, cum sit clarissima et distinctissima propositio: neque ex parte voluntatis, cum sit efficax et operativa, et reipsa habeat effectum.

14. *Satisfit difficultati in num.* 13. — Tamen ex principiis positis facile respondetur. Solum enim concluditur illum actum in ea specie habere individualem quamdam entitatem meliorem, quam sit quælibet alia, quæ versetur circa objectum finitum, cæteris paribus. Hæc autem perfectio non indicat infinitatem simpliciter, quia tota entitas illius actus simpliciter finita est tam essentialiter, quam intensive : extensive autem nullam in se habet quantitatem, seu quantitatis modum, cum indivisibilis sit, et ideo nullo ex capite potest esse infinita simpliciter; secundum quid tamen, et objective potest dici infinita, quia attingit objectum infinitum, et quia excedit ex hoc capite, et cæteris paribus quemlibet actum intra illam speciem, et illud objectum constitutum, etiam in infinitum crescat, et multiplicetur. Quomodo amor Dei dicitur infinitus respectu amoris cujuscumque creaturæ, et de visione Dei idem diximus suo loco.

15. *Instantia. — Diluitur consideratis actibus in sua bonitate entitativa.—Deinde consideratis in ratione meriti.* —Dices saltem concedendum esse illum actum æquivalere infinitis actibus, quia faciendo comparationem inter finita objecta, voluntas dandi decem aureos in eleemosynam æquivalet decem actibus circa unum aureum : ergo similiter, etc. Respondetur hanc comparationem, seu æquivalentiam vix posse intelligi in quo consistat, saltem secundum physicam entitatem, quia omnes illi actus in individuo habent suam propriam, et individualem perfectionem : quare non apparet quomodo unus actus possit æquivalere multis formaliter et entitate sua. Quoad effectum autem, et quoad efficaciam dandi eleemosynam, concedo unum actum æquivalere multis: et eodem modo in actu circa infinitum, si sit absolutus et efficax, ut fuit in Christo Domino, concedo habere effectum infinitum : et hoc modo æquivalere infinitis actibus : si vero sit actus inefficax, proprie non poterit habere hujusmodi modum afficiendi, sive sit circa objectum finitum, sive circa infinitum. Denique si comparatio sit moralis, verbi gratia, si dicatur unus actus æquivalere multis in merito, non videtur mihi necessarium unum actum volendi dare centum, esse æque meritorium centum actibus dandi unum : quia licet quantitas objecti sit æqualis, tamen multitudo actuum potest multum ad meritum conferre. Et idem majori ratione dicendum est, quando illa multitudo actuum objective tantum sumitur, nam si quis habeat in principio dici unum actum voluntatis, quo velit illa die exercere centum actus patientiæ, non tantum meretur illo unico actu, quantum postea exercendo illos centum actus, quia objectum non transfundit in actum totam bonitatem, quam in se habet: quia non est forma intrinseca, sed solum terminus extrinsecus : et ideo amor Dei non est tam bonus, sicut ipse Deus : et ibi etiam procedit alia ratio, quia ipsa multiplicatio actuum auget bonitatem et meritum.

16. *Bonitas determinata in actu sumi potest ex objecto indeterminato.*—Denique hinc etiam interdum fieri potest, ut in objecto non proponatur determinata quantitas, et tamen in actu sit determinata bonitas. Ut, verbi gratia, si quis velit dare in eleemosynam quidquid habet in manu, nesciens quanta sit illa quantitas, tunc voluntas illa habere debet certam et determinatam bonitatem, quia est individua entitas simul tota existens in re. Unde Deus scit quanta bonitas sit illa in illo actu, quantumque meritum illi respondeat : quia licet quantitas objecti, ut proposita et cognita sic operanti, sit incerta, tamen habitudo ad illud sic propositum est certa et indivisibilis: et ideo in ratione objecti et termini talis habitudinis est quid sufficienter determinatum ad conferandam tantam bonitatem, quæ revera tunc non pendet ex determinatione quantitatis, quam objectum habet in re, quia illud est respectu operantis casuale et contingens : solum ergo ex hoc pendet, quod tali modo operandi talis bonitas respondet ex vi talis actus voluntatis, qui necessario fit operando tali modo.

17. Ex dictis est facilis responsio ad rationes dubitandi in num. 2. Ad primam responsum jam est negando assumptum : ostensum est enim, num. 6, solam carentiam actus mali non sufficere ad bonitatem, nisi adsit positiva voluntas non operandi male. Ad secundam respondetur, voluntatem causæ si terminetur ad illam, ut causa est, seu quatenus virtute continet effectum, ut sic, sumere quidem bonitatem ex virtuali illa voluntate effectus, quia illa voluntas virtualis effectus tunc non est solum per interpretationem, seu imputationem

moralem, sed per formalem voluntatem tendentem ad effectum, vel in se, velut contentum in virtute causæ. Voluntas autem rei, quæ est, vel esse potest causa, vel occasio alterius effectus, si nullo modo terminetur ad illum effectum, nec est, nec dici potest virtualis voluntas ejus, sed tantum permissio ejus. Cujus signum est, quia illa eadem omnino voluntas posset manere, licet invincibiliter ignoraretur talis effectus.

18. Tertium argumentum est difficilius, et petit specialem difficultatem, an scilicet actus voluntatis habens unam speciem bonitatis, possit habere alias quasi supervenientes a circumstantiis : nam argumenta ibi facta videntur partem affirmantem persuadere : et videtur favere Tridentinum, sess. 14, cap. 5, et canone 7, quatenus docet inveniri posse in actibus moralibus circumstantias mutantes speciem. Nec refert, quod loquatur de actibus malis, nam, ut dicebam in ipso tertio argumento, videtur esse eadem ratio de bonis, cum opposita debeant fieri circa idem. Item in exemplo potest ostendi, quia velle dare eleemosynam pauperi sacerdoti, est actus melior ex illa circumstantia personæ *circa quam*, non est autem melior, nisi per additionem bonitatis specie distinctæ, quia illa circumstantia pertinet ad aliam virtutem, scilicet religionis, cum tamen actus quoad substantiam suam pertineat ad misericordiam.

19. Nihilominus opinor has omnes circumstantias objectivas, quatenus tales circumstantiæ sunt, nunquam conferre actui interiori distinctam speciem bonitatis : et quoad hoc potest illa sententia esse vera, quæ docet circumstantiam, ut sic, non dare speciem actui interiori, quod significat D. Thomas, 1, 2, quæst. 18, art. 5 et 10, et quæst. 19, art. 2, et quæst. 72, art. 9, et quæst. 2, de Malo, art. 6. Quibus locis licet in communi loquatur de actibus bonis et malis; tamen, ut infra dicam, in malis non oportet verificari quoad id, quod est negativum, vel privativum in actu, sed quoad speciem positivam, per quam fere semper D. Thomas explicat specificationem illorum actuum. Ratio nostræ opinionis est, quia illa circumstantia, quæ mutat speciem, non potest dare bonitatem actui interiori, nisi per se sit intenta, et directe secundum suam honestatem : si autem hoc modo intendatur, constituit propriam et entitativam speciem actus suæ virtutis, quæ non potest coalescere in eamdem entitatem cum alio actu alterius virtutis specie distinctæ, ut ex dictis disputatione præcedente facile probari potest. Præterea si honestas objecti præcise sumpti, et honestas circumstantiæ movent voluntatem : ergo sunt ibi duo motiva specie distincta. Vel ergo æque proxime et immediate movent, et sic constituent duos actus, sicut specie, ita et re distinctos, et adinvicem, et mutuo separabiles, quia potest voluntas ex uno illorum operari, et non ex alio, et e converso. Si autem non æque proxime movent, unum habebit rationem motivi proximi, et alterum rationem finis remoti : et ita non specificabit, ut circumstantia, sed ut finis et objectum. Tandem in superioribus diximus non posse unum actum interiorem habere duas bonitates specie diversas intrinsecas, et reales ab eodem materiali objecto sub diversis motivis, seu honestatibus objectivis in illo existentibus; ergo multo minus poterit has duas bonitates specie distinctas ab objecto et circumstantia mutante speciem sortiri. Probatur consequentia, quia tunc in illo objecto, non solum inveniuntur diversa motiva per se sufficientia ad distinctionem actuum, sed etiam in illo materiali objecto est aliqua diversitas, quatenus unum includit conditionem, et circumstantiam, quam non includit aliud.

20. Ad D. Thomam respondetur, in hoc loco, et aliis hujus quæst. 18, locutum esse in communi de bonitate, et malitia formali, vel objectiva, et abstrahendo ab actu interiori, vel exteriori : quare non est necesse omnia, quæ dicit verificari de actibus internis quoad bonitatem formalem, sed singulis rebus applicanda sunt juxta earum capacitatem. Aliis vero locis agit de actibus ex objecto, seu formali motivo actus, ut locis supra citatis, et in 1, 2, q. 72, a. 9, et 2, 2, quæst. 53, art. 2, ad 3, et q. 92, art. 2. Ad Tridentinum fatemur in actibus malis sumi posse distinctam speciem malitiæ a circumstantia mutante speciem, vel addente illam, licet non sit per se intenta, nec habeat rationem finis, seu motivi. In quo est magna differentia inter bonitatem et malitiam, quia ad bonitatem necessarium est *voluntarium directum*, ad malitiam vero sufficit *indirectum* : neque est necessaria habitudo, seu tendentia realis, ac physica voluntatis in talem circumstantiam, sed sufficit moralis imputatio. Unde licet malitia et bonitas versentur circa idem, non tamen eodem modo circa unum. Ad exemplum adductum respondetur illud esse verum per concomitantiam actuum bonorum, si altera bonitas sit per se intenta, ut finis remotus, altera ut proximus. Vel denique interdum accidere potest, sicut in superioribus dixi, quod

ex conjunctione circumstantiæ sufficientis ad dandam novam speciem bonitatis, alia bonitas objectiva, etiam in propria specie censeatur melior, et majoris æstimationis, ut quod jejunium præceptum, non solum in ratione obedientiæ, sed etiam in ratione temperantiæ melior sit, et hoc modo habebit actus ab illo objecto tali circumstantia affecto, majorem bonitatem; tunc tamen illa circumstantia proprie non concurrit, ut mutans, vel addens speciem, sed ut augens bonitatem intra eamdem speciem.

21. Ultimo ex dictis a fortiori infertur, actum qui versatur circa idem objectum indifferens, nunquam posse habere bonitatem a circumstantia ut circumstantia est, sed necessarium esse, ut sit intenta, aut per modum finis, aut per modum proximi objecti et motivi. Quod plane docet D. Thomas, locis citatis, et probatur rationibus factis, quia ut actus interior fiat bonus ex tali circumstantia, necesse est, ut honestas objectiva, quæ in illa existit, vel resultat illa posita, sit per se intenta per actum bonum : ergo debet intendi per modum finis vel remoti, vel proximi, qui coincidit cum objecto. Denique propter hoc dictum est circumstantiam necessariam ad primam bonitatem actus, non esse proprie circumstantiam, sed conditionem essentialem actus moralis, neque in hoc occurrit nova difficultas.

SECTIO III.

Quomodo circumstantiæ actus interioris, quæ immediate ipsum afficiunt, debeant esse voluntariæ, ut dent bonitatem : et quæ sit talis bonitas.

1. *Arguitur debere esse directe volitas.* — Ratio dubii esse potest, quia videtur necessarium has etiam circumstantias intendi per modum objecti per se et directe voliti : nam D. Thomas 1, 2, quæst. 19, art. 2, absolute negat actum interiorem habere bonitatem a circumstantia ut sic, sed ab objecto solum: ergo quidquid dat bonitatem huic actui ex quocumque capite, oportet, ut induat rationem objecti saltem individualis, scilicet quoad hoc, ut sit in se et directe volitum objective. Confirmatur primo a paritate rationis, nam si in circumstantiis objecti hoc est necessarium, cur non in aliis. Rationes enim factæ, sect. præcedente æque videntur hic procedere, scilicet, quia *bonum ex integra causa :* et quia bonum non est per solam imputationem, sed per realem tendentiam voluntatis. Confirmatur secundo, quia hæ circumstantiæ non conferunt actui malitiam, nisi sint voluntariæ saltem indirecte, vel in alio. Hac enim ratione, qui habet votum castitatis, si omnino est illius voti oblitus, quamvis contra castitatem peccet, non habet malitiam ex illa circumstantia *quis,* quia tunc neque indirecte est voluntaria: ergo ut det bonitatem requirit *voluntarium directum et in se :* quia magis ad bonitatem, quam ad malitiam necessarium est.

2. *Arguitur id non oportere.*—In contrarium autem per extremum videtur nullum *voluntarium* etiam *indirectum* requiri, ut hæ circumstantiæ conferant bonitatem. Quod probatur breviter inductione. Nam qui bene operatur omnino ignorans statum suum, scilicet, an sit in gratia, vel in peccato, si sit in gratia meretur. Unde necesse est ut ex illa circumstantia *quis,* accrescat actui aliqua bonitas, et tamen illa circumstantia non est voluntaria ullo modo, cum omnino sit ignorata. Idem videre licet in circumstantia *quando,* quoad durationem intrinsecam : nam homo fere semper ignorat quantum duret in actu suo interiori : et nihilominus illa duratio tantum auget bonitatem, quantum ipsa est. Idem est de circumstantia *quomodo,* quoad intensionem : et in his omnibus,ut minimum est certum tales circumstantias non esse objective et per se intentas, quia neque consideratæ sunt, neque cognitæ: ergo non sunt voluntariæ directe : sed in bonis nullum est *voluntarium indirectum,* quia hoc vel tantum est per privationem actus, vel per imputationem ratione prohibentis præcepti, ut supra argumentabar : ergo nullo modo sunt voluntariæ. Idem argumentum fieri potest de circumstantia *quomodo,* quantum ad libertatem majorem, vel minorem : hæc enim auget bonitatem, et tamen non est per se volita, nec cogitata major libertas. Atque huc spectat circumstantia *quibus auxiliis :* interdum enim actus interior est magis, vel minus bonus, quia fit cum majori, vel minori auxilio gratiæ, quod tamen totum fit homine ignorante, et præter voluntatem saltem quoad antecedentia auxilia.

3. *Prima observatio pro decisione.* — In hac quæstione primo omittamus circumstantias *quid,* et *circa quid,* et circumstantias *loci,* et *temporis extrinseci :* nam duæ priores continent objectum ipsum, et ideo nunquam circumstant actum interiorem ex parte ipsius, sed solum ex parte objecti : duæ autem posteriores, quamvis videantur posse afficere intrin-

sece ipsum actum : nam actus etiam interior fieri potest, aut in Ecclesia, aut extra : et in die festo, vel alio : tamen hæ circumstantiæ respectu ipsius actus semper sunt indifferentes, nisi transeant in rationem objecti. Cujus signum sufficiens est : quia si conditiones harum circumstantiarum omnino ignorentur, nihil possunt ad honestatem actus conferre : ratio autem esse videtur, quia hæ circumstantiæ sunt valde extrinsecæ, præsertim respectu actus interioris, et ideo nisi terminent aliquo modo ex parte objecti habitudinem talis actus, nihil ei conferunt. Superest ergo dicendum de circumstantia *quis* et *quomodo* : sub qua comprehendimus circumstantiam *quibus auxiliis*, et circumstantiam *quando*, prout dicit intrinsecam durationem actus. In quibus nulla est differentia de circumstantiis mutantibus, vel non mutantibus speciem, quia, ut videbimus, omnes hæ circumstantiæ ad summum possunt augere intra eamdem speciem quatenus intrinsece actum afficiunt.

4. *Secunda observatio.* — Est autem secundo observandum, quod supra dictum est, in actu interiori aliud esse bonitatem actus, aliud vero moralitatem : nam bonitas sumitur ex habitudine ad objectum, seu finem : moralitas ex libertate. Unde fit posse actum augeri, vel minui ex circumstantiis quoad moralitatem, et non quoad bonitatem, quia idem actus secundum eamdem habitudinem ad objectum potest esse magis, vel minus liber propter majorem vel minorem advertentiam, aut antecedentem inclinationem : unde quia bonitas actus non attribuitur operanti ad laudem, vel meritum, vel alias similes proprietates morales, nisi quatenus habet libertatem, vel moralitatem conjunctam, fieri potest, ut licet ex circumstantiis non augeatur bonitas actus in se realiter, ac physice, augeatur quodammodo respectu operantis secundum moralem æstimationem, vel imputationem.

5. *Tertia observatio.* — Ultimo advertendum, aliud esse loqui de rectitudine et honestate actus interioris proprie sumpta, quatenus dicit rationem virtutis, quæ bonum facit operantem : aliud esse loqui de proprietatibus quibusdam moralibus, quæ oriuntur, seu fundantur in honestate ipsius actus, adjunctis aliis conditionibus personæ operantis et modi operandi, quales sunt laudabilitas actus, meritum, seu valor moralis, quem habet actus ad aliquos effectus : quæ proprietates sunt aliquo modo perfectiones ipsius actus, et dignitates quædam morales, et ut sic dici possunt, late loquendo, quædam morales bonitates : proprie tamen non sunt bonitas illa formalis, de qua agimus, quia illæ, ut sic, non faciunt moraliter operantem bonum et honestum, sed supponunt potius, et honestatem consequuntur.

Resolutio tituli quoad circumstantiam Quis.

6. *Prima assertio.* — His positis de circumstantia *quis* duo breviter dicenda sunt : unum est non augere rectitudinem et honestatem actus interioris, nisi transeat in rationem objecti : ut sit directe voluntaria modo exposito, sectione præcedente. Probatur, quia hæc circumstantia personæ non est intrinseca ipsi actui interiori, nec per se spectat ad modum operandi moralem, qui ex cognitione intellectus et facultate voluntatis pendet, sed est extrinseca actui interiori : ergo per se ipsam non potest dare honestatem et rectitudinem : ergo solum, ut terminus alicujus habitudinis actus ad ipsam : ergo solum per modum objecti, quia actus non habet immediatam habitudinem, nisi ad objectum, vel ad ea, quæ illud componunt. Confirmatur primo, quia hæc honestas nunquam est in actu voluntatis, nisi sit voluntaria, ut probant quæ adduximus, sectione præcedente : ergo oportet, ut sit voluntaria, aut per modum actus, aut per modum objecti, sed circumstantia *quis* non potest esse voluntaria per modum actus, ut per se constat, quia est omnino extra actum, et extra modum ejus : ergo per modum objecti. Tandem hoc etiam confirmat signum supra, n. 3, adductum de *ubi*, et *quando*, quia si hæc circumstantia *quis*, ignoretur nullam conferret bonitatem, quia nec malitiam conferre potest : signum ergo est debere esse voluntariam, et non indirecte, ut probat ratio dubii facta in principio, n. 1, nec per modum actus, ut dictum est : ergo directe per modum objecti. Neque in hoc est nova difficultas, quia facile intelligitur posse operantem seipsum respicere, ut objectum suæ voluntatis, et velle dignitatem, seu conditionem suæ personæ ad opus applicare.

7. *Secunda assertio.* — *Vide auctorem de Incarnatione.* — Secundo dicendum, posse actum interiorem habere ex circumstantia *quis*, aliquem valorem, seu dignitatem moralem, licet talis circumstantia non sit voluntaria : sed solum operatio ipsa. Patet exemplis, nam idem actus fidei, vel amoris est meritorius si sit a persona grata, non vero ab existente in peccato. Ut autem hoc habeat actus, sicut non pendet a cognitione, ita nec a voluntate ope-

rantis, quæ circa illam circumstantiam versetur. Nam licet quis omnino non cogitet de merito, nec de statu suæ personæ, an sit grata, imo quamvis hæc prorsus ignoret, revera merebitur suis actibus coram Deo : sicut ergo ad merendum non est necessarium, quod ipsum meritum, ut sic, sit voluntarium, et intentum, sed tantum quod honestas actus meritorii sit intenta, ita non est necesse, quod voluntas intendat suum actum esse formatum per gratiam personæ operantis, sed solum, quod re ipsa ita sit, supposita alioqui honestate actus. Unde juxta opinionem D. Thomæ, idem actus contritionis, prout natura antecedit gratiam tanquam dispositio, non est meritorius de condigno : et tamen in eodem instanti, statim, ac persona fit grata, fit ille meritorius de condigno gloriæ : et tamen illa gratiæ infusio non est cogitata, aut cognita, nec in se voluntaria, sed a Deo solo provenit. Hoc etiam confirmat exemplum Christi Domini, cujus opera habuerunt infinitum valorem moralem ex conditione personæ, non ratione voluntarii, sed ratione infinitæ dignitatis ipsius personæ, quæ per seipsam informabat ipsos actus. Quinimo si illa dignitas personæ solum contulisset valorem per modum objecti voliti, revera non dedisset valorem infinitum, quia actus ex habitudine ad objectum infinitum non habet bonitatem infinitam : quia ipsa habitudo finita est, ut patet in amore Dei, et in actibus, quibus Beata Virgo offerebat filium suum, et totam dignitatem personæ ejus pro salute hominum : nam ille actus objective respiciebat infinitam dignitatem personalem Christi Domini : ex quo neque infinitam dignitatem, nec infinitum valorem habebant : actus ergo Christi habebant infinitatem ex dignitate personæ, non ut ex objecto, sed ut ex forma morali per seipsam immediate informante, et significante tales actus, non quia voluntaria est, sed quia talis est : unde existimo cæteris paribus eumdem valorem habitura opera Christi, etiamsi ipse suam unionem hypostaticam ignoraret : quia tunc opera illa essent Dei, et consequenter re ipsa Deificata per unionem : quia hoc non pendet ex cognitione, vel scientia operantis : et tamen operum valor inde sumitur.

8. Ratio a priori sumenda est ex differentia inter hunc valorem moralem et rectitudinem, seu honestatem actus : quia per honestatem fit homo rectus, et studiosus, quod intrinsece pendet ex cognitione, ac voluntate, quia voluntate efficimur boni, aut mali : at vero dignitas, seu valor operis formaliter non constituit bonum et studiosum, sed resultat potius ex honestate operationis adjunctis aliis conditionibus et circumstantiis : unde solum pendet a voluntate in quantum honestas in qua fundatur : et ideo ad hunc valorem non est necessaria voluntas omnium circumstantiarum et conditionum, quæ ad illum requiruntur, sed solum voluntas objecti honesti. Declaratur, nam sicut posito actu libero, potest ex illo naturaliter resultare, verbi gratia, habitus, vel aliquid simile sine nova scientia, aut voluntate operantis, ita potest ad illum consequi proprietas aliqua moralis, quamvis ipsa non sit intenta per se, nec voluntaria in se : et hujusmodi est hic valor ad merendum, vel satisfaciendum : ad hunc ergo conferre potest conditio personæ operantis, absque novo voluntario.

Resolutio quoad circumstantiam Quomodo.

9. Secundo loco agendum est de circumstantia *quomodo*, quæ distingui potest, nam quædam est physice et realiter attingens actum voluntatis, ut est intensio : alia solum moraliter pertinens, ut est major advertentia, major passio antecedens. Dicendum est ergo primo ex circumstantia *quomodo*, quoad intensionem augeri bonitatem actus physice, et naturaliter. Probatur ex dictis, quia in actibus ex objecto bonis, de quibus agimus, bonitas est ipsa entitas actus : sed per intensionem augetur realiter hæc entitas in ordine ad idem objectum : ergo augetur intrinsece, et realiter ipsa bonitas actus. Patet consequentia, quia sicut primus gradus dicit habitudinem ad tale objectum, et ita bonus est, ita secundus, et tertius, et omnis alius similem dicit habitudinem : ergo quilibet gradus per se ipsum, et intrinsece est realiter habens majorem bonitatem, quod totum augmentum manifeste est intra eamdem speciem, cum sit in ordine ad idem formale objectum : unde eo modo, quo quis opinatus fuerit de hoc augmento intensivo quoad entitatem, etiam opinari debet quoad bonitatem, quod scilicet fiat per additionem, vel per majorem radicationem, vel per utrumque simul.

10. Atque ex hac ratione intelligitur veritatem hanc non discordare a D. Thoma dicente, actum interiorem tantum sumere suam bonitatem ex objecto : nam hæc bonitas, quæ sumitur ex intensione, etiam sumitur ex objecto : quia sicut absoluta entitas actus dicitur bona ex objecto, quamvis per suam entitatem

bona sit, quia illa entitas respicit objectum tanquam terminum suæ habitudinis, et specificationis : ita idem actus secundum totam intensionem suam, quæ nihil aliud est, quam quædam integritas entitatis ejus, et est in se magis bonus per illam entitatem, quam per intensionem acquirit, et tamen totam bonitatem habet ex objecto, quia etiam terminus habitudinis, quam totus ille actus secundum totam entitatem, et omnes gradus habet, est idem objectum : licet enim non requirat in actu tantam, vel tantam intensionem, tamen secundum totam honestatem suam diligibile est tota illa intensione : et ita ex honestate illa objectiva sumitur honestas formalis in tota illa intensione.

11. Sed quæres, utrum actus ex objecto bonus, possit fieri malus ex intensione actus, nam si hoc fieri potest, falsum erit intensionem, ut sic, per se conferre ad honestatem. Videtur autem id accidere posse, quia sicut in aliis circumstantiis virtus consistit in mediocritate, ita etiam in intensione : ergo ex nimia intensione potest actus fieri malus, etiamsi cætera non mutentur, ut si proximus tanta intensione diligatur, sicut Deus : et ratio esse potest, quia sicut unum objectum est melius alio, ita secundum rectam rationem videtur majori intensione appetendum, quam aliud : ergo si minimum bonum maxima intensione ametur, erit actus inordinatus. Unde de ipsa justitia dicit Scriptura, Eccles. 7, 17 : *Noli esse justus multum.*

12. Respondetur non posse actum privari bonitate, quam habet ex objecto propter intensionem tantum : imo fieri non posse, quin ex eo capite bonitas semper augeatur. Quia ratio facta, nu. 9, formaliter et universaliter concludit : necesse est enim intensionem actus tendere in idem objectum formale, a quo solo pendet hæc bonitas. Item quia quodlibet bonum honestum, ut sic, secundum rectam rationem diligi potest toto conatu, quem voluntas adhibere potest, quia totus ille est proportionatus tali objecto, et ex natura rei, non est prohibitus, nec per se loquendo impedit aliquod bonum debitum rationali naturæ. Unde in exemplo posito, diligere proximum tanta intensione, sicut Deum, non est malum : imo habitus charitatis de se est æque intensus respectu utriusque, et de se inclinat ad eliciendum omnem actum secundum omnem latitudinem et efficaciam suam : minori ergo bono non debetur minor intensio actus, sed actus minus nobilis secundum substantiam : sicut in naturalibus nobiliori formæ non semper debetur dispositio magis intensa : sed solum melior dispositio in specie, vel alia ratione, licet in intensione possit esse æqualis. Dixi autem actum non amittere bonitatem, quam habet ex objecto propter intentionem, nam aliud est inquirere, an ex accidenti possit illi conjungi aliqua malitia occasione intensionis; ut si ex nimio affectu ad actum non præceptum, etiam bonum omittat præceptum : sed hoc etiam habere potest locum in actu remisso in substantia ipsius actus, de quo dicemus postea.

13. Sed adhuc quæret aliquis an eadem proportione augeatur bonitas actus, qua augetur gradus intensionis, ita ut actus, ut quatuor, æquivaleat quatuor gradibus, ut unum. Respondetur comparationem fieri posse vel physice, et in genere entis, vel in ordine ad effectus morales, ut sunt meritum, etc. Priori modo pendet comparatio ex quæstionibus physicis : utrum gradus intensionis sint omnino ejusdem rationis, et æqualis latitudinis, et quomodo in eis sumenda sit : quæ non sunt nobis disputandæ : videantur dicta in Metaphysica. Solum est illa regula servanda, ita esse loquendum de bonitate sicut de entitate, et ad minimum videtur certum, actum duplo intensiorem æquivalere imperfectione duobus actibus remissis æqualibus : superare etiam in physica efficacia in ordine ad habitum, quia intendit illum, quod non possunt facere actus remissi, si jam habitus sit intensus usque ad latitudinem uniuscujusque. Probabile etiam est actum intensiorem excedere in perfectione individuali suæ entitatis secundum illos gradus, in quibus superat actus remissiores : et propterea non possunt actus remissi, licet in infinitum multiplicentur, ad illam perfectionem et bonitatem attingere.

14. At vero juxta secundam comparationem moralem dicendum est, secundum variam æstimationem et considerationem posse unum actum intensum aliquando superare plures remissos, interdum vero plures remissos superare intensum. Nam si in uno solo actu intenso tot sint gradus bonitatis intensivæ, quot sunt extensivæ in multis actibus, videtur valde probabile illum unum actum pluris valere moraliter, quam omnes alios simul sumptos, quia in numero ponitur æqualitas : et alioqui probabile est gradus intensionis habere majorem quamdam perfectionem individualem : et præterea ipse actus intensus majorem difficultatem moralem habet in quantum fit per modum

unius majoris impetus : unde etiam aptior est ad perficiendam voluntatem. Nihilominus tanta potest esse multitudo remissorum actuum, ut moraliter excedat unum intensum : nam in ordine ad morales effectus multitudo multum confert : imo interdum fieri potest, ut actus plures imperfectiores in bonitate specifica superent in merito, et in valore actum essentialiter perfectiorem, sicut e contrario fieri potest, ut furtum in magna quantitate sit majus peccatum quoad demeritum, quam unum homicidium, licet quoad essentialem malitiam sit semper inferioris speciei : ergo multo magis poterit intensio multitudine actuum compensari, præsertim quia in ipsa multiplicatione actuum est quædam moralis difficultas ad perseverantiam pertinens, quæ potest augere æstimationem moralem : sic enim facilius est uno momento superare gravem tentationem, quam frequenter, et continue vincere plures leviores. Non igitur potest generalis regula tradi, sed omnia pensanda sunt, nam ex utroque capite potest esse excessus.

15. *Secunda assertio.* — Secundo dicendum est, ut actus voluntatis augeatur ex intensione, non esse necessarium, ut ipsa intensio sit voluntaria per modum objecti, sed satis esse quod sit voluntaria per modum actus. Probatur, nam imprimis, ut voluntas intensius et remissius operetur, non oportet ut intellectus directe cogitet de intentione, quin potius stante eadem omnino directa cognitione objecti potest voluntas intentius et remissius operari, ut videtur ipsa experientia notum, et ratione, quia scilicet proposito objecto voluntas est libera ad operandum, et non operandum : ergo etiam est libera ad intensius et remissius operandum, quia hæc ejusdem rationis sunt. Item quia si voluntas potest operari circa objectum, sic præcise propositum directe absque reflexione supra intensionem actus : ergo aliquid determinate potest operari : ergo cum aliqua intensione, quia non potest actus fieri sine aliqua intensione ; ergo cum majori, vel minori intra latitudinem efficacitatis ipsius, quia non est major ratio de una intensione, quam de alia. Tandem actus voluntatis semper in re habet determinatam intensionem, quam non potest determinare intellectus, quia non cognoscit quanta sit in re, ergo gradus intensionis non determinatur in actu voluntatis : potest ergo esse intensio major, vel minor in actu voluntatis, quamvis non sit directe objective voluntaria, sed tunc augebit bonitatem actus ; ergo, ut hæc circumstantia augeat, non est necessarium *directe voluntarium* per modum objecti, sed solum per modum actus. Probatur minor, quia in illo actu aucta est entitas voluntaria, et libera in ordine ad idem objectum honestum, ergo aucta est bonitas, juxta dicta in præcedente conclusione. Secundo est evidens ratio, quia, ut actus voluntatis absolute, et quoad substantiam sit bonus ex objecto, non est necesse, ut sit voluntarius per modum objecti propositi reflexe, ut per se est evidens, alioqui et procedendum esset in infinitum, et actus interior non esset per se bonus, sed tantum per denominationem ab alio, sicut exterior, quod supra ostensum est esse impossibile : ergo idem dicendum est de tota intensione actus. Probatur consequentia, quia intensio non est distincta a substantia, et entitate actus, sed est quædam integritas illius : unde in actu intenso non potest assignari aliquid quod per se sit voluntarium, et aliquid quod sit voluntarium per aliud, sed unusquisque gradus per se est voluntarius, et quælibet pars, imo quodlibet indivisibile cujuscumque gradus, quia eadem est ratio de omnibus, quia omnia sunt a voluntate per modum actus eliciti totaliter, aut partialiter : unde intelligi non potest quod substantia actus sit bona hoc ipso quod est voluntaria per modum actus, quin tota intensio sit eodem modo bona cum eodem *voluntario.*

16 Et hinc primo colligitur facile differentia inter hanc circumstantiam et supra tractatas. Nam aliæ non conferunt ad bonitatem per se ipsas dando actui entitatem, sed solum, ut terminantes habitudinem actus ad ipsas : et ideo necesse est, ut sint voluntariæ per modum objecti. At vero intensio dat actui ipsam entitatem, per quam voluntas tendit in objectum voluntarie, et tantum esse debet eo modo voluntaria, quo ipse actus. Hinc secundo facile solvitur ratio dubitandi quantum ad hoc spectat : nam præter *voluntarium directum*, et indirectum objective, quod in illa ratione proponitur, datur voluntarium per modum actus, quod reducitur ad voluntarium directum : et virtualiter reflexum : reperiturque in solo actu elicito a voluntate, ut supra dictum est : et consequenter in tota intensione ejus, quia tota est a voluntate elicita. Ad hoc autem voluntarium non est necessaria directa cognitio ipsius actus, vel intensionis ejus in se ipso, sed sufficit practica cognitio objecti per modum diligibilis. Et hæc pars confirmari etiam potest rationibus factis in priori parte, præsertim

illa, quod intensio actus tantum præcise auget bonitatem, quantum ipsa in re est, et tamen sæpe ab operante non cognoscitur præcise quanta sit : et consequenter nec directe intenditur per modum objecti : non est ergo hoc necessarium, neque ullum theologorum invenio, qui contrarium, docuerit, nec rationem probabilem, quæ id suadeat.

17. *Tertia assertio.*—Dicendum tertio. Circumstantia *quomodo,* quæ consistit in morali modo operandi libere, et modo humano, non auget physice et intrinsece bonitatem actus, sed potest augere morales proprietates ejus in ordine ad operandum, scilicet, ut illi tribuatur ad majorem laudem, vel meritum. Utrumque facile est ex principiis positis. Primum quia actus omnino idem quoad entitatem, et habitudinem ad objectum potest magis, vel minus libere exerceri absque sui mutatione, solum ex majori advertentia rationis : vel quia procedit ex majori vel minori antecedente inclinatione : ergo hic modus operandi non variat intrinsece bonitatem actus; nam hæc consistit in ipsa habitudine actus ad suum objectum. Unde dicebamus supra eumdem actum charitatis, qui prius libere fiebat, si postea necessario continetur, retinere eamdem bonitatem, licet non retineat eamdem moralitatem : ergo multo magis potest actus fieri magis, vel minus libere cum eadem intrinseca bonitate, sicut habitus virtutis æque intensus æque bonus est, sive sit libere acquisitus, sive omnino ab extrinseco datus. Secunda autem pars constat, quia ad meritum, vel laudem, aut similes proprietates non tantum confert bonitas actus, sed etiam libertas : quia hæ proprietates cum sint morales, non consequuntur actum tantum, ut est quoddam ens, sed etiam ut actus moralis est : ergo aucta moralitate actus, possunt et ipsæ augeri. Item quia aliud est actum esse bonum, aliud vero attribui operanti : nam illud provenit ex objecto, et habitudine ad illud : hoc vero ex modo operandi, qui includat libertatem. Potest autem idem actus magis, vel minus attribui operanti ad laudem, et meritum ex diverso modo, quamvis intrinseca habitudo ad objectum eadem sit : præsertim, quia etiam ille modus operandi pertinet ad perfectionem hominis et operationem ejus, quatenus humana est.

18. Dices : ergo divina gratia diminuit meritum vel laudem operationis, quia inclinando voluntatem minuit libertatem ejus : unde tanto magis minuit, quanto vehementior fuerit gratiæ excitatio : unde fiet opera Christi Domini esse ex hoc capite minori laude digna, quia esto fuerint libera, saltem fuerunt minus libera, cum ejus voluntas esset ad bonum determinata. Respondetur, ad priorem partem simpliciter negando sequelam, quia, ut supra indicavi agendo de voluntario, gratia ita inclinat voluntatem, ut illuminet intellectum, et quoniam ex utroque capite pendet libertas, potest magis ex cognitione et illuminatione augeri, quam ex inclinatione minuatur. Accedit quod licet ex eo capite aliquo modo minuatur indifferentia, augetur tamen perfectio operis. Et idem majori ratione dicendum est in Christo, quamvis negari non possit, quin aliquo ex capite, et secundum quid diminuantur proprietates morales ex hac parte : nam in Christo Domino non habuit locum laus illa Eccles. 31 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus :* et in quocumque opere gratiæ minus habet homo, quod sibi attribuat juxta id 1 Corinth. 1, 4 : *Quid gloriaris, quasi non acceperis?* et illud : *Non ego, sed gratia Dei mecum.*

19. *Quarta assertio.—Probatur ex parte intellectus.*—Ultimo dicendum est ad hujusmodi augmentum non esse necessarium *voluntarium indirectum* per modum objecti, sed sufficere per modum actus. Declaratur et probatur, quia hic modus operandi ex duobus pendet, ex perfecta advertentia intellectus et facultate voluntatis. Ad primum nullum voluntarium requiritur : nam si intellectus plene advertat, etiamsi advertentia sit prorsus naturalis, et antecedens prorsus *voluntarium,* potest ex illa oriri actus perfecte liber et voluntarius. Atque ita contingit in operibus gratiæ, quando intellectus prævenitur et illuminatur ante omnem concursum voluntarium : atque idem potest accidere in operibus naturæ : ratio autem est, quia advertentia intellectus non est principium libertatis voluntatis, eo quod ipsamet advertentia sit libera, vel voluntaria : nam actus intellectus natura sua antecedit actum voluntatis, cum tamen liber esse non possit, nisi per denominationem, a voluntate. Neque etiam confert advertentia ad libertatem, vel bonitatem actus voluntatis tanquam forma intrinseca afficiens ipsum, neque tanquam terminus, seu objectum ad quod tendat directe actus voluntatis, sed solum tanquam applicans objectum, et ostendens quid bonitatis, vel malitiæ in illo sit : ad hoc autem munus nihil refert quod ipsa advertentia sit voluntaria, sed solum quod in suo genere sit perfecta, id est, quod perfecte manifestet objectum secundum

omnes rationes, quæ possunt voluntatem inclinare, aut retrahere.

20. *Probatur etiam ex parte voluntatis.* — Alterum principium erat facultas voluntatis, in qua etiam est influxus positivus, in quo consistit ratio *voluntarii*, de quo jam dictum est per se esse voluntarium, et hoc sufficere: nam hic influxus, seu conatus in re coincidit cum intensione. Est præterea indifferentia voluntatis, quæ consummatur per potestatem non operandi, a qua actus denominatur *liber:* et de hac constat non oportere, quod sit objective voluntaria, ut actus denominetur *liber*, ut inde habeat laudem et meritum : ergo nec etiam ut sit magis liber, et magis laudabilis, est necessarium hujusmodi voluntarium, sed sufficit, quod in re ipsa hæc potestas, seu indifferentia voluntatis sit major, et quod cum illa sic existente se applicet ad volendum. Consequentia patet a paritate rationis, et ex omnibus dictis de intensione, quæ hic applicari possunt. Antecedens constat, quia alias procedendum esset in finitum, vel sistendum esset in aliquo actu necessario, a quo non possunt subsequentes actus habere, quod liberi sint. Probatur, quia si ad libertatem, et laudem actus necesse est, quod ipsa libertas sit objective proposita, et directe volita, quæro de illo actu, quo volita est, utrum sit liber, nec ne ? Si non est liber, erit necessarius : ergo actus volitus, seu imperatus ab illo, non poterit ex eo capite esse liber : si autem est liber, peto ulterius utrum ejus libertas? si hoc affirmetur, iterum rogabo de illo, et procedetur in infinitum. Si autem negetur, concludimus ad actum liberum non esse necessarium libertatem esse objective et directe volitam, et ita sistendum erit in primo actu libero : ratio autem a priori sumenda est ex dictis supra de libertate, nam hæc denominatio non sumitur ab intrinseca entitate actus sola, neque ex habitudine ad objectum, sed a potentia, quæ ita voluntarie se determinat, ut possit suspendere suum influxum : et ideo ipsa intrinseca ratio *voluntarii* cum potestate voluntatis sufficit ad hunc modum operandi, et proprietates morales, quæ ex illo resultant, ut a fortiori constat in malis actionibus.

Resolutio quoad circumstantiam Quando.

21. *Prima assertio.* — Tertio loco dicendum est de circumstantia *Quando* quoad durationem intrinsecam. De qua dicendum primo ex hac circumstantia non augeri intrinsecam, et realem bonitatem actus voluntatis. Probatur, quia dictum est hanc bonitatem nihil aliud esse, quam entitatem actus tendentis ad tale objectum : sed hæc entitas non augetur, nec variatur ex vi hujus durationis : suppono enim hujusmodi actum esse entitatem permanentem, quæ tota simul potest incipere et durare : nam in his rebus duratio etiam est permanens, et indivisibilis, id est, carens successione : ergo ex vi illius non potest fieri augmentum intrinsecum, et reale in bonitate actus : nam hoc intelligi non potest sine successione et mutatione aliqua in ipsa entitate actus. Dices, in hac duratione posse augeri, vel minui entitatem actus, si potentia magis, vel minus conetur. Respondetur illud augmentum non pertinere ad circumstantiam durationis, sed intensionis : hic autem loquimur præcise ex vi durationis ejus, quod incipit esse, et idem permanet : nam si aliquid ei addatur, illud ut sic, non dicetur proprie durare, seu permanere, sed superaddi, quamvis illud postea durare possit : et tunc de illo erit eadem ratio.

22. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo hanc durationem, si modo nostro intelligendi, super coexistentiam ad nostrum tempus major sit, nonnihil conferre ad dignitatem, vel proprietates morales, quatenus illamet bonitas actus tribuitur operanti ad majorem laudem, vel meritum, quo plus illam conservat, et in ea durat. Declaratur, nam duratio rei metaphysice et realiter considerata , simul cum re incipit, nam vel est existentia ejus, vel cum illa necessario proportionaliter conjuncta : si ergo consideretur actus voluntatis prout in primo instanti factus , in illo habet totam durationem suam, et sic nihil addit moraliter duratio illi actui, quidquid sit de physica, seu metaphysica distinctione, quia est omnino necessario conjuncta cum illo : potest autem ulterius considerari, ut perseverans, seu coexistens alicui tempori necessario, et ut sic, dicitur augere moralitatem, et æstimationem actus. Quod videtur manifestum ex communi consensu sapientium : quia melius esse putant longiori tempore in eodem actu amoris Dei, vel orationis durare, quam brevi : eadem autem ratio est de comparatione temporis ad instans. Item, quamvis Deus rem conservando, in ea nihil novum efficiat, præter id, quod fecerat producendo, sed solum in eadem actione perseveret : nihilominus majus est beneficium conservationis, quam productionis, ut per se videtur novum : ergo similiter, licet voluntas conservando suum actum nihil efficiat novum præter id, quod fecerat producendo, nihilomi-

nus id est majus Dei obsequium, moraliter loquendo ; ratio vero a priori est, quia licet in illa perseverantia non fiat res nova, et tamen continuum quoddam exercitium libertatis, ratione cujus ille actus magis ac magis tribuitur operanti, in quo est quædam moralis distinctio, et successio in hoc quod semper potest voluntas suspendere actum, quem conservat : et ideo in hoc meretur majorem laudem.

23. *Nominalium objectio.* — Sed contra conclusionem hanc et ultimam rationem insurgunt Nominales, dicentes actum libere a voluntate elicitum pro aliquo tempore non libere, sed necessario conservari, et ideo pro illo tempore nec physice, nec moraliter augeri bonitatem actus : transacto vero illo tempore quod vocatur *continuationis necessariæ*, si ulterius conservetur, jam id libere fieri, et inde moraliter augeri. Quod argumentum fuit ab illis inventum ad vitandum commune sophisma de infinito augmento meriti, vel demeriti, de quo postea. Ita Gregorius, in 2, dist. 3, quæst. 1, art. 2, ad 4, late Almainus, quæst. de libero Voluntario, art. 7, 2 opinione, argum. 3, idem indicat, tract. 2, Moralium, cap. 9.

24. *Quo sensu dicta objectio admitti possit.*— Hæc vero opinio duobus modis potest intelligi. Primo quod illa necessaria continuatio intelligatur per determinatum tempus : et hoc quidem sensu, quidquid aliqui dicant, nullum habet in theologia errorem, quia etiam si illa opinio admittatur, nihilominus fatendum est, post primum instans merendi vel peccandi, in quolibet instanti signato posse hominem desistere a peccando, et pœnitere, etc., quia ante quodlibet instans signatum potest voluntas desistere ab illo actu : quia post tempus indeterminatum potest voluntas desistere ab illo actu, quia tempus indeterminatum non potest claudi inter duo instantia signabilia. Et in hoc sensu habet in philosophia aliquod fundamentum hæc opinio, scilicet, quod res permanens non potest in eodem instanti desinere, in quo incipit, et in aliquo actu id videtur necessario admittendum, scilicet, quando actus voluntatis incipit esse coexistendo tempori, et non instanti nostri temporis : absolute tamen id non est necessarium propter rationes quas statim insinuabo. Neque repugnat rem permanentem uno solo instanti nostri temporis durare, quod sit, et primum, et ultimum sui esse ; nam ista duo non involvunt repugnantiam, neque ille modus desinendi repugnat rei permanenti. Neque est cur Deus, verbi gratia, necessitetur ad conservandam rem aliquo tempore, quam in instanti produxit : verum licet in hoc sensu admitteretur hæc opinio, negandum non esset, quin in quodlibet instanti signato moraliter augeatur actus quando quidem libere conservatur : et ita nihil fere deserviet ad vitandam difficultatem, quam solvere cupiunt.

25. *Alter sensus objectionis.—Nominalium impugnatur multipliciter.* — Alio ergo modo intelligi potest de mora temporis certa et determinata. Quo sensu multis videtur erronea hæc opinio, nam ex illa sequitur, esse signabile aliquod tempus, vel minimum, in quo non possit homo pœnitere, sed sit obstinatus in malo, et consequenter si illud sit ultimum tempus vitæ, sequitur pro aliquo tempore dum adhuc vivit esse extra statum salutis. Præterea videtur hæc opinio contra Aristotelem 3. Ethic., cap. 5, dicentem : Actuum nostrorum a principio usque ad finem domini sumus. Præterea est contra rationem, ut dicam, nec deseruit ad solvendam difficultatem, quia licet demus esse aliquam morulam necessariæ continuationis, in qua actus moralis non crescat : si vero post illam conservetur, jam crescit, et tunc si duret per aliud breve tempus, in illo erit infinita instantia : et redibit eadem difficultas de augmento infinito in illis instantibus. Respondere possunt, ut significat Almainus, hanc necessariam continuitatem non solum esse in prima morula, sed etiam in secunda, ita ut si post primam finitam incipiat ulterius conservari debeat : et sic de tertia, et reliquis. Sed hoc frivolum est, et improbabile, quia cum sequentes morulæ non sint divisæ a prima cum qua continuantur, nulla potest probabilis ratio reddi illius continuationis necessariæ : sicut in philosophia dicitur , quamvis res naturalis terminetur ad minimum per se existens, non tamen inexistens : et ideo non est necesse, ut id quod additur minimo, sit illi æquale : sic autem esset in præsenti. Ratio vero a priori est, quia nihil est quod necessitet voluntatem ad talem continuationem : nam si in instanti, in quo dicitur finita prima morula, potuit voluntas relinquere actum : ergo multo magis poterit in quolibet instanti, post illud : nam suppono advertentiam intellectus esse eamdem, et objectum idem : quid est ergo quod inferat necessitatem ? Quæ ratio etiam probat de quocumque minimo tempore, vel instante.

26. *Tertia assertio.* — Tertio et ultimo dicendum, ad hoc augmentum non esse necessarium durationem actus esse objective , et directe volitam, sed sufficere *voluntarium* per modum actus exerciti. Hoc probandum est eo-

dem fere discursu, quem de intentione fecimus, nam imprimis per se notum videtur, ut voluntas libere duret in actu, non esse necessarium intellectum cogitare de ipsa duratione, eamque proponere, ut objectum in se volendum, quod satis constat experientia : et ratio est, quia sicut homo libere ejicit actum non cogitando de libertate, nec de actu ipso, ut objecto volendo, ita etiam potest libere conservare sine illis reflexionibus. Item quia ille actus quamdiu est, voluntarius est, quia intrinsece, et per se ipsum voluntarius est, et est a potentia, quæ ita illum conservat, ut possit non conservare : ergo etiam est liber quoad conservationem suam : quia hæc libertas non consistit in denominatione ab illo actu, sed ab ipsa potentia : potest ergo actus magis, ac magis libere durare absque eo, quod duratio sit objective voluntaria.

27. Quod autem hoc sit satis ad morale augmentum actus patet, quia genus *voluntarii* sufficit ad primam, et quasi substantialem moralitatem actus; ergo etiam sufficiet ad morale augmentum ejus. Item hoc probant rationes factæ in secunda conclusione : perseverantia enim in bono actu non censetur augere laudabilitatem operantis propter alium actum distinctum, quo ipsa perseverantia sit volita, sed propter conservationem voluntariam, et liberam ejusdem operis : sicut dicebamus etiam de beneficio conservationis. Quod patet primo, quia duratio hæc tantum in re ipsa auget bonitatem, quantum ipsa est in re, cum tamen non semper exacte cognoscatur : et consequenter neque objective ametur, quantum revera est, sed aliquanto magis, vel minus. Deinde, quia si solum conferret ad morales effectus quatenus voluntaria per alium actum distinctum : ergo non per se et intrinsece, sed solum per extrinsecam denominationem ab alio actu haberet hanc moralitatem, sicut de actu exteriori dicitur : quia ita unusquisque actus est laudabilis, sicut est voluntarius, et liber : hinc ergo fieret ipsam durationem per se nihil addere, sed aliam voluntatem durandi : quæ voluntas simul in uno instanti habebit totam laudabilitatem ex objecto suo, quod ponitur esse duratio alterius actus : unde si habet aliquis voluntatem amandi Deum per horam, et amare incipiat, non magis merebitur, neque operabitur in tota hora, quam in principio. Patet, quia prior voluntas amandi Deum per horam, simul habet totam laudabilitatem suam, neque crescit per durationem, quia illa non est voluntaria per alium actum, alias procederetur in infinitum. Rursus neque amor ipse Dei crescet per durationem, quia solum dicitur crescere per denominationem extrinsecam ab alio actu, qui semper est idem physice et moraliter : ergo nullius actus duratio confert ad bonitatem et meritum cujus contrarium supponebatur. Præterea ut multitudo actuum augeat morales effectus, non oportet, ut ipsa multitudo sit directe volita, sed ut in actu exercito sit libera et voluntaria per modum actus : ergo quoad hoc eadem est ratio de duratione. Atque idem argumentum potest sumi ex intensione, nam sicut intensio est de intrinseca entitate actus, qui per se ipsum voluntarie, ac libere fit, et intenditur, ita et duratio est ipsa intrinseca entitas actus, quæ per se ipsam libere, et voluntarie conservatur : et hinc sumitur ratio differentiæ inter hanc circumstantiam, et alias, quas vocamus *objectivas*, nam hæc non pertinet ad actum extrinsece, ut terminus alicujus habitudinis : sed est ipsamet entitas actus magis ac magis durans ; et ideo non auget per modum objecti voliti per alium actum, sed per modum actus per seipsum voluntarii.

28. *Communis objectio contra proxime dicta.* —Sed occurrit commune argumentum, quia hinc videtur sequi infinitum augmentum in hac bonitate, seu merito actus, quia actus liber in primo instante quo fit, habet aliquam bonitatem et meritum certæ quantitatis : sed non habet minorem in eodem instanti, in quo conservatur. Patet, quia est idem actus, eadem actio, eadem advertentia, et libertas : ergo erit æqualitas in morali effectu : ergo si hic effectus per infinita instantia multiplicetur, erit augmentum simpliciter infinitum, quia constabit ex infinitis partibus æqualibus. Neque quoad hoc est similis ratio de augmento, quod fit in motu physico per singula instantia, quia ibi nulla quantitas effectus respondet uni instanti : hic autem in primo instante fit aliquis effectus alicujus quantitatis, et videtur idem fieri in quolibet instante conservativo : quia nulla est resistentia, aut alia conditio, unde minuatur.

29. *Ut a quibusdam evadatur.* — Propter hanc difficultatem negant aliqui præcedentem conclusionem, et putant requiri ad hoc augmentum, ut duratio actionis sit directe cognita, et voluntaria. Et nunc respondent non esse infinitum augmentum, quia illa duratio non distincte, sed confuse cognoscitur per modum unius, et eodem modo est voluntaria. Sed hic modus dicendi imprimis dicit aliquid per se

incredibile, ut argumenta facta ostendunt. Deinde non solvit difficultatem, nam primo inquiro, an si hæc duratio fuerit cognita eo modo, quo non cognosci potest, et voluntati proposita et directe amata, et sic postea exercita, an (inquam) augeat bonitatem, ac meritum? Si non auget: ergo simpliciter perseverando in actibus bonis eo modo, quo nunc possumus, nec magis meremur, nec efficimur moraliter meliores, cujus contrarium supponitur: si autem auget, redit idem augmentum cum eadem proportione, nam cum hoc genere cognitionis, et voluntarii aliquid respondet operationi, ut productæ in primo instante: ergo cum eadem cognitione, et eodem voluntario aliquid æquale respondebit in singulis instantibus conservativis: ergo illo modo nihil expeditur difficultatis. Et præterea in Christo Domino, vel in Angelo potest intelligi distincta cognitio totius durationis, et voluntas directa illi respondens, et non propterea erit augmentum infinitum, quia nec voluntas, quæ fertur ad durationem unius horæ sic cognitam, potest esse infinitæ bonitatis et meriti: quia habet objectum simpliciter finitum: et licet esset infinitum, tamen objective propositum non daret infinitam bonitatem actui finito, ut supra dictum est. Neque etiam actus ipse exercitus per horam, et quasi imperatus ipsa a voluntate, potest habere infinitatem prædictam, quia neque ex se cum sit simpliciter finitum, neque per denominationem ab actu imperante, cum ille etiam finitus sit, ut est ostensum.

30. *Vera responsio per distinctionem.*—Mihi videtur distinguendam esse, moraliter loquendo, substantiam actus, ac perseverantiæ ejus: et productionem, a conservatione ejus, et dicendum his duobus respondere distinctos effectus morales, et quasi diversas bonitates, seu laudabilitates morales. Quarum una non est cum altera confundenda, nam una est quasi substantialis, altera quasi accidentalis actui, et ut producto secundum substantiam respondet illa bonitas, quam ex vi suæ speciei, et individuæ entitatis habet, et illi statim respondet certum meritum et præmium, sive ille actus in instanti fiat, sive per coexistentiam ad nostrum tempus: et sive multo, sive parvo, imo etiamsi nullo tempore conservetur, sed tantum unico momento duret: quia in illo simul habet totam suam bonitatem substantialem. Altera vero bonitas (quam veluti accidentalem vocamus) respondet perseverantiæ in eodem actu: quia hoc est accidentale morale ipsius actus: hæc autem perseverantia intrinsece includit quemdam modum successionis secundum coexistentiam ad nostrum tempus, et moralem valorem, quia perseverantia, ut sic, non potest intelligi tota simul. Unde si quid meriti, vel præmii respondet huic perseverantiæ, non intelligitur augeri, nisi per modum successivorum, et ideo licet aliquo tempore continuo augeatur, non fit augmentum infinitum: et secundum hanc rationem augmenti non respondet singulis instantibus aliqua pars aliquota, sed aliquod quasi continuativum illius augmenti: imo quoad hoc augmentum unius instanti additio, vel diminutio non auget valorem moralem, ut si quis perseveret in uno actu bono per horam usque ad ultimum instans intrinsece, alius vero extrinsece, non minus merebitur hic, quam ille, quia ille terminus necessitate quadam consequitur in præmio.

31. *Ad confirmationem ejusdem objectionis, in num.* 28.—Quare non est quoad hoc eadem ratio de primo instanti productionis actus, nam tunc non est bonitas, nec meritum in actu ratione perseverantiæ, quæ nondum incepit intrinsece, sed ratione substantiæ et productionis actus, quæ licet physice sit eadem actio cum productione, tamen moraliter habet diversam rationem et diversum exercitium libertatis: et ideo non oportet, ut si actus ex vi suæ substantialis productionis libere factæ habet aliquem moralem valorem, ille æqualiter augeatur in singulis instantibus conservationis, et ita facile expeditur tota difficultas tractata.

32. *Instatur contra proxime dicta, ab incommodo.* — Solum superest incommodum, quod multis videtur maximum: nam sequitur plus mereri hominem interrumpendo actum, et producendo alium similem, quam durando in eodem actu per æquale tempus, cæteris paribus. Consequens autem videtur falsum: ergo sequela. Probatur primo, quia dictum est non esse tantum valorem in singulis instantibus conservationis, quantum in productione ipsa: unde fit posse esse majorem valorem in sola productione indivisibili, quam in aliquo tempore conservationis, nam ille valor, qui correspondet productioni actus, est certæ, et determinatæ quantitatis, supposita determinatione in objecto, intensione et aliis circumstantiis: valor autem, qui correspondet conservationi, est major in majori tempore, cæteris paribus: unde tantum potest diminui ex brevitate temporis, ut non adæquet alium valorem, et tamen si intra illud breve tempus fierent duo actus, essent æqualis valoris: ergo

necesse est fateri intra aliquod tempus plus valere duos actus, quam unum. Deinde videtur evidens augmentum, quia intra quodlibet tempus, quantumvis breve possunt fieri plures, et plures actus discontinui in infinitum : quia nullus requirit certam temporis durationem : et quilibet eorum habet totum valorem, qui est in actu ex vi productionis et substantiæ ejus : ergo fieri non potest, ut actus durans per horam æquivaleat multitudini actuum, qui intra eamdem horam fieri possunt : alias æquivaleret tribus æqualibus actibus, et sic in infinitum : unde necesse esset in se habere valorem infinitum. Minor autem, scilicet consequens esse falsum, probatur : quia, cæteris paribus, melior est unitas, quam multitudo : et beato melius est perpetuo eodem actu amare Deum, quam interrumpere amorem successive multiplicando actus, præsertim quia in hac discontinuatione cessat homo ab operatione bona : conservando autem actum non cessat. Denique, quia indivisibilis distinctio actuum videtur valde accidentalis, et per accidens ad bonos amores: imo interdum fieri posset sine advertentia hominis Deo variante influxum suum.

33. *Quorumdam solutio.* — Nonnulli ut fugiant hanc difficultatem negant in multis actibus æqualibus in intentione, et aliis conditionibus esse majus meritum præmii essentialis, quam in uno : et consequenter idem negant de actu magis, vel minus durante : et ita ad difficultatem negant sequelam argumenti, quia neque ex multitudine, neque ex duratione crescit hoc meritum quoad essentiale præmium, concedunt tamen posse augeri quoad accidentales, vel quoad varios titulos ejusdem præmii essentialis. Sed hi incidunt in majus inconveniens, et non solvunt difficultatem : negare enim actum amoris Dei, verbi gratia, esse meritorium vitæ æternæ solum, quia in operante alius similis, vel æqualis præcessit, plus est, quam falsum, et a sana doctrina alienum. Item quia si est inconveniens admittere majus meritum in multis actibus, quam in uno æqualis temporis, quomodo non est majus inconveniens in utroque, scilicet in multitudine actuum, et in majori perseverantia ejusdem actus negare majus meritum, quam in uno solo actu minoris durationis? Quod vero non expediatur difficultas, patet, quia si augetur præmium accidentale, de eodem inferam majus respondere multis actibus, quam uni æque duranti, vel ratione solius durationis debere infinite augeri illud præmium accidentale. Similiter concedendum erit, aut in pluribus actibus esse plures titulos meriti, quam in uno æque durante, aut hoc ipso, quod idem actus aliquo tempore durat, deberi illi præmium essentiale infinitis titulis æqualibus respondentibus singulis instantibus, quod per se est absurdum. Et inde sequitur non posse, Deum ad æqualitatem præmiare actum durantem pro aliquo tempore, si velit dare distincta præmia pro singulis titulis meriti.

34. Alii, ut hæc omnia argumenta tollant, negant durationem actus ut sic quidquam conferre ad meritum, si cætera sint paria in cognitione et operatione voluntatis. Sed hi plus concedunt, quam in argumento sit illatum : quia ex hoc non solum sequitur aliquam multitudinem actuum posse in valore morali superare durationem, sed etiam sequitur semper superare, etiam si duratio unius actus sit integri diei, et duo actus sint tantum duarum horarum, quia illa duratio nihil addit. Consequens autem videtur absurdum : et argumenta quibus probavimus conclusionem, in n. 26 et 27, satis improbant hanc sententiam.

35. *Vera responsio ad dictam instantiam in numero* 32. — Suppositis ergo his tribus veritatibus, prima quod duratio auget : secunda, quod multitudo actuum etiam auget : tertia quod sola duratio non auget infinite : non video quomodo possit negari sequela argumenti, neque ex consequente sequitur inconveniens aliquod. Nam in interruptione duo intelligi possunt : unum est, cessatio ab actu, et hoc per se non confert, neque auget bonitatem, aut meritum, sed potius de se minuit : et per se loquendo hoc non est necessarium ad multiplicandos actus : nam potest voluntas libere ab uno actu immediate transire ad alium absque alio medio. Aliud est libera productio nova novi actus, et hæc per se potest conferre magis, quam sola conservatio ejusdem actus ex fundamento supra posito, quod hæc productio ex vi ipsius substantiæ actus, ut abstrahit a duratione et perseverantia, habet suum certum valorem, qui non est separabilis ab ipsa, nec augetur, nec minuitur per perseverantiam, sed est totus simul. Deinde potest moraliter explicari, quia quando voluntas repetit actum majori quodam dominio, et libertate operari videtur : nam postquam jam est ad actum determinata, ipsa continuatio quasi naturaliter sequitur et libertatis usus magis videtur necessarius ad suspendendum actum, quam ad durandum in illo. Imo ipsemet actus videtur aliquo modo inclinare ad suam con-

servationem: et ideo in nova actus productione est novum exercitium libertatis omnino distinctum: quare mirum non est, quod ex hac parte augeatur valor moralis.

DISPUTATIO VI.

DE BONITATE ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS EX FINE.

Finis quatenus voluntatem movet et excitat, ad objectum voluntatis pertinet: quatenus vero interdum esse solet extra substantiam actus, inter circumstantias numeratur, et ideo postquam de bonitate ex objecto, et circumstantiis dictum est, commode explicanda sequitur bonitas ex fine sumpta, de qua re tractavit D. Thomas 1, 2, quæst. 18, per varios articulos, et quæst. 19, art. 7 et 8, quos omnes in hac disputatione exponemus.

SECTIO I.

Utrum bonus finis sit necessarius ut actus voluntatis sit bonus.

1. *Notatio prima pro resolutione.* — Primo supponendum est duobus modis versari voluntatem circa finem: uno modo propter se: alio modo circa alia propter ipsum: et hoc modo distingui solet in genere duplex motus voluntatis in finem, scilicet intentio et electio, comprehendendo tamen sub intentione simplicem voluntatem et amorem, seu desiderium finis propter se ipsum, et sub electione comprehendendo usum, et quemcumque alium actum, qui versatur circa aliquod objectum propter extrinsecum finem.

2. *Notatio secunda.* — In quo est secundo advertendum duobus modis posse actum voluntatis versari circa aliquid propter finem extrinsecum. Uno modo in intentione diligendo, seu eligendo medium propter finem, ita ut tota ratio, et proximum motivum talis actus sit ipse finis. Secundo modo fieri potest, ut ipse finis solum remote terminet actum, qui refertur in ipsum: ita ut voluntas proxime velit aliquod objectum propter bonitatem intrinsecam illius: et præterea referat illum actum in ulteriorem finem: inter quos actus est differentia: nam in priori licet finis videatur extrinsecus respectu materiæ volitæ, seu medii electi, tamen respectu ipsius voluntatis se habet, ut objectum formale proxime movens ad talem actum: at vero in posteriori actu, finis non est objectum formale, nam supponit aliud motivum formale proximum, sed solum est veluti causa extrinseca movens remote, et applicans voluntatem, et ut brevibus terminis utamur, priorem actum vocabimus semper puram electionem: posteriorem vero vocabimus actum ordinatum ad finem extrinsecum, nam sub hac ratione se habet, ut electio, vel usus, quamvis participet etiam rationem intentionis, quatenus versatur circa aliquod objectum bonum propter se ipsum.

3. *Notatio tertia.* — Ex quo potest tertio adverti interiorem actum voluntatis, de quo solum nunc agimus, interdum esse tantum elicitum ab illa, ut est, verbi gratia, prima intentio, seu primus amor finis: interdum vero est simul elicitus et imperatus, nam imperatus tantum nullus esse potest in actibus internis, de quibus agimus, sed illud est proprium externorum, nam actus interior voluntatis debet esse elicitus ab illa: quia vero sicut voluntas potest velle actus aliarum potentiarum, ita etiam potest velle suos per alios actus distinctos, ideo sicut potest imperare actus eliciendos per alias potentias, ita etiam et eliciendos per se ipsam, et hoc modo potest dari in ipso actus simul elicitus et imperatus, qui necessario supponit alium pure elicitum.

4. *Notatio quarta.* — Unde etiam fit dupliciter posse esse actum voluntatis imperatum ab ipsa scilicet, vel virtualiter tantum, vel etiam formaliter. *Formaliter* voco eum quando actus est directe, et formaliter volitus per alium actum, ut cum volo dolere de peccatis, aut volo amare Deum: *virtualiter* autem cum actus unus excitatur ex vi alterius, quia includit virtualem voluntatem illius, et hoc modo omnis electio dici valet imperata ab intentione efficaci, quia posita tali intentione ex vi illius applicatur voluntas ad electionem, etiamsi non habeat formaliter hunc actum, volo eligere, quia satis est quod hic actus virtute in intentione efficaci includatur: nam qui intendit finem, vult illum consequi, et consequenter virtute vult applicare media, atque adeo eligere illa, atque hoc modo omnes actus circa finem revocabimus ad elicitos et imperatos: et eliciti proprie sunt, qui versantur circa ipsum finem propter se, imperati vero sunt omnes qui versantur circa alia propter finem.

5. *Primum pronuntiatum certum in præsenti quæstione.* — His positis nonnulla sunt certa in hac quæstione. Primum erit intentionem finis, ut bona sit, requirere bonum finem eo modo, quo ipsa est propter finem. Hoc constat ex dic-

tis, disput. 4, nam respectu actus, talis finis et objectum coincidunt : sicut ergo, ut actus sit bonus requirit honestum objectum, ita intentio honesta requirit finem honestum, et hoc est habere bonum finem, et esse propter illum, et hanc conclusionem posuit D. Thomas, 1, 2, quæst. 19, art. 7.

6. *Secundum pronuntiatum.* — Secundo est certum, actum puræ electionis, ut bonus sit requirere honestum finem, ut sic, quod etiam sumitur ex D. Thoma, eo loco, et constat eadem ratione, quia respectu talis actus, finis se habet, ut motivum et objectum formale : ergo, ut actus sit bonus ex illo, oportet, ut motivum sit honestum. Confirmatur : quia ille actus ex materiali objecto non habet honestatem, quia supponimus non tendere in illud propter bonitatem, quæ in ipso est, ideo enim est pura electio. Dictum est autem supra, actum non accipere bonitatem ab objecto honesto, nisi tendat in illud propter honestatem ejus : ergo ut talis actus sit bonus, oportet ut saltem ex fine habeat honestatem. Unde confirmatur tandem, quia si finis ille sit malus, actus est malus, si indifferens, saltem ex illo fine non est bonus: ergo ut ipse sit bonus, necesse est habere finem bonum.

7. *Tertium.*—Tertio colligitur hinc, ut certum, quoties actus voluntatis versatur circa objectum indifferens, et ordinat illud in ulteriorem finem, requirere bonum finem, ut bonus sit. Hoc patet, quia non habet aliud caput unde sumat bonitatem : an vero illud sufficiat, postea dicam.

8. *Quartum.* — Quarto est certum, quando actus voluntatis versatur circa objectum, ut honestum, ut simpliciter bonum sit, necessarium esse ut non ordinetur ad malum finem. In hoc etiam omnes conveniunt cum D. Thoma, loco citato, estque communis doctrina Sanctorum, ut videre licet apud Ambrosium, l. 2, de Jacob, et Vita beata, c. 4, Augustinum, 2, de Moribus Ecclesiæ, c. 13, et præfatione in psal. 31, et lib. de Opere monachorum, c. 26, ubi illa exponit illud Matth. 6 : *Attendit ne justitiam vestram faciatis*, etc., *et Lucerna corporis tui est oculus tuus :* ubi nomine *oculi* intentionem finis intelligit, quod etiam Cassianus præstat, collat. 1, c. 22, quamvis, collat. 2, cap. 2, per *oculum* discretionem intelligat, sic etiam ad hoc propositum exponit Gregorius 1, Moral., cap. 23 et seq., illud Eccles. 1 : *Væ peccatori ingredienti terram duabus viis*, et illud psal. 77 : *Cor autem eorum non erat rectum cum eo*, de quo videri potest Chrysostomus, hom. 23, ad Populum: consentit Aristoteles, 2, Ethicorum ad Eudemum, in fine : *Qualis unusquisque est, ex electione judicamus, non quid, sed cujus gratia, fiat expendentes :* idem late 7, Politicorum, cap. 13 : *Et is curam appetitus suscipere oportet gratia mentis, et curam corporis gratia animæ :* ratio est illa communis, quia *bonum ex integra causa*. Item quia motio in finem est aliquo modo forma, et dans speciem aliquo modo, et denominationem actui morali, ut infra dicam, omitto nunc tractare, utrum intentio proprii honesti objecti, ut sic, necessario excludat malum finem, nam de hoc occurrit proprius locus, disp. 8.

9. *Quid sit dubium in præsenti quæstione prima.* — *Opinio.* — His ergo stabilitis solum dubitari potest, utrum actus habens honestum objectum, ut sit bonus simpliciter, requirat finem bonum extrinsecum. Quidem theologi existimant esse necessarium, ut actus præter objectum bonum referatur ab operante ad ultimum finem bonum, sine qua relatione negant actum esse absolute bonum, et quidam ex eis dicunt esse malum. Alii vero neque bonum, neque malum, sed indifferentem : quæ opinio, ut minimum limitanda est ad illos actus, qui habent objectum distinctum ab ipso ultimo fine: nam illi qui versantur circa ipsum ultimum finem, ut proximum objectum, ut amor Dei propter se ipsum, non possunt referri in alium finem, quia nullum possunt habere meliorem, quam suum proprium objectum, et hoc modo tribuitur hæc opinio Scoto, in secundo, distinctione decima quarta, quæst. unica, et in 3, distinctione trigesima septima, quæstione prima, ubi docet nisi præcedat aliquod bonum velle circa ultimum finem, non posse esse bonum velle circa alia objecta : unde concludit si in pura lege naturæ non teneretur homo aliquando amare Deum absolute, etiam non posse teneri ad bene operandum. Eamdem opinionem tenet Gregorius, in 2, d. 18 et 38, Almainus, tractatu 1, Moralium, cap. 2, inclinat Bonaventura, in 2, d. 41, art. 1, q. 3. Fundamentum sumi potest vel ex illo 1, ad Corinth. 10 : *Quæcumque facitis, omnia in gloriam Dei facite :* sicut ergo tenetur homo eligere Deum super omnia : ita tenetur omnia opera sua in eum, ut in ultimum finem referre : ergo actus carens hac relatione, caret circumstantia necessaria ad bonitatem simpliciter. Confirmatur, nam ut actus circa creaturam sit bonus simpliciter, oportet, ut non sit per modum fruitionis, sed per modum usus, juxta doctrinam vulgarem Augustini, de qua

D. Thomas 1, 2, q. 10; ergo necesse est, ut ametur creatura per ordinem ad ultimum finem: nam hoc est illa uti.

10. *Dicta opinio varie accipitur a suis auctoribus.* — Non conveniunt autem hi auctores in explicanda hac relatione, qualis scilicet esse debeat: Gregorius contentus est relatione habituali, quam in hoc ponit, quod ex præcedentibus actibus circa ultimum finem, acquisitus, seu comparatus fit habitus, a quo dicit cæteros actus habitualiter referri, sed, ut recte notavit Almainus, hic habitus impertinens est ad subsequentes actus circa alia objecta, nisi ipse proprium suum actum eliciat, quia alii actus non possunt esse eliciti a tali habitu, cum non contineantur sub objecto illius: neque etiam possunt esse imperati: quia habitus non imperat actum nisi mediante proprio actu. Scotus vero solum videtur requirere, quod præcesserit aliquis actus circa ultimum finem, ut patet ex locis citatis: sed, ut infra latius dicam, ex hoc præcise nihil bonitatis communicatur sequentibus actibus, nisi ille prior actus per se, vel per virtutem aliquam influat in posteriores actus, quia alioqui nulla erit dependentia: neque causalitas unius actus ab alio, sed sola temporis successio, quæ impertinens est ad bonitatem actus. Alii vero requirunt, ut saltem in principio cujusque actionis actualiter referatur in ultimum finem, quamvis, in progressu actionis possit tantum virtualiter manere in continuatione ipsius operis; sed quamvis, ut infra dicam, hoc possit sufficere ad virtualem relationem, tamen valde rigorosum est hominibus hanc obligationem in cunctis operibus suis imponere.

11. Dicendum est ergo, ad bonitatem actus voluntatis sufficere honestum objectum, esto ab orante non referatur in ulteriorem finem, ita sentiunt communiter discipuli D. Thomæ, et sumitur ex ipso, in 1, 2, quæst. 19, art. 10, ad primum, dicente: *Quicumque vult aliquid sub ratione quacumque boni honesti, habet voluntatem conformem divinæ in ratione volendi, et ideo bene operatur,* et ita explicat doctrinam illius articuli et præcedentis. Idem D. Bonaventura supra, solum enim requirit relationem in ultimum finem intrinsecam et innatam ipsi operi bono absque alia relatione operantis, nam hoc modo diximus supra, tractatu 1, actus omnes honestos tendere in Deum natura sua, ut in ultimum suum finem, quæ tendentia non confert actui distinctam bonitatem præter illam, quam sumit ex objecto, nisi forte distinctæ rationis secundum rationem genericam et specificam, ut potest sumi ex D. Thoma 1, 2, quæst. 18, art. 7, quem latius infra exponam: hanc etiam sententiam late confirmat Scotus, l. 2, de Natura, c. 20, et lib. 3, cap. 4.

12. *Satisfit contrario fundamento in n. 9.* — Fundamentum est, quod actus habens objectum bonum habet ex illo specificam bonitatem, ut supra probatum est, sed ex carentia ulterioris finis non habet semper malitiam: ergo sine illa relatione manebit actus bonus simpliciter. Probatur consequentia, quia illa res est bona simpliciter, quæ habet omnia sibi debita secundum speciem, et individuum. Unde Scotus non consequenter loquitur concedens actum ex carentia hujus finis non habere malitiam, et negans esse bonum, cum habeat bonum objectum, cum enim dicitur *bonum consurgere ex integra causa;* non est intelligendum ad actum bonum simpliciter necessarium esse omne id, quod conferre valet bonitatem, alioqui non est bonus actus, nisi optimus: requiritur ergo, et sufficit integra causa perfectionis, et bonitatis debitæ speciei, vel in individuo: ergo. Probatur minor propositio, quia nullum extat præceptum obligans hominem ad hujusmodi relationem, vel actualem, vel virtualem ex proprio ipsius hominis actu circa ultimum finem faciendum, nam hoc præceptum non est naturale, nulla enim sufficienti ratione convinci potest. Item satis est homini operari semper juxta rationem rectam circa objecta, quæ illi proponuntur, et plus ab ipso exigere ex præcepto, præsertim naturali, superat humanas vires. Item infidelis, qui verum ignorat, potest aliquando bene operari juxta sanam doctrinam. Item puer veniens ad usum rationis non tenetur statim in primo usu rationis Deum in se ipso diligere, sed in his, quæ ipsi occurrunt bene moraliter se gerere, et hoc ipso virtualiter censetur converti in Deum: nullum ergo est tale præceptum naturale, neque etiam est positivum humanum, aut divinum; neutrum enim ostendi potest, et humanum quidem superaret potestatem humanam, tum quia esset de re difficillima, tum quia esset de re interna, divina autem præcepta positiva nulla sunt, præsertim in lege gratiæ, nisi fidei, et sacramentorum: in citatis autem, n. 9, verbis Pauli, *Omnia in gloriam Dei facite,* vel non habetur præceptum, sed consilium, vel solum præcipitur, ita semper operari, ut omnia opera nata sint cedere in gloriam Dei, et apta, ut referantur in ipsum, atque adeo quod ex se in illum tendant, quod ha-

bent cuncta honesta hoc ipso, quod honesta sunt; et eodem modo tenemur cuncta referre in ultimum finem, et præterea nihil facere, quod non tendat aliquo modo in ipsum.

SECTIO II.

Qualis sit bonitas quam actus puræ electionis habet ex fine honesto.

1. *Prima sententia.—Arguitur pro illa primo.* — De actu voluntatis circa finem in se ipso nihil superest dicendum, præter ea, quæ dicta sunt de objecto : nam respectu talis actus finis, et objectum idem sunt, et eadem ratione fere posset omitti præsens quæstio, quia in virtute est in superioribus definita : verum, ut satisfaciamus omnibus, et quædam propria exponamus, tractanda est. Dicunt ergo quidam auctores speciem illam bonitatis, quam sumit pura hæc electio, ex fine non esse essentialem, sed accidentalem illi actui, quo voluntas vult tale medium propter talem finem. Fundamentum hujus sententiæ esse potest primo : in illo actu distinguendum est objectum a fine, nam objectum est intrinsecum actui : finis autem extrinsecus : ergo talis actus aliam speciem habet ab objecto, aliam a fine : ergo illa prior essentialis est, et altera accidentalis : quia, ut diximus superius, non possunt esse duæ species essentiales in eodem actu. Item diximus speciem ex objecto esse essentialem, cujus signum etiam est, quod una est prorsus inseparabilis, altera vero mutari potest.

2. *Secundo.* — Secundo potest videri hoc difficile argumentum, quia quando medium, quod eligitur, est alioqui bonum, et honestum ex objecto, ut quando eligitur eleemosyna ad satisfaciendum pro peccatis, tunc ipsa electio habet primariam speciem ex objecto, ex fine vero accidentariam, ut in dicto exemplo, actus eleemosynæ semper est in specie misericordiæ, quod vero ordinetur ad satisfactionem, aut ad alium finem, est ei accidentarium : ergo idem erit in quocumque medio, esto sit ex objecto indifferens, nam hoc non variat rationem, et modum specificandi.

3. *Tertio.* — Tertio. Sicut medium ordinatur ad finem : ita finis per media comparatur, sed respectu intentionis finis accidentarium est, quod per hæc, aut illa media comparetur: unde quamvis hoc possit variare accidentaliter bonitatem intentionis, non tamen substantialiter : unde si intentio finis sit indifferens, non fiet essentialiter bona, etiamsi per honesta media quæratur : ergo idem est e converso de electione mediorum respectu finis. Et confirmatur, ac declaratur : nam in voluntate medicinæ aliud est amare medicinam ipsam in se, aliud amare utilitatem ejus ad sanitatem : ergo etiam in actu una ex his rationibus est essentialis, altera accidentalis, nam ex natura rei illa duo distinguuntur, sicut in assensu scientiæ distinguuntur assensus conclusionis ab assensu principiorum propter quæ illi assentimur.

4. *Quarto.* — Quarto. Electio ejusdem finis ex medio ipso habet majorem, vel minorem bonitatem : ergo non totam recipit a fine; ergo nec totam entitatem, quia, ut dictum est, bonitas actus nihil est nisi entitas ejus : ergo illa entitas, quam habet electio ex medio, est prima, et essentialis, in ipsa : altera ergo erit accidentalis. Confirmatur, nam stante eodem fine voluntas eligit hoc medium potius, quam illud, propter proprias conditiones talis medii, scilicet, quia est suavius, aut facilius, etc.; ergo non est finis tota ratio illius electionis, seu voluntatis prout versatur circa tale medium, cum non sit tota ratio illius comparativæ electionis : ergo supponit voluntatem affectam ad rem : quæ est medium, et solum movet ad ordinationem ejus in talem finem : est ergo illius specificatio accidentalis, qualis autem sit hæc accidentalis species explicatur uno e tribus modis, disp. 4, tractatis de objecto. Primus est, quod voluntas illius rei, quæ est medium, entitas sit quædam partialis, cui adjungitur altera, qua voluntas amat relationem illius objecti in talem finem, quæ dicitur accidentaliter advenire alteri, quia illi adesse potest, et abesse, nam voluntas potest nunc velle hanc relationem in hunc finem, ut postea dicam, manente eadem voluntate circa rem, quæ est medium. Secundus modus est, quod voluntas medii in se sit quidam actus voluntatis, bonitas vero ex fine desumpta, sit modus quidam extrinsecus ejus. Tertius, quod illa bonitas et specificatio ex fine solum sit determinatio extrinseca, et ratio quædam moralis.

5. Dicendum tamen actum puræ electionis, ut sic habere primam suam, et substantialem et physicam speciem ex fine; unde si finis ille honestus sit, et propter illum quatenus talis est, proxima intentione eligatur medium, prima bonitas talis electionis est ex fine, et illa est intrinseca, et essentialis tali electioni, atque adeo invariabilis in tali actu. Hæc sententia, ut existimo est expressa D. Thomæ 1,

2, quæst. 18, art. 6, ubi solutione ad 2, ait, licet ordinari ad talem finem accidat exteriori actui, non accidit interiori actui voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale, et solutione ad 3, dicit, quamvis in actibus externis sit diversitas specifica, in interiori non esse, si illi sub eodem fine amentur, et 1 contra Gentes, cap. 76, ratione prima, dicit finem comparari ad medium, sicut rationem formali objecti ad materialem, et ideo unam esse tendentiam voluntatis, quia idem est actus in objectum, et in rationem formalem ejus, quam doctrinam sæpe repetit, applicando illam ad finem, et medium, ut sic, ut videre licet in q. 12, art. 4, et q. 2, de malo, art. 2; præsertim ad 4 et 5, et in 2, d. 38, quæst. 1, art. 4, ad 1, denique in eadem 1, 2, quæst. 19, art. 2, ad 1, dicit actum voluntatis nunquam habere accidentalem speciem a fine, nisi quatenus finis ordinatur ad finem, et intentio ad intentionem : ergo quatenus medium ut medium ordinatur ad finem, et pura electio est, sub hac intentione non habet accidentalem speciem a fine, sed essentialem.

6. Atque ex his locis D. Thomæ sumo duas præcipuas rationes hujus veritatis. Prima est : actus voluntatis nullam speciem sumit ab objecto, nisi sub aliqua ratione boni, ut supra late ostensum est, aut ergo amat voluntas rem illam, quæ est medium, solum sub ea ratione boni quæ est in fine, aut sub aliqua alia, quæ est in ipso medio : si dicas primum : ergo ille actus solum habet unam speciem sumptam ex bonitate finis : ergo illa necessario erit essentialis, quia etiam ostensum est necessariam esse aliquam specificationem essentialem cuilibet entitati : ergo ubi non est nisi una, erit essentialis. Si vero dicas secundum, jam non illa est pura electio, de qua tractamus, sed est quædam particularis intentio extrinsecus ordinata ad ulteriorem finem, de qua postea dicturi sumus. Probatur consequentia, quia secundum eam rationem, secundum quam res, quæ amatur, non amatur ob bonitatem finis, sed ob aliam, quæ in ipsa est, jam non amatur ob aliud, sed propter se : ergo, ut sic, amatur ut finis proximus, non est ergo illa pura electio. Dices amari propter utilitatem ad finem, quæ in ipso medio, est aliquid distinctum a bonitate finis; quod patet, nam utilitas medicinæ ad sanitatem amari valet sive sanitas ametur ob bonitatem honestam, sive ob convenientiam ad naturam sensitivam, sive ob delectationem, sive aliam utilitatem. Sed hoc imprimis non dicitur, consequenter juxta sententiam citatam, nam ut in argumentis propositis vidimus, ipsa res, quæ est medium, et utilitas ejus, ut sic, distinguitur ab utilitate medii, et amore ejus ut sic ; deinde, ut supra, tractatu primo, docui, utilitas, ut sic non facit rem amabilem, nisi supponat amatam rem, ad quam est utilitas : utilitas enim, in genere loquendo, nihil est aliud, quam virtus ad causandum aliquo modo effectum : unde non habet rationem convenientis, aut disconvenientis, nisi quatenus effectus ipse conveniens, vel disconveniens est : ergo in medio utili, ut sic, tota ratio convenientiæ in ordine ad appetentem sumitur ex fine : ergo amare utilitatem medii, et amare illud ob finem, non sunt duo, sed unum et idem.

7. Secunda ratio, quæ ex D. Thoma, et ex dictis, in citatis locis, sumitur, est quia medium, ut medium, et finis comparatur, ut materiale et formale ; sed in voluntate idem est indivisibilis motus, quo tendit in materiale, et formale objectum : ergo in actu electionis puræ, eadem est indivisibilis ratio, et specifica differentia, propter quem attingit rem, quæ est medium, ut materiam et finem, propter quem eligitur, ut formalem rationem objecti : est ergo una species bonitatis inde sumpta prima, et substantialis in tali actu, Majorem propositionem sæpe, et expresse docet D. Thomas jam citatus, ut constat ex dictis in ratione prima, quia tota ratio convenientiæ, et appetibilitas medii, est bonitas finis. Minor propositio late probata est supra, disp. 4, tractando de bonitate ex objecto, nam rationes ibi factæ de objecto materiali, et bonitate ipsi intrinseca, eadem proportione applicari possunt ad medium et finem, nam in actibus intellectus, et voluntatis nihil refert, quod formalis ratio objecti in re ipsa sit extrinseca materiæ, circa quam versatur actus, dummodo ab ipsa potentia non attingatur nisi sub ea ratione : nam hoc satis est, ut inde sumat suam primam speciem, ut petet de intellectu in actibus fidei, in quibus testimonium dicentis satis extrinsecum est veritati creditæ, et tamen respectu assensus intellectus, est quasi forma specifica, et idem est in actibus voluntatis, ut patet de amore proximi propter bonitatem Dei, et de voluntate adorandi adoratione respectiva propter extrinsecam excellentiam, idem est ergo de medio et fine.

8. Unde possumus tertio argumentari discurrendo per singulos modos, quibus contraria opinio asseritur, et improbando illos : sed quia hoc late egimus tractando de objecto,

disp. 4, non oportebit eadem repetere, sed unusquisque poterit ea applicare, solum declaratur breviter. Nam hæc specificatio, et bonitas electionis ex fine non potest consistere in sola denominatione extrinseca : nam ipsamet electio per se ipsam est intrinsece electio, et non per denominationem ab alio actu : ergo intrinsece in sua entitate includit aliquem respectum ad finem, præsertim cum ostensum sit respicere illum, ut formale objectum. Neque etiam intelligi potest hæc specificatio, ut partialis entitas, vel realis modus additus alicui alteri entitati, quia nulla fingi valet entitas, quæ supponatur in illo actu ante relationem ad finem, quia ostensum est, illum actum nullum habere respectum ad medium electum sistendo in illo, sed solum sub ratione finis : quidquid autem in illo actu excogitari potest necessario dicit habitudinem ad medium electum : ergo et ad finem.

9. *Ad primum argumentum in n.* 1.—Ultimo sumi potest hæc veritas ex Aristotele, nam electio ob honestatem alicujus finis est actus elicitus a virtute respiciente illum finem; ergo pertinet ad talem virtutem, seu bonitatem. Antecedens constat ex lib. 6, Ethicorum, cap. 2, et lib. 2, Ethicorum ad Eudemum, circa finem, et declaratur, nam qui ex solo affectu misericordiæ, et nullo ex alio motivo lucratur divitias, ut eleemosynam faciat ex vi solius virtutis misericordiæ, habet tam voluntatem dandi eleemosynam, quam voluntatem lucrandi divitias : utraque ergo voluntas est actus elicitus ab illa virtute; neque fingi potest quis alius habitus ibi concurrat ad eliciendum posteriorem actum; dici enim non potest ibi concurrere habitum, quo amantur divitiæ absolute, et propter se, quia nullus talis affectus est in homine sic operante. Prima vero consequentia constat ex differentia inter actum elicitum a virtute, et imperatum, nam elicitus dicitur, quia secundum substantiam, et entitatem suam fit a virtute : imperatus vero qui ab una virtute refertur in suum finem, cum tamen ab alia substantialiter fiat, ut magis ex sequentibus dubiis constabit.

10. *Ad secundum argumentum in num.* 2.—Ad primam rationem in contrarium respondetur respectu electionis, de qua agimus : objectum formale non distingui a fine : materiam autem circa quam versatur actus, distingui ab eo, sicut objectum materiale a formali, et ideo non oportet, ut a tali objecto sumatur aliqua species prior illa, quæ sumitur a fine. Unde licet hujusmodi finis possit esse extrinsecus tali materiæ, vel actioni exteriori, tamen respectu actus interioris electionis, est intrinsecus, ut recte D. Thomas dixit, quia est objectum formale : quapropter species inde sumpta invariabilis est in tali actu electionis : nam licet voluntati lucrandi divitias accidentarium sit, quod fiat propter eleemosynam, vel propter captandum honorem, et ideo possit voluntas nostra ab uno actu in alium mutari, tamen illi speciali actui, quo amantur divitiæ præcise propter eleemosynam, non accidit ille finis, neque species misericordiæ, unde non potest illemet actus mutari, et fieri ex alio motivo : sed quando voluntas hoc modo mutatur, variat totum actum.

11. *Ad tertium argumentum in num.* 3.—Ad secundam respondetur, formaliter loquendo, doctrinam datam procedere semper in omni vera, et pura electione, sive materia circa quam versatur sit indifferens, sive honesta propria aliqua honestate, quæ est objectiva respectu illius; nam si illa non intendatur formaliter, sed tantum eligatur realiter propter finem extrinsecum, electio habebit unam tantum speciem essentialem ex fine; si autem medium ex se honestum ametur propter propriam honestatem, et præterea ordinetur in ulteriorem finem, tunc ille actus non est propria electio, de qua agimus, et ideo non est de illo similis ratio : quid autem de illo dicendum sit, aperiam dubio sequenti, ubi priorem partem hujus solutionis magis declarabimus.

12. Ad tertiam de habitudine inter finem et media, respondetur tollendam esse æquivocationem de intentione : nam intentio proprie dici solet actus determinatus ad finem, ut ad objectum, quod per se primo amatur in ordine ad consecutionem; unde fit, ut in virtute, vel in confuso includat aliquo modo media, ut volita, quatenus necessaria esse possunt ad consequendum finem, nam qui efficaciter vult finem consequi, ibi implicite vult adhibere media necessaria, et consequenter virtute etiam vult eligere illa : tamen ille actus, ut sic, non est electio, sed natura sua est prior illa, neque etiam accipit bonitatem, vel malitiam a medio, vel electione medii, ut supra latius, sed a bonitate finis, nam cætera, vel non pertinent proprie, et formaliter ad illum actum, vel eo modo quo pertinent, et tantum materialiter.

13. Alio vero modo sumi potest intentio prout includitur, seu participatur in electione ipsa, nam qui eligit medium propter finem, per illud medium tendit in finem, et hac ratione dici potest per illummet actum aliquo

modo intendere finem, quo sensu videtur locutus D. Thomas 1, 2, quæst. 12, art. 4. Et in hoc sensu idem est secundum rem tendere in finem per tale medium, et velle, seu eligere tale medium propter talem finem : nam licet his verbis videatur diversa habitudo significari, tamen illud solum est secundum rationem et inadæquatum modum concipiendi nostrum : imo si res absolute consideretur, finis proprie non dicit habitudinem ad media, sed est terminus habitudinis mediorum ad ipsum, et ideo intentio ejus est causa electionis mediorum, et inde per quamdam denominationem extrinsecam concipitur a nobis sub hac denominatione rei consequendæ per media, unde in omni motu, et termino ejus potest quid simile considerari, et hinc fit, ut licet electio possit illis duobus modis a nobis concipi et significari scilicet medii ad finem, et finis per medium, tamen specificatio essentialis sumitur ex fine, quia in re ipsa ille est terminus talis habitudinis, et comparatur ad medium, ut forma ad materiam, sicut dictum est. Ad confirmationem illius tertii argumenti respondetur absolute etiam in ordine ad diversos actus fieri posse, ut aliud sit velle rem, quæ est medium, et aliud velle utilitatem ejus, tamen in hoc actu puræ electionis non possunt hæc duo separari ab eadem indivisibili specie entitate, quia, ut sæpe dictum est, comparantur illa duo, ut materiale et formale.

14. *Resolvitur quartum argumentum in numero 4 positum.*—Quartum argumentum petit comparationem inter diversas electiones, quæ primo posset fieri inter intentionem et electionem ejusdem bonitatis, an sint actus specie distincti, necne. Sed hæc quæstio communis est omnibus actibus bonis et malis, et præterea omnibus illis, in quibus diversa materialia objecta propter eamdem rationem formalem amantur, quæ ratio formalis in alio vero tantum per denominationem extrinsecam, ut sunt amor Dei, et aliquis amor proximi, de quibus 2, 2, q. 25, art. 1, adoratio prototypi, et imaginis, de quibus 3 p., quæst. 25, de intentione vero et electione 1, 2, quæst. 12 et 13. Quidquid tamen sit de specifica distinctione, constat, per se loquendo, majorem bonitatem esse in intentione finis, quam in electione medii propter finem, juxta regulam posterioristicam : *propter quod unumquodque tale*, etc., nam finis simpliciter est dignius objectum. Eadem autem comparatio duplex fieri potest inter diversas electiones propter eumdem finem, de quibus quod ad specificam rationem attinet, idem judicium ferendum est, quod de actibus ex objecto bonis supra dictum est, qui in materiali tantum objecto differunt, et conveniunt in formali : nam similiter respectu electionum si media sint tantum materialiter diversa, et prorsus dicant eamdem habitudinem ad finem, electiones non propterea differrent specie, quia idem habent objectum formale : nihilominus tamen negandum non est, quin una electio possit esse melior alia intra eamdem speciem, quia licet finis sit idem in se, tamen juxta capacitatem et proportionem mediorum potest illis majorem vel minorem bonitatem conferre, quod in omni sententia necessario asserendum est, sive hæc bonitas dicatur essentialis electioni, sive accidentalis, quia augmentum ejus est intra eamdem speciem electionis, ut electio est, atque adeo in ordine ad finem.

15. *Expeditur confirmatio in eodem numero 4, per triplicem modum electionis unius medii præ altero.* — *Primus modus.* — In confirmationem illius argumenti petitur de comparatione, seu electione unius medii præ altero, an oriatur ex fine, vel ex ipso medio. Ad quod respondetur interdum oriri ex fine, interdum ex sola libertate voluntatis; aliquando vero posse fundari in ipso medio. Primum contingit, quando ipsa media, ut media sunt, sunt inæqualia, quia scilicet, unum magis confert ad finem, quam aliud, ita ut si unum est facilius, vel jucundius, totum hoc conferat vel ad majorem, vel ad breviorem, aut certiorem consecutionem finis, tunc enim finis quantum est de se movet ad eligendum utilius medium.

16. *Secundus modus.*—*Tertius modus.*—Secundum contingit, si accidat media prorsus esse æqualia tam in utilitate ad finem, quam in absolutis conditionibus suis, et in omnibus rationibus boni et mali, tunc enim, ut verior est sententia, voluntas pro sua libertate potest eligere unum omisso alio, quod nihil obstat, quominus tota specificatio talis electionis sumatur a fine, quia finis non movet necessitando, et idem fere reperietur in actibus bonis ex objecto, seu intentione ipsa, nam stante eadem motione seu propositione objecti, potest voluntas vel exercere actum, vel non exercere, et nihilominus quando exercet, tota specificatio sumitur, a formali objecto, et idem a fortiori dicendum est, si voluntas eligat medium minus utile pro sua libertate. Tertius modus potest contingere quando media sunt æqualia in utilitate; tamen unum excedit in aliqua alia ratione boni, quæ licet non conferat ad finem,

est tamen per se appetibilis, et tunc etiam electio talis medii, si sit pura electio ex libertate voluntatis, supponit tamen voluntatem affectam ad illam rationem boni, quæ in tali medio excedit, ratione cujus affectus virtualiter, vel formaliter existentis in voluntate inclinatur magis voluntas ad hoc medium, quam ad aliud, quomodo etiam potest accidere, ut ex passione eligatur unum medium potius, quam aliud, vel etiam ex habitu, unde etiam ex hoc capite non mutatur specificatio, sed solum adjungitur quædam libertatis determinatio.

SECTIO III.

Utrum actus ex objecto bonus possit habere bonitatem aliquam ex fine extrinseco.

1. *Primum punctum in hac quæstione resolvitur.*—Tribus modis contingere potest actum voluntatis versari circa honestum objectum in ordine ad ulteriorem finem. Primo volendo tanquam materialiter illud objectum, quod in se est alias honestum, non tamen volendo illud propter talem honestatem, imo nec per se volendo honestatem ipsam objectivam, sed solum per accidens. Exemplum est, si quis vellet abstinere a pretioso cibo solum, ut habeat, verbi gratia, eleemosynam, et largiatur; est enim illud medium objective honestum intra latitudinem temperantiæ; tamen per illum actum, neque est volitum propter illam honestatem, neque illa honestas per se, seu in se volita : et ratio est, quia illud medium non est utile ad illum finem ratione illius honestatis, sed præcise ratione illius materiæ, et de hoc actu nulla est difficultas, quin solum habeat honestatem a fine, et non ab objecto, tum quia est pura electio, tum quia quod est per accidens in objecto volito ut sic, non specificat voluntatem, ut supra dictum est, et evidentius patebit ex puncto sequenti.

2. *Secundum punctum exponitur.*—Secundo fieri potest, ut objectum honestum non sit quidem volitum propter suam honestatem, ejus tamen honestas sit in se, et per se volita propter alium finem, ut propter rationem proximam volendi, quod imprimis potest in aliis rationibus boni explicari, nam si aliqua actio delectabilis, ratione suæ delectationis sit utilis ad alium finem, salutem, verbi gratia, vel studium, tunc non solum materialiter illa actio, sed etiam ejus delectatio potest in se, et per se amari, non tamen propter se, sed præcise propter aliud bonum ad quod est utilis. Simile autem est in bonis honestis aliquando, nam unum potest esse utile ad aliud, non solum ratione suæ materiæ, sed etiam ratione suæ honestatis, et tunc potest quidem honestas unius objecti, vel actus in se amari, licet non ametur propter se præcise, sed propter alium finem. Exemplum sit, si quis intendat beatitudinem consequi, et ideo velit meritorios actus efficere, et propterea eligat exercere amorem Dei, tunc hæc voluntas electionis habet pro objecto exercitium amoris Dei, quatenus meritorium est; et ideo per se, directeque vult honestatem ejus, quia ille actus meritorius est ratione suæ honestatis, non tamen vult illum propter honestatem ejus, sed propter gloriam obtinendam.

3. *Deciditur ex communi sententia.* — De hujusmodi ergo actu omnes etiam fere conveniunt habere bonitatem essentialem, et primam ex fine, non autem ex objecto materiali, neque ex honestate ejus : ita potest sumi ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 18, art. 6, ubi Conradus et Cajetanus, art. 4 et 6, idem sentiunt. Idem D. Thomas 3, contra Gentes, cap. 138, ubi significat abstinentiam factam in honorem Dei habere bonitatem religionis, non tamen temperantiæ, ubi Ferrariensis, in quadam responsione 2, ad quoddam litterale dubium, idem indicat, similiter Almainus, in 3, d. 23, p. 1, ubi dicit ex Ocham et Martino, si quis velit perferre mortem propter castitatem, illum non esse fortitudinis actum, sed castitatis : verum est, hæc, et similia verba intelligi posse juxta prius punctum. Item Ocham, quæst. 12, artic. 2, d. 3, a. 3, p. 1, illius conclusionis secundæ, Martinus, tractatu *de Temperantia*, quæst. 1. Et ratio colligitur ex dictis, quia finis tunc se habet, ut objectum formale proximum talis actus, et omne aliud se habet, ut objectum materiale; ergo finis tantum specificat : nam dictum est bonitatem sumi ex formali objecto, et honestatem objecti non causare bonitatem in actu, nisi sit volitum objectum propter ipsam : et confirmatur, nam talis actus elicitur a virtute, quæ respicit illum finem, ut colligi potest ex D. Thoma, 3 p., quæst. 81, art. 2 et 1, ubi tractat de voluntate detestandi peccatum et ex generali ratione, quia eadem facultas, et idem habitus inclinat in finem et in medium ad finem, ut tale est, sicut eadem gravitas inclinat ad centrum, et motum in illud : sed per illum actum, de quo agimus, amatur totum materiale objectum, et honestas ejus, ut medium ad finem præcise : ergo est elicitus a virtute tendente in illum finem, ergo habet speciem

substantialem bonitatis suæ ab illo fine, quia, ut supra dixi, ille actus est elicitus a virtute, qui ab eo proxime fit secundum substantiam suam.

4. Et hinc consequenter concluditur illum actum nullo modo esse a virtute, quæ versatur circa illud objectum propter honestatem ejus et consequenter nullam inde habere bonitatem. Prima sequela patet, quia ille actus non potest simul esse elicitus ab alia virtute, quia non potest idem actus proxime elici a duabus virtutibus, quia non potest æque primo constitui in duabus speciebus inter se non subordinatis, ut supra ostendimus, neque etiam potest esse imperatus a tali virtute, quia virtus non imperat actum, nisi medio alio actu elicito; sicut voluntas non imperat exteriorem actum, nisi eliciendo interiorem. Et ratio est clara, quia hoc imperium est vitale, et ideo oportet ut sit per actum vitæ, potentiæ operantis, quia hoc imperium non est per immediatam efficientiam facultatis, vel virtutis imperantis, alias non distingueretur ab elicito; esset ergo efficiendum medio actu elicito; at in casu, de quo agimus, nullus præcessit actus elicitus virtutis respicientis objectum secundum se, nam ille actus in intentione processit ab intentione finis, ut in exemplo supra posito ante illam voluntatem exercendi amorem Dei ob meritum nullus præcessit actus elicitus a charitate a quo posset illa voluntas imperari; sed præcessit solum intentio propriæ beatitudinis quæ est actus spei. Denique hic possunt applicari rationes omnes, quibus supra probatum est non posse unum actum voluntatis habere simul duas species bonitatis a duobus objectis formalibus proximis : nam, in casu de quo agimus, finis est unum proximum objectum formale, et ideo honestas medii non potest etiam concurrere, ut formale objectum, sed solum ut materiale, neque etiam in hoc invenio auctores contradicentes, neque difficultates alicujus momenti.

5. Solum enim potest objici, quod ille finis additus non tollit ab objecto honestatem ejus, neque etiam impedit, quin illud objectum ametur, ut honestum est : cur ergo non habebit actus inde specialem bonitatem. Respondetur, licet tunc finis ab objecto ipso secundum se non tollat honestatem, tamen respectu operantis facit, ut non moveat illum, sed sola honestas finis, verbi gratia, cum dicitur illud objectum amari ut honestum, æquivocatio esse potest, nam si illud reduplicet proximam rationem amandi falsum est : si vero designet rem directe, et per se amatam verum est, non tamen id sufficit ad sumendam inde speciem. Urgebis : nam voluntas pro sua libertate potest ex utraque ratione moveri, et operari simul. Respondetur, si proxime ab utraque moveatur, non efficiet unum, sed duos actus : si autem ab una proxime, et ab alia remote, jam erit tertius modus operandi, de quo dicemus modo.

6. Tertio modo potest voluntas ferri in objectum honestum propter bonitatem ejus intrinsecam, ordinando totum actum suum in ulteriorem finem honestum, ut in dicto exemplo, qui eligit amare Deum ob merendum, et ex vi hujus electionis statim exercet amorem Dei, jam in illo amore amat Deum propter seipsum, et bonitatem ejus, hujusmodi enim amorem elegit, et talem exequitur, qualem eligit, quia hoc est de ratione efficacis electionis : ille ergo amor, et est propter honestatem objecti sui, et est etiam electus propter merendum.

7. *Tertium punctum proponitur.* — De hoc ergo possunt esse duæ externæ opiniones. Prima, quod talis actus habet bonitatem ex fine solum, et ex objecto nullam, ad quod potest citari D. Thomas, in illo a. 6, nam universaliter dicit finem dare speciem actui interiori, atque ita quoslibet actus habentes, eumdem finem habere eamdem speciem bonitatis, etiamsi in objecto differant. Favent etiam huic opinioni qui dicunt bona opera, quæ ex æquali intentione, et relatione charitatis procedunt, esse æque meritoria, quantumcumque ex objectis videantur inæqualia, quomodo interpretantur : quod Christus dicit, Marc. 12, de muliere, quæ obtulit duo minuta, plus scilicet aliis obtulisse, quia ex relatione, ac majore charitate fecit, et quod ait Augustinus, lib. de Bono conjugali, cap. 19 et 23. Conjugium antiquorum patrum fuisse æque bonum, ac virginitas, est novæ legis, quia ex eadem intentione. Significatur ergo in hac sententia in hujusmodi actibus nihil esse bonitatis, nisi quæ ex fine desumitur. Et ratio adhiberi potest, quia etiam respectu talis actus finis, est formale, reliqua vero ut materialia : et confirmatur, quia unus actus non potest simul esse in duabus speciebus, sed hic actus de quo agimus, habet aliquam speciem ex fine : ergo ex objecto nullam habet : ergo nec bonitatem. Deinde si finis ille malus esset, et daret tali actui illam speciem, nullam in illo relinqueret bonitatem, neque speciem ex objecto ; ergo idem est, si finis sit honestus distinctæ speciei.

8. Secunda opinio esse potest, illum actum habere bonitatem ex objecto, ex fine autem

nullam, prior enim pars videtur ex terminis nota supposita declaratione data, in n. 6, nam hic actus, de quo agimus, in hoc differt a primo et secundo numeratis, in 1 et 2 puncto, quod tendit in honestum propter bonitatem ejus : ergo in hoc etiam differt a cæteris actibus, quod ab hoc objecto sumit propriam bonitatis speciem. Probatur consequentia, quia tunc illud objectum formaliter concurrit in ratione finis proximi, ergo specificat : tum etiam, quia si illud objectum eodem prorsus modo solum concurreret, daret speciem suam : sed ordinatio in ulteriorem finem nihil tollit de bonitate, vel causalitate ejus : tum etiam, quia ille actus imperatur ab alio actu respiciente finem, ut habeat in propria specie suam bonitatem, ut supra explicatum est, sed illam habere non potest nisi ab objecto suo : hæc pars indubitata videtur. Altera vero probanda est, retorquendo argumenta prioris sententiæ, in n. 7, quia unus actus tantum esse potest in una specie, et quia supposita specificatione ex objecto non potest satis intelligi, aut explicari quod addat actui tali relato in ulteriorem finem illa ratio : Item quia ille actus, ut terminatus ad suum objectum habet rationem intentionis, vel amoris boni propter se ipsum : ergo ut sic, non potest habere rationem electionis, nam quamvis probabile sit eumdem numero actum respectu diversarum rerum posse simul esse intentionem, et electionem tendendo in unam propter se, et in aliam propter aliud : tamen respectu unius, et ejusdem rei, seu materialis objecti non potest idem actus esse intentio, et electio, quia non potest voluntas amare uno actu eamdem rem propter se, et propter aliud, ut supra dictum est : ergo talis actus solum habet bonitatem per modum intentionis, et non per modum electionis : ergo ex objecto, et non ex fine.

9. *Prima assertio in hoc tertio puncto.* — Dicendum primo : illum actum esse simul bonum ex objecto, et bonitatem aliquam ex fine participare : hæc est sententia D. Thomæ frequenter repetita, nam 1, 2, quæst. 18, art. 4, in genere dicit actum humanum posse simul habere bonitatem ex objecto et fine, et art. 6, idem specialiter dicit de actu exteriori : sed, ut bene Cajetanus exposuit, doctrina illius articuli non est limitanda ad actus aliarum facultatum a voluntate, sed extendenda ad actus imperatos ejusdem bonitatis, etiamsi simul sint eliciti. Idem D. Thomas 2, 2, quæst. 85, art. 5, dicit actum unius virtutis ordinatum ad finem alterius participare speciem ejus, idem, q. 147, art. 2, ad 2, et quæst. 154, art. 10, et 3 part., quæst. 85, art. 2, ad 1, et alia loca statim adnotabo. Idem Alexander, 2 part., quæst. 96, Membr. 2, art. 1, Cajetanus, hic, et alii.

10. *Quibus argumentis convincatur.* — Convincitur quoque assertio argumentis factis, et sic declaratur, quia hujusmodi actus, de quo agimus, simul est elicitus ab una virtute, et imperatus ab alia, ut constat ex supradictis exemplis; ergo necesse est ut participet bonitatem a virtute eliciente, quia non potest virtus elicere actum nisi sibi similem, vel illis, a quibus genita est, quia sicut non potest virtus ferri extra objectum suum, ita non potest elicere actum, nisi qui aliquam speciem sumat ab objecto suo. Rursus quicumque actus imperatur ab actu bono, ut sic, participat aliquo modo bonitatem ejus, si aliunde non habeat repugnantiam : sic enim actus exterior est bonus, quia imperatur ab actu bono, unde ad eamdem speciem revocatur : ergo etiam actus voluntatis quatenus imperatus ab alio actu bono participat bonitatem ejus. Quod confirmatur, nam actus indifferens ex objecto et specie sua, si in individuo fiat ex imperio boni actus, per quem refertur in bonum finem, est simpliciter bonus : ergo actus imperans communicat bonitatem actui imperato : ergo communicabit illam, etiamsi talis actus imperatus alias sit ex objecto bonus, nam bonitas non repugnat bonitati.

11. *Secunda assertio bipartita.*—Dicendum secundo : in tali actu bonitas ex objecto, est essentialis et substantialis, altera vero ex fine tantum accidentalis. Hæc sumitur ex D. Thoma 1, 2, quæst. 19, art. 2, ad 1, ubi cum docuisset actum interiorem a voluntate elicitum habere ex solo objecto bonitatem utique substantialem et essentialem, in solutione ad primum dicit ex fine non habere bonitatem, nisi ex accidenti, quatenus finis ordinatur ad finem et intentio ad intentionem, quæst. 13, art. 1, dixit, si quis exerceat actum fortitudinis propter Dei amorem, illum actum materialiter esse fortitudinis, formaliter vero charitatis : statim vero explicat illud *materialiter*, id est, substantialiter, quia ille secundum substantiam suam substernitur alteri relationi, et dicitur comparari ad illam veluti materialiter : idem constat ex eodem D. Thoma 2, 2, quæst. 32, art. 1, ad 2, et in 4, d. 15, quæst. 1, art. 1, quæst. 3, ad 15, et quæst. 3, art. 1, quæst. 3, et d. 16, quæst. 3, art. 1, quæst. 2, ad 3, ubi diserte dicit ex fine operantis non accipere actum propriam speciem, sed quasi communem,

secundum quod actus imperatus inducit speciem virtutis imperantis præter eam, quam habet ab homine eliciente : in eadem sententia est Cajetanus, q. 19, art. 6, nec dissentit Conradus, ibi, quamvis soleat in contrarium citari.

12. *Ratio multiplex pro priori parte.* — Ratio autem convincit, nam prior pars de specie substantiali ex objecto probari potest ex omnibus supra dictis de specificatione objecti. Item quia probatum est supra actum habere speciem substantialem ab ea virtute, a qua elicitur, quia ab ea proxime, et per se fit : sed hic actus elicitur a virtute respiciente objectum : imperatur enim ab alia, quæ respicit finem : ergo habet speciem substantialem ex objecto. Item quia proxime, et per se respicit objectum materiale sub proprio, et intrinseco formali. Tandem, quia hæc species est invariabilis in tali actu, voluntas enim dandi eleemosynam propter honestatem illius objecti, semper est in specie misericordiæ, sive referatur in finem pœnitentiæ, sive religionis, sive in quodcumque aliud bonum. Atque hinc fere probata manet altera pars, quia relatio in ulteriorem finem accidit tali actui, et potest adesse, et abesse, item quia imperium respectu substantiæ actus imperati est quid extrinsecum, et accidentale per modum cujusdam dependentiæ a causa extrinseca, sine qua posset actus conservari a causa eliciente, præsertim in actibus voluntatis, qui per se sunt voluntarii : atque hæc pars evidentius constabit ex sequenti dubio.

13. Solum occurrit hic liberale dubium propter articulum septimum quæstionis 18, in 1, 2, D. Thomæ, satis obscurum : docet enim quando actus sumit bonitatis speciem ex objecto et fine remoto, speciem sumptam ex objecto esse ultimam : quæ vero sumitur ex fine remoto esse genericam, seu sub alternam : non ergo est accidentalis, ut diximus, sed essentialis, quamvis communis, et generica, et auget difficultatem, quod dicit 2, 2, quæst. 11, art. 1, ad 1, speciem sumptam ex objecto contineri sub specie sumpta ex fine, sicut speciem sub genere, et adhibet vulgatum exemplum de furto facto propter mœchiam, et in hæresi propter superbiam. Unde videtur loqui de fine omnino extrinseco, et per accidens.

14. Respondetur ad prius testimonium: duo docere D. Thomam in illo articulo. Unum est quando finis est omnino extrinsecus objecto, et additur ex sola relatione operantis, tunc ex objecto, et fine duas species sumi non per se, sed per accidens subordinatas, et in hac parte confirmat D. Thomas doctrinam a nobis traditam. Secundo dicit, quando finis et objectum sunt per se ordinata, tunc speciem ex objecto comparari ad speciem ex fine, sicut speciem ad genus, et hæc pars per se est difficilis in omni sententia, et ratio est, quia tam objectum, quam finis dat suam speciem ultimam. De objecto D. Thomas id docet, in citato loco 1, 2. De fine etiam constat, quia respectu intentionis, habet finis rationem objecti, et idem est respectu electionis quatenus ordinatur ad ipsum, quod adeo verum est, ut licet contingat finem esse rationem aliquam universalem, ut est in exemplo D. Thomæ, intentio fortiter operandi, nihilominus illa ratio respectu intentionis habet rationem objecti dantis ultimam speciem, sicut supra dictum est, disp. 4, sect. 1, num. decimo quarto de hoc actu, *Volo honeste vivere* : quo circa Conradus, ibi, quem aliqui sequuntur, exponit D. Thomam loqui de pura electione, quæ ex objecto non habet aliam speciem, præter eam, quæ sumit ex fine, et hanc dicit contineri sub intentionem ejusdem finis tanquam speciem sub genere, non proprie, et in rigore, utendo his vocibus, sed eo modo, quo ratio quælibet particularis, et universalis possunt comparari, sicut genus et species, quia intentio est veluti quid universale respectu variarum electionum. Sed non placet expositio, tum quia est nimis violenta, et præter proprietatem verborum : tum etiam, quia aperte D. Thomas loquitur de voluntate : quæ ex objecto habet speciem aliquam distinctam ab ea quam habet ex fine, ut patet ex priori parte illius articuli, et ex alio loco, in 2, 2.

15. Secundo dici potest D. Thomam loqui de fine, et objecto per se ordinatis, ita ut utrumque sit per se amabile, et sufficiens ad dandam speciem bonitatis, quod in objectis bonis maxime contingit, quando illa duo non solum se habent, ut finis et medium, sed etiam quasi totum et pars, sed tanquam bonum universale, et particulare, ut se habent intentio religionis, et electio hujus, vel illius religionis, et exemplum D. Thomæ ejusmodi est : si quidem intentio fortiter agendi, et voluntas aggrediendi pericula belli hoc modo componantur, nam hoc objectum intrinsece claudit in se honestatem fortitudinis : quando ergo finis, et objectum se habent hoc modo, dicuntur tribuere speciem genericam, et specificam ; sed est ultimo advertendum duobus modis posse tunc intendi finem et objectum. Primo diver-

sis actibus formaliter tendendo altero in finem, altero in objectum, quorum unus imperat alium, seu manat ab alio, quando fit isto modo, non potest in proprietate intelligi quod species ex fine et objecto comparentur, ut species, et genus, ut concludit ratio in principio facta : et præterea, quia tunc accidentarium est actui circa objectum particulare, quod supponat formalem intentionem finis universalis, posset enim per se fieri ex vi proprii objecti tantum, et tunc tandem haberet speciem, et idem genus essentiale. Si ergo D. Thomas exponatur de hac electione et intentione, necessario dicendum est locutum esse de genere et specie, non logice, sed moraliter et late, quia illa intentio comparatur ut universale quid ad aliam voluntatem : ac si quis dicat scientias particulares contineri sub habitu principiorum, sicut species sub genere. Secundo autem modo intelligi potest hujusmodi finem, et objectum eodem actu amari, quia talis finis universalis non amatur ut in se abstracte et præcise propositus, sed tantum ut contentus in objecto particulari, et tunc ille actus ex objecto bonus non refertur ad illum finem speciali relatione operantis, sed ipse natura sua tendit in illum, et ideo bonitas tunc sumpta ex fine et objecto, non sunt re distinctæ, sed ratione tantum, et illa quæ est ex fine, est veluti generica, et alia ut specifica, sicut bonitas justitiæ comparatur ad bonitatem justitiæ commutativæ, in hocque sensu cessat omnis difficultas, neque est contra doctrinam datam, quæ procedit de specie sumpta ex speciali intentione, et relatione operantis.

16. Alterum D. Thomæ testimonium minorem habet difficultatem, quia non dicit divus Thomas determinate illa duo comparari, ut speciem, et genus, sed sub disjunctione dicit speciem ex objecto et fine se habere velut speciem ad genus: vel, ut effectum ad causam : quæ doctrina est universaliter vera : nam quando illa duo proprie sumuntur ex propria relatione, et imperio operantis, tunc comparantur, ut effectus et causa : quando vero relatio in finem est quasi intrinsece innata in ipsamet objecti bonitate, tunc cooperantur ut genus, et species: nos autem locuti sumus priori modo, non repugnat autem comparari, ut effectum et causam, et dare speciem accidentalem : quia illa causa, vel est finalis remota, vel imperans, et hæc in moralibus dant speciem accidentalem.

17. *Satisfit adductis pro prima opinione in num.* 7—*Quid ad argumentum secundæ opinionis in num.* 8. — Ad fundamenta prioris sententiæ D. Thomæ satis dictum est, de illa vero sententia, quod actus relati in eumdem finem, sunt æquales in bonitate, vel merito, etiamsi in objecto sint inæquales, dico esse incredibilem et improbabilem, et de bonitate quidem patet ex dictis: de merito autem, in materia de gratia dicendum est, et nunc sufficiens ratio fit, quod meritum in bonitate fundatur, imo addo hoc non solum esse verum, quando actus ordinantur in finem, et habent proprias bonitates ex objectis, sed etiamsi sint puræ electiones, nam, ut supra dixi, sect. 2, numero decimo quarto, in eis etiam potest esse inæqualitatis propter majorem proportionem, vel conjunctionem cum fine, quæ est etiam aperta doctrina D. Thomæ 1, 2, q. 19, a. 18, igitur in Evangelio non est laudata solum a Christo eleemosyna illius vetulæ propter intentionem, sed etiam propter objectum, cujus quantitas non absolute, sed respective consideranda est juxta facultatem dantis, quod satis explicavit Christus Dominus : *Omnes enim,* inquit, *ex eo quod abundabat illis, miserunt, hæc autem de penuria sua omnia quæ habuit, misit.* Augustinus similiter non loquitur de sola intentione charitatis, nec negat voluntatem virginitatis esse simpliciter meliorem ex objecto, voluntate matrimonii, etiamsi contingat haberi propter eumdem finem, imo id sæpe affirmat in eodem libro, sed dicit tantum posse superare intentionem conjugii in fine, seu ratione volendi, ut excedat voluntatem virginitatis, ut si fiat ex intentione obedientiæ, vel intentione procreandi Christum, quæ erat in antiquis Patribus. Ad rationem ibi positam jam declaratum est, quomodo idem actus possit participare duplicem speciem, et magis patebit ex dubio sequenti. Argumenta secundæ sententiæ admittimus omnia quæ probant priorem partem, quæ autem in secunda parte adducta sunt, petunt sequentem quæstionem.

SECTIO IV.

Quid sit bonitas accidentalis ex fine in actu interiori voluntatis.

1. *Prima opinio in hac quæstione.*—Duo possunt esse modi dicendi, prior est hanc bonitatem esse rem aliquam, vel realem modum intrinsece superadditum actui bono ex objecto, ratione cujus tendit in finem. Cui sententiæ favere videtur D. Thomas 1, 2, quæst. 18, art. 4, ad 2, dicens quod licet finis sit causa

extrinseca, tamen relatio in finem inhæret actioni, et potest suaderi primo; quia actus voluntatis sic bonus, vere, ac proprie est propter finem illum, a quo sumit hanc bonitatem: ergo revera tendit in illum: ergo ab illo accipit aliquem modum, vel specificationem intrinsecam, et realem respectu cujus ille finis se habet, ut ratio formalis specificans. Secundo, quia omnis bonitas voluntatis oportet, ut sit aliquid reale, alioqui vel nihil erit, nisi denominatio extrinseca, vel relatio rationis: hæc autem non possunt habere rationem formalis bonitatis, quia per hæc non efficimur boni, sed realibus actibus quibus aliquid volumus. Et confirmatur, nam si hæc bonitas solum esset denominatio quædam, nihil magis referret ad virtutem, vel meritum, quam bonitas exterioris actus: hoc autem videtur esse contra rationem bonitatis interioris voluntatis, quia bonitas voluntatis debet esse intrinseca, et in hoc differt ab aliis exterioribus actibus. Tertio, nam si hæc bonitas est denominatio, peto a quo actu sumenda sit: aut enim ab intentione ipsius finis, et hoc non, alioqui eadem ratione dicendum esset omnem electionem esse bonam tantum per denominationem extrinsecam ab intentione finis, quia ab illa manat, et imperatur eodem modo, aut ab actu imperante, qui respiciat directe actum imperatum interiorem et objectum. Et hoc etiam non videtur dici posse, alias nunquam hæc bonitas ex fine reperiretur in actus voluntatis, nisi quando voluntas reflectitur per unum actum supra alium, quod videtur falsum, nam si quis velit dare eleemosynam propter satisfactionem, ibi bonitas est accidentalis ex fine, et tamen nulla est reflectio actus interioris supra alium, sed tendentia directa in exteriorem actum.

2. *Secunda opinio.*—Secundus modus dicendi est, actum interiorem voluntatis solum dici bonum ab extrinseco fine per denominationem extrinsecam ab alio actu ejusdem voluntatis, a quo aliquo modo imperatur; loquor autem de actu alias bono ex objecto, nam solum respectu illius est proprie hic finis extrinsecus, et bonitas ex illo sumpta accidentalis est. Hæc sententia mihi verior videtur, quam indicavit Cajetanus 1, 2, quæst. 44, art. 4, dicens hanc bonitatem esse extrinsecum modum actus, sumitur etiam ex eodem Cajetano 1, 2, quæst. 20, tribus primis articulis juncta doctrina ejusdem in 1, 2, quæst. 18, art. 6, nam ibi dicit omnem bonitatem ex fine per se primo esse in interiori actu, in exteriori vero per denominationem ab illo; hic autem dicit actus imperatos a voluntate, ut sic, quoad hoc numerandos esse inter actus exteriores, quamvis alioqui sint eliciti, potest etiam hæc sententia sumi ex eodem D. Thoma, 1, 2, q. 13, art. 1. Clarius ex quæst. 2, de Malo, art. 4, ad 9. Item ex omnibus locis, in quibus docet hujusmodi finem non esse objectum, sed circumstantiam etiam respectu interioris actus voluntatis.

3. Atque hinc sumi potest ratio a priori hujus sententiæ, quia hujusmodi finis nullo modo est objectum nec materiale, nec formale illius actus, qui denominatur accidentaliter bonus ex tali fine; ergo in illo actu nulla est intrinseca tendentia, vel habitudo ad talem finem. Patet consequentia; quia interior actus solum habet intrinsecam habitudinem, et tendentiam ad objectum, item quia si hoc modo tenderet in illum finem, esset volendo illum, vel propter illum tanquam ad rationem objectivam: si ergo ille finis non est objectum, neque in actu esse potest intrinseca tendentia in illum: ergo bonitas illa ex fine non potest esse aliquid intrinsecum in tali actu, quia necessario dicere deberet habitudinem, et tendentiam in illum finem. Superest probandum primum antecedens, quod primo declaratur exemplo. Nam quando aliquis vult amare Deum propter meritum, licet illa voluntas prior habeat pro objecto amorem Dei, tamen ipse amor, qui ex vi illius exercetur, solum habet Deum pro materiali objecto, quia solum Dei amor est: similiter, quamvis bonitas meriti, ut sic, sit formalis ratio objectiva prioris voluntatis, non tamen amoris Dei: nam si est verus amor charitatis, solum amat Deum propter bonitatem ipsius: ergo respectu hujus actus ille finis non se habet ut objectum, sed ut causa movens remote, ut significavit D. Thomas 1, 2, quæst. 18, art. 4. Ratio autem est, quia unus actus unum tantum habet materiale objectum et formale: quando ergo hoc est intrinsecum, totum id, quod extrinsecum est, non habet rationem formalis objecti.

4. Secunda principalis ratio confici posset ex longo discursu supra posito, disp. 4, sect. 3, de specificatione ex objecto, et de pura electione, quia id, quod dicitur intrinsece addi actui ex fine, non potest esse partialis entitas, nec modus realis intrinsece illi primum inhærens. Primum constat ex rationibus supra factis, quæ hic breviter urgeri possunt: nam si ibi sunt duæ entitates: una est, verbi gratia, pœnitentiæ: alia est misericordiæ elicientis, quia suppono objectum, et finem ad virtutes diver-

sas pertinere: ergo non erunt duæ partiales entitates, sed duo actus distincti. Cur enim, aut in quo unirentur? aut cur non generarent unum habitum similiter compositum ex duplici virtute? Item revera illa entitas, quæ specificaretur ex fine pœnitentiæ, non esset imperata, sed elicita a virtute pœnitentiæ: esset ergo ille actus elicitus a duplici virtute secundum partes diversas, quæ omnia absurda sunt.

5. Altera vero pars de modo intrinseco, facile etiam excluditur ratione proxime facta, et quia si daretur talis modus, ille haberet propriam speciem a fine, quem respiceret ut objectum proprium, finis autem, qui ita habet rationem objecti, est per se sufficiens ad constituendum proprium actum distinctum ab omni alio: nunquam ergo dat accidentalem modum alteri actui. Quod ita potest etiam intelligi, quia si ille esset modus intrinsecus accidentalisque actus supponeret substantiam ejus, et superveniret illi: hoc autem esse non potest respectu finis, quia omnis tendentia intrinseca voluntatis in finem est prior quocumque actu imperato ex tali fine. Ultimo est apud me sufficiens ratio, quia hæc denominatio sufficit ad omnia quæ possunt convenire huic actui: et ex vi imperii voluntatis, ut sic, nihil aliud necessario additur actui imperato præter substantiam ejus, quam habet ex propria facultate, et objecto ejus; ergo nihil aliud fingendum est, neque est necessarium. Major patet, quia hoc ipso quod intelligitur actus ex objecto bonus, et imperatus ab alio etiam bono tendente in bonum finem extrinsecum, et ordinante actum imperatum in illum, intelligitur sufficienter bonitas intrinseca utriusque actus, et extrinseca informatio, vel denominatio unius ab alio. Minor vero patet in actibus externis a voluntate imperatis, quia ab illo imperio denominantur boni, etsi nihil in eis ponat præter substantiam eorum; et ratio est, quia hoc imperium non consistit nisi in quadam efficientia, fortasse non physica, sed moraliter per consensionem et subordinationem potentiarum ejusdem animæ: hæc ergo ratio imperii nihil ponit in actu imperato, nisi dependentiam quamdam, quasi applicationem ad opus, ratione cujus unus actus denominatur ab alio, et refertur in finem suum: ergo idem est judicium de bonitate solum fundata in hoc imperio.

6. *Ad primum argumentum, in num.* 1. — Ad primum argumentum in principio factum, respondetur finem extrinsecum respectu actus imperati et extrinsecus ordinati in ipsum non habere rationem objecti, nec materialis, nec formalis, sed circumstantiæ, seu causæ remotæ moventis, et applicantis voluntatem ad talem actum medio actu intentionis, seu electionis, ut satis significavit divus Thomas, 1, 2, quæst. 18, art. 4, distinguens finem ab objecto, et dicens a fine sumi bonitatem, ut a causa bonitatis, et q. 19, art. 2, ad 1, dicens respectu actus voluntatis, finem habere rationem objecti, præterquam *cum finis ordinatur ad finem, et intentio ad intentionem:* quapropter in actu sic ordinato non oportet intelligere intrinsecam tendentiam in talem finem, sed solum dependentiam ab alio actu respiciente illum finem: et hoc modo dicitur esse propter finem denominatione extrinseca, sicut actus exterior: quapropter ille actus non proprie habet rationem electionis, sed potius medii eliciti, et quasi usus passivi.

7. *Ad secundum argumentum in eodem n.* 1. —Ad secundum respondetur ex actu imperante et imperato, ut sic, quodammodo componi actum moraliter unum, sicut ex actu interiori et exteriori, et hoc modo dicitur ille actus meritorius, et formaliter bonus, et efficere hominem bonum: sed hoc totum habet ratione actus imperantis, actui tamen imperato, ut sic conveniunt hæc per denominationem extrinsecam, seclusa bonitate, quam talis actus potest habere ex suo objecto, nam ut sic, habet rationem actus interioris eliciti a voluntate, et in hoc est differentia inter illum et exteriorem, per quod responsum est ad confirmationem.

8. *Unus modus quo satisfit argumentum tertium in eodem num.* 1.— Tertium argumentum petit, quis sit actus voluntatis, a quo sumitur hæc denominatio; ad quod respondetur denominationem hanc posse sumi duobus modis in argumento insinuatis. Primus et clarior est, quando intercedit formale imperium unius actus voluntatis ab alio, scilicet, quia unus actus cadit in objectum formaliter volitum sua propria ratione et motivo, qui modus operandi facilius contingit quando actus imperatus est vere interior, ut cum volo amare, dolere, etc., et tunc facilis est responsio ad argumentum, nec difficultatem ullam habet, quod voluntas hujusmodi reflexionem facile faciat: quando autem actus imperatus est exterior, ut eleemosyna, jejunia, etc., tunc frequenter potest accidere, ut ab eodem actu electionis efficacis, quæ immediate fit propter finem operantis, imperetur etiam talis actus exterior, et tunc in actu interiori nulla erit bonitas sumpta ab alio

actu exteriori, ut ab objecto, ut supra dictum est, et consequenter neque actus exterior, ut actus est, denominabitur bonus, nisi bonitate sumpta ex fine media electione; aliquando vero potest actus exterior, et propter se, et proter extrinsecum finem imperari immediate, et tunc erunt in voluntate duo actus sese concomitantes, et eumdem exteriorem actum dupliciter denominantes; tandem potest interdum voluntas per electionem factam ob finem extrinsecum imperare totum actum alterius virtutis, ut compositum ex exteriori et interiori, ut quando ex intentione merendi imperio mihi actum misericordiæ, non tantum externum, sed etiam voluntatem miserendi, quia etiam illa est actum medium ad talem finem, et tunc eadem est ratio de tali actu, quæ de medio interiori: quando autem voluntas operetur uno, vel alio modo, non potest facile discerni nisi in his, qui magna animadversione, et reflexione operantur: potest autem conjectura sumi considerata ratione finis et mediorum, seu actuum et proportione eorum inter se.

9. *Alter modus.* — Alter modus, quo potest hoc imperium, seu relatio in finem excogitari est ex vi solius intentionis immediate transeundo ad eliciendum actum alterius virtutis, omissa formali electione media: ut si quis habeat intentionem bene merendi coram Deo, et consulat de mediis, seu modo, et judicet amorem Dei propter se ipsum et super omnia esse aptissimum ad illum finem consequendum, potest, ut videtur, voluntas pro libertate sua statim elicere amorem Dei propter seipsum, in quo apparet magna differentia inter actum exteriorem et interiorem, nam exterior pendet omnino a formali applicatione voluntatis, et ideo quamvis voluntas intendat finem, et intellectus judicet motionem manus esse aptum medium ad illum finem, nunquam manus movebitur, donec voluntas eligat, et utatur illa: at vero voluntas potest se ipsam determinare immediate ad actus suos, et accidentarium est, quod per unum actum determinetur ad alium quoad exercitium, et ideo si ex parte intellectus sit objectum sufficienter propositum, potest immediate exire in actum elicitum ante actum formaliter imperantem, et forte hic operandi modus frequentissimus est.

SECTIO V.

Qualis relatio in finem requiratur ad hanc bonitatem.

Ratio dubii est, quia solent distingui variæ relationes, interpretativa habitualis tantum, id est, ex solo habitu procedens: habitualis procedens ex præcedenti actu solum, quia præcessit virtualis, ex præcedenti actu media virtute relicta et durante, ac influente, et actualis, quæ est per actualem intentionem talis finis, seu actuale imperium, et de singulis sunt opiniones.

1. *Prima opinio rejicitur multipliciter.* — Prima ergo affirmat sufficere intentionem interpretativam, quæ tunc esse censetur, quando homo est ita affectus et dispositus, quod si talis finis in suam cogitationem veniret, actum suum in ullum referret. Sed hunc dicendi modum apud nullum scriptum invenio, neque habet fundamentum, aut probabilitatem, quia illa conditionalis nihil ponit in esse, imo nec cognosci potest, nisi a solo Deo. Item quia similis dispositio non sufficit ad culpam, non enim, ut sæpe apud Augustinum legitur, judicabit nos Deus per ea quæ faceremus, si hæ, vel illæ occasiones occurrerent, aut si tales cogitationes in nobis excitari permitteret, sed per ea, quæ facimus, imo ad magnam Dei gratiam pertinet, quando hominem prævenit, et non permittit in eam cogitationem incidere, cum qua scit fore peccaturum: ergo multo minus sufficiet illa dispositio ad bonitatem, quæ perfectiorem voluntatem requirit. Denique actus ille ex vi illius dispositionis operantis non habet bonitatem intrinsecam ex fine, quia non tendit in illum per se ipsum, et suam intrinsecam entitatem, neque etiam habet bonitatem extrinsecam, quia nullo modo refertur in talem finem ab aliquo extrinseco principio: ergo nullo modo.

2. *Secunda opinio de relatione habituali.* — Secunda sententia est: sufficere relationem habitualem, id est, quæ censetur esse in operante per solum habitum virtutis, a quo censetur intrinsece informari virtutis actus, præsertim a gratia et charitate, pro hac opinione referri potest Soto, l. 3, de Natura, et Gratia, c. 4, concl. 2, qui citat Cajetanum 1, 2, q. 106, art. 9, videtur favere, quæst. 21, art. 4, et aliqui ex scholasticis infra citandis.

3. *Probabilis est, sed non in sensu hic intento.* — Sed oportet advertere aliud esse loqui de bonitate propria sumpta: aliud de ratione meriti. Item aliud esse loqui de circumstantia, seu dignitate personæ operantis: aliud vero de circumstantia finis, de qua nunc agimus; quod autem attinet ad meritum, probabilis sententia est habitualem dignitatem personæ operantis, præsertim illam, quæ est per gra-

tiam et charitatem, multum conferre ad rationem, vel augmentum meriti, præsertim si ex parte actus sit sufficiens bonitas : tunc autem non concurrit habitus, ut principium dans actui bonitatem ex fine, sed ut circumstantia personæ significans illam, et consequenter conferens ad valorem moralem actus, ut supra dictum est.

4. *In sensu nunc intento improbatur.—Primum argumentum contra hanc opinionem. — Secundum argumentum.* — At vero agendo proprie de bonitate, quæ ex fine operantis redundat in actum ejus, dicendum est sine dubio ad illam non sufficere habitum virtutis, ut plane docet D. Thomas, in 2, d. 38, q. 1, art 1, ad 4, et d. 40, q. 1, art. 5, ad 6, et idem sentit Cajetanus, 1 part., q. 63, a. 6, et idem Durandus, d. 40, q. 2, n. 11, Scotus, d. 41, Adrianus, quodlib. 10, art. 3, ad 4, et probatur, quia habitus non confert bonitatem, nisi aut eliciendo, aut imperando : ergo si neutro modo concurrit, nullam confert bonitatem : ergo sola existentia, seu concomitantia ejus in subjecto non satis est, ut det bonitatem, quia potest illi adesse, et neutro ex dictis modis concurrere. Antecedens patet, quia habitus tantum est causa extrinseca actus : ergo solum media sua causalitate potest concurrere ad bonitatem ejus : et confirmatur, quia habitibus, ut sic, nec meremur, nec demeremur, nisi influant in opus : non potest autem intelligi alius modus influxus præter dictos. Confirmatur secundo, quia alias in homine justo quilibet actus virtutis haberet bonitatem omnium virtutum, vel saltem plurimarum, quia in illo homine sunt habitualiter omnes virtutes, et quilibet actus virtutis, est referibilis in finem omnium, vel saltem plurimarum. Tandem quamvis infidelis, et peccator careat virtutibus, et habeat plures habitus vitiorum, non propterea refert actus suos etiam malos, vel indifferentes ad finem, seu objecta talium vitiorum, neque inde accipiunt opera ejus aliquam malitiam; ergo idem est a fortiori de actibus bonis.

5. *Tertia opinio de alio modo relationis habitualis.* — Tertia sententia est sufficere ad hanc bonitatem relationem habitualem relictam moraliter ex aliquo actu præterito, etiamsi postea nihil influat in actum, sed moraliter illum denominet. Quam sententiam videntur interdum insinuare scholastici, in 2, d. 41, præsertim D. Bonaventura, art. 1, quæst. 3, et Gabriel, q. unica, art. 3, dubio 2. Fundamentum esse potest, quia si prior relatio talis fuit, quæ subsequentem actum comprehenderet, plane censetur perseverare quamdiu non datur retractatio, quod erit quotiescumque subsequens opus non repugnat priori fini, sed est illi consentaneum. Confirmatur, quia in omni bono opere ex objecto, operatur homo propter se ipsum proxime, quia operatur propter convenientiam ad rationem, seu naturam rationalem; ergo si prius per se ipsum, et omnia sua retulit in Deum, id satis erit, ut cætera opera virtute referantur in ipsum. Et idem argumentum fieri potest de actibus indifferentibus, in quibus speciale esset inconveniens hoc non admittere, quia alias quamplurimi male fierent ex defectu relationis in finem.

6. *Displicet dicta opinio.*—Sed nihilominus hæc sententia mihi non probatur, sicut neque aliis theologis, dicta d. 41, præsertim Ægidio, q. 1, art. 2, et Scoto, q. 1, et quodlibeto 17, art. 2, nec Bonaventura et Gabriel aperte contradicunt, sed confuse loquuntur de relatione virtuali, quod in Cajetano et aliis auctoribus notandum est. Probatur autem illam relationem non sufficere, quia aliud est relationem in finem objective cadere in aliqua opera, aliud effective, seu imperative; illa autem relatio, quæ præcessit, quamvis cadat objective in sequentia opera, non sufficit, quia fieri potest, ut omnia illa respiciat, ut materiale objectum, ut cum aliquis in principio Dei, aut vitæ opera illius temporis refert in Deum; tamen hoc non est satis, ut talia opera sint effective, seu imperative ab illa relatione, quia ad priorem respectum sufficit, quod illa opera aliquo modo repræsententur objective in intellectu, quando fit illa relatio, ad posteriorem autem oportet, ut quando fit ipsum opus, ad illud excitetur operans aliquo modo ex vi illius relationis, quia efficientia, neque potest intelligi sine aliquo influxu : hic autem totus influxus consistit in hac excitatione, seu applicatione ad opus : ut autem intentio det operi bonitatem aliquam, non sufficit habitudo ad aliud, ut ad objectum, ut per se notum est, quia actus nec physice, nec moraliter informat objectum, ut objectum, sed potius e contrario; unde etiam alienos actus possumus, ut objectum respicere, et referre in Deum, et non inde accipiunt bonitatem; requiritur ergo causalis relatio, quæ aliquo modo sit per modum imperii : actus autem, qui præcessit omnino, et neque in actu, neque in memoria, neque alio simili modo manet, nullo modo concurrit causaliter, ad præsentem actum, sed ita operatur homo, ac si nullo modo illum habuisset; ergo

ex illa relatione præterita nullam bonitatem habet præsens actio. Atque hoc confirmat vulgatum exemplum de eo, qui retulit omnia opera sua in pravum aliquem finem, ut in dolum, quia non est necesse malitiam illius relationis redundare in omnia opera sequentia, etiamsi retractata non sit.

7. *Quarta opinio de relatione actuali.*—Propter hæc, est quarta sententia, quæ requirit actualem relationem ad hanc bonitatem per formalem intentionem, vel actum imperatum, quam significat Durandus, in 2, d. 40, quæst. 2, n. 7 et 11, quanquam non satis rem explicet : probatur autem, quia, secluso actu, et relatione præterita, ac ipso habitu, nihil remanet, quod possit sufficere. Dices sat esse virtutem aliquam ex priori actu relictam, sed inquiro, quid sit illa virtus, aut enim est aliquid in voluntate, vel in intellectu; non primum, quia in voluntate tantum sunt aut habitus, aut actus : sed non est habitus, ut dictum est : si autem est actus, erit actualis, et non virtualis relatio, atque eodem argumento probari potest non esse in intellectu, quia neque potest esse habitus, neque actus, præsertim, quia hæc virtus debet movere voluntatem quoad exercitium ex parte ipsius potentiæ : intellectus autem nunquam movet nisi ex parte objecti quoad specificationem.

8. *Quinta opinio auctoris de relatione virtuali.* — Nihilominus dicendum est sufficere relationem virtualem ex vi intensionis, seu imperii relicti, et virtute permanentis, ut ex fine habeat operatio humana aliquam moralitatem et laudabilitatem: est enim hæc expressa sententia D. Thomæ 3, contra Gentes, cap. 138, ratione 3, ubi dicit : *Voluntas præcedens actum virtute manet in tota consecutione actus, et ipsum laudabilem reddit etiam cum de proposito voluntatis propter quod actus incepit in executione operis non cogitatur :* idem, q. 2, de Malo, art. 8, argumento 11, cum solutione, et quæst. 2, de Virtut., art. 11, ad 2, et sumitur etiam ex 2, 2, quæst. 83, art. 13, ubi agens de ratione dicit posse imperatoriam esse, et meritoriam sine intentione actuali, quando fit sine culpa, et revera Bonaventura, Gabriel, Ægidius, et fere alii antiqui scholastici hoc in sensu loquuntur.

9. *Probatur hanc relationem esse frequentem.*—Ratio autem est, quia imprimis negari non potest, quin hic modus operandi non solum sit homini possibilis, etiam valde frequens, sic enim mercenarius tota die dicitur operari pro mercede, et si non semper cogitet de mercede : et qui iter agit, vere dicitur deambulare, ut ad terminum viæ perveniat. Similiter in materia de Sacramentis nihil est certius, quam intentionem virtualem sufficere ad conficiendum Sacramentum, etiamsi formalis non adsit. Item quia quando unus homo per alium operatur, præbendo illi suum consensum, et mandatum, quamdiu non retractat dicitur virtute operari, quidquid alius operatur, quia virtus prioris consensus censetur manere in scriptura, vel mandato : sic ergo fieri potest in his, quæ homo per seipsum operatur ex vi prioris consensus. Præterea est hujus rei argumentum quod homo operetur ex vi prioris intentionis, quia statim, ac illam mutat, cessat ab operando : ergo signum est operari ex aliquo influxu præcedentis voluntatis : quo modo autem hoc sit possibile, statim explicabo.

10. *Deinde probatur sufficere.*—Quod autem hic modus operandi sufficiat ad dictam moralitatem patet imprimis ex communi sentiendi modo omnium hominum, et quia plus ab homine exigere est plusquam humanum. Item quia longe diverso modo moraliter operatur, quia ex intentione honesta se applicuit ad opus de se indifferens, et postea in illo perseverat, cessante actuali cogitatione illius finis, quam alius, qui per voluntatem omnino indifferentem ad idem opus se applicuit, nam hic sæpe censebitur otiose loqui, et operari, ille autem studiose, ut homo. Denique ad hanc denominationem sufficit dependentia moralis, et causalitas unius actus ab alio, ut dictum est : hæc autem tunc intercedit mediate, vel immediate, quia operatio vere procedit aliquo modo ex influxu prioris intentionis; unde refertur aliqualiter in finem ejus, et ex hac parte habet aliquam bonam circumstantiam, scilicet *finis*, quæ sufficit ad prædictam denominationem, si aliunde nulla sit malitia.

11. *Primus modus explicandi relationem virtualem.*—Ut autem ad difficultatem propositam in n. 7, respondeatur, addendum est tribus modis posse accidere, et applicari hanc relationem. Primus est si duret idem numero actus imperatus, et actus interior imperans interruptus sit, verbi gratia, in oratione vocali, si quis cœpit orare intentione implendi præceptum, et in discursu orationis naturaliter distrahitur; nihilominus implet præceptum, et tota illa oratio dicitur esse virtute a priori intentione, cujus virtus manet in ipso opere : et potentia exequens semper manet applicata ex vi illius prioris intentionis, sive hæc applicatio consistat in sola actione exterioris po-

tentiæ, sive etiam in aliquo interiori usu voluntatis, et consequenter in aliqua etiam attentione intellectus, quamvis adeo simplici, et remissa, ut sit interceptibilis, sic enim sæpe homo attendit, et tamen si postea reflectatur, non potest judicare, nec cognoscere se attendisse.

12. *Secundus modus.*—Secundus modus est, quando est varietas in ipsis actionibus, et in voluntatibus etiam, seu electionibus, tamen sine totali cessatione, sed immediate transeundo ab una electione, seu intentione ad aliam, ut quando aliquis intentione dicendi sacrum, se præparat, domo exit, incipit indui, etc. Et tunc etiam est facile intelligere quomodo maneat virtus prioris intentionis; manet enim in proxima voluntate, seu electione, et per illam imperat aliam, et sic consequenter, et hos duos modos explicui latius in materia de Sacramentis.

13. *Tertius modus.*—Tertius videtur difficilior, quando omnino interrumpitur formalis intentio, et omnis actus, vel voluntas ab illo manans, ut quando intercedit somnus, et postea incipit denuo operari, ut est vulgatum exemplum in eo, qui intentione implendi votum, multis diebus peregrinatur; qui tamen non quotiescumque evigilat, recordatur voti sui, nec repetit intentionem implendi illud, et in hoc casu, et similibus existimo virtutem prioris intentionis applicari media apprehensione, et judicio, intellectus, nam in prædicto casu statim, ac homo evigilat, apprehendit, et judicat sibi esse inter agendum, neque inquirit rationem bonitatis, aut convenientiæ, sed ex vi prioris deliberationis judicat hoc sibi expedire; et esse agendum, et inde statim movetur ad electiones, vel actiones, quæ statim occurrunt, et tunc merito dicitur operari virtute prioris intentionis, quia tota efficacia inde oritur: nam licet intellectus ex se non possit voluntatem movere nisi objective, et quoad specificationem; tamen virtute prioris voluntatis potest movere efficaciter, et quoad exercitium: hæc autem motio tanto erit melior, et moraliter laudabilior, quanto in objecto, seu actu proposito considerata, vel judicata fuerit aliqua ratio boni magis accidens ad bonitatem prioris intentionis; fieri enim interdum potest, ut illa prima apprehensio, per quam incipit progredi in opere interrupto, sit tantum de aliquo objecto agendo sub communi ratione convenientis, aut expedientis, seu jam deliberati, vel simpliciter agendi, et tunc formalis intentio est valde indifferens intrinsece, solumque per denominationem extrinsecam potest ita bona denominari, ut neque censeatur otiosa, interdum vero potest illud primum objectum repræsentari saltem, ut honestum, vel prudenter deliberatum, aut sub alia ratione magis speciali, scilicet, ut pertinens ad cultum Dei, vel quid simile, et tunc intrinsece habebit aliquam bonitatem non ex fine, sed ex objecto, quod actu proponitur: per denominationem autem ex fine habebit speciem ad illum pertinentem, quale est implere votum, vel quid simile, et ita satis responsum est ad difficultatem positam in n. 7.

DISPUTATIO VII.

DE MALITIA.

Præter alias differentias inter bonitatem et malitiam, una est, quod voluntas humana non potest fieri actualiter bona sine operatione a se elicita, ut supra dictum est: potest autem fieri mala sine ullo actu per voluntariam carentiam actus debiti: hujusmodi enim voluntarium dari potest, ut supra, tract. 2, disp. 1, sect. 5, dictum est, et ad malitiam sufficit propter imperfectionem ejus, ut latius tradi solet 1, 2, q. 71, art. 5, et q. 72, art. 6. Unde fit duplicem esse malitiam, una est quæ proxime denominat actum malum, et per illum, voluntatem: altera, quæ voluntati proxime inest, et illam malam denominat. Quoniam igitur hic de actibus agimus, prior malitia est propria præsentis disputationis, et ideo prius de illa disputabimus, et potest illa generali nomine vocari *malitia commissionis:* in fine tamen aliquid de posteriore addemus, quando carentia actus ex ipso actu facile cognoscatur: de malitia autem actus disputari possunt omnia quæ de bonitate dicta sunt: tamen quia suppositis dictis erunt breviora, omnia comprehendam sub hac unica disputatione, explicando prius absolute rationem malitiæ, postea vero de objecto, circumstantiis et fine pauca tractabimus.

SECTIO I.

Utrum sit aliquis actus voluntatis ex se et natura sua malus, etiam seclusa extrinseca prohibitione.

1. *Præmittuntur qualem ad dubitationem præsentem.* — Primo, quod in voluntate humana sint actus mali, per se notum est, et divus Thomas satis hoc disputat 1, 2, q., art. 2.

Quod autem omnes actus mali sint prohibiti aliqua lege, saltem divina, est certum, quia hoc ad perfectionem spectat divinæ providentiæ. Rursus certum est apud omnes theologos aliquos actus esse malos solum, quia prohibiti sunt, tamen ad explicandum exacte rationem malitiæ oportet in universum explicare quomodo se habeat ad prohibitionem quantum a lege pendeat: et consequenter, quantum possit esse intrinseca humanis actibus, quia in hoc potissimum apparet tota difficultas tractanda. Est autem ratio dubii, quia nullus actus voluntatis potest ex vi suæ entitatis positivæ habere malitiam, sicut bonitatem : ergo tantum potest illam habere, in quantum deficit a regula voluntatis, quæ est lex : ergo non potest intelligi actus malus sine lege extrinseca prohibente. Antecedens supponitur, quia malum, ut malum, non potest esse differentia specifica, et positivum ens. Confirmatur, quia non potest intelligi malitia actus sine obligatione non faciendi, sicut neque e contrario intelligi potest malitia in carentia actus, nisi sit obligatio operandi; sed omnis obligatio oritur ex lege extrinseca præcipiente, vel prohibente : ergo sine hac nulla est malitia : ergo sicut talis lex non est intrinseca actui, ita neque ulla malitia. Antecedens videtur ex terminis notum, quia nemo peccat omni omittendo, quod tenetur facere, neque e contrario, et potest etiam explicari, quia nemo peccat nisi volendo malitiam; non autem vult illam directe, quia *nemo intendens ad malum operatur* : ergo indirecte ; ergo oportet, ut intercedat obligatio cavendi illam, quia hoc *voluntarium indirectum*, moraliter loquendo, non est nisi ubi intercedit, aliqua obligatio.

2. *Prima opinio negans.*—Propter hæc quidam dixerunt nullum esse actum voluntatis ita malum, quin possit esse non malus, quamvis libere, et humano modo fiat, quia putant omnem malitiam pendere ex prohibitione extrinseca saltem divina, quam putant esse liberam, quia pendet ex voluntate Dei, quæ libera est in omnibus effectibus ad extra, quorum unus est prohibitio, seu præceptum, ita Nominales fere sentiunt, Ocham, in 2, q. 19, ad 3 et 4, Gersonius, alphabeto 6, litt. E, et tractatu de Vita spirituali, lectione 1, et alios refert Almainus, tract. 3, Moralium, c. 15, et fere consentit Scotus, in 4, d. 26, q. 1, qui tamen excepit odium Dei : videtur etiam favere D. Thomas, 1, 2, q. 71, art. 6, ad 4. Ubi explicans illam distinctionem theologorum de actibus malis, quod *quidam sunt mali, quia prohibiti : alii vero prohibiti, quia mali,* dicit esse intelligendam respectu legis positivæ, significans respectu æternæ et divinæ legis omnes esse malos, quia prohibitos : quod etiam sentit D. Bonaventura, in 2, d. 35, dubio 4, circa litteram. Favet Augustinus, 2, *de Peccatorum meritis et remissionibus, c.* 16, dicens, *neque præceptum erit, si quid erit nisi jubeatur, ut non sit,* et infra, *Quomodo per divinam misericordiam dimittitur, si peccatum non est, aut quomodo per divinam justitiam non prohibetur, si peccatum est.* Denique, lib. 22, contra Faustum, c. 27, præceptum definit per hoc, quod sit contra legem : idem Ambrosius, libro de Paradiso, cap. 6, dicens : *Quid est peccatum nisi divinæ legis prævaricatio*, imo videtur id docere Paulus ad Romanos 4 : *Ubi non est lex, neque prævaricatio* : et cap. 5, *Peccatum non imputabatur, cum lex non esset* : et ideo 1, ad Corinth., 15 : *Virtus,* inquit, *peccati lex.*

3. *Secunda opinio extreme contraria.*—Alii vero absurdum existimant, negare aliquos actus ita esse malos, quin habeant inseparabilem malitiam etiam de potentia absoluta, si libere, et humano modo fiant, et nihilominus propter argumenta facta concedunt non posse esse malos sine prohibitione saltem divina : unde concludunt hanc prohibitionem non esse Deo liberam, sed necessariam, quia licet Deus ad extra se nihil simpliciter necessario velit : tamen supposita libera voluntate circa unum non est inconveniens, ut sit necessarium velle aliud, quia hæc non est necessitas simpliciter, sed ex libera suppositione; sic ergo inquiunt hoc ipso, quod Deus vult creare hominem, et illum libere vult, et per rationem operari, et cum illo ad hoc concurrere, necessarium est, ut illi prohibeat hos actus habentes ita conjunctam malitiam; tum quia facta dicta suppositione necesse est, ut habeat Deus providentiam hominis, cujus hæc est pars potissima : tum etiam, quia absolute necessarium est, ut hujusmodi actus Deo displiceat : ergo necesse est ut repugnet voluntati ejus : ergo et prohiberi : nam hæc duo idem sunt, hanc vero opinionem sic explicatam apud nullum scriptorem invenio.

4. *Secunda opinio distinctione utens.* — Alii distinctione utuntur cum Gregorio, in 2, d. 34, quæst. 1, art. 2, Gabriel, d. 35, quæst. 1, a. 1, Almainus, tractatu 3, cap. 16, quos sequitur Corduba, libro 3 Quæst., quæst. 10, ad 2, hi enim auctores concedunt aliquos esse actus intrinsece omnino malos ac necessario, etiam de potentia absoluta : distinguunt autem du-

plicem legem, aliam indicantem, aliam præcipientem. Prima explicatur tantum per verbum indicativi modi, hoc est faciendum, vel non est faciendum : alia per verbum imperativi, fac hoc, vel non facies. Prima tota est in intellectu, et non pendet a voluntate : consistit enim in judicio indicante rem ipsam prout est. Secunda vero pendet a voluntate quatenus vult imponere hanc, vel illam obligationem : unde prima non pendet ex jurisdictione, vel potestate superioris, sed ex re ipsa : secunda vero requirit potestatem et jurisdictionem : dicunt ergo omnem actum malum requirere priorem legem, non autem posteriorem.

5. Hæc distinctio a nonnullis improbatur, quia improprie utitur Gregorius, voce *legis*, proprie enim non significat nisi imperium : si tamen res vera est, non esset de voce multum contendendum, præsertim, quia dictamen rectæ rationis non admodum improprie per sese dicitur habere rationem legis respectu voluntatis, præsertim in voluntate, quæ non est sibi regula suorum actuum, neque est natura sua determinata ad honestum : nam revera tale dictamen est regula, et mensura talis voluntatis : non ergo adeo improprie dici potest lex respectu illius, neque hæc significatio hujus *vocis* est admodum inusitata. Augustinus enim lib. 22, contra Faustum, resp. 27, sub disjunctione dixit. Lex æterna est ratio divina, aut voluntas Dei, et D. Thomas, loco supra citato, videtur certe hoc modo uti nomine *legis*, ut patet ex fine illius solutionis, dicit enim omne peccatum esse malum, quia prohibitum, et subdit : ex hoc enim ipso, quod est inordinatum, juri naturali repugnat : ubi non dixit, ideo esse inordinatum, quia juri naturali repugnat, sed e contrario, quia est inordinatum, ideo juri naturali repugnare, quod solum est verum sumendo jus naturale pro ipso dictamine rationis, sed quidquid sit de voce *legis*, nos loquamur de voluntate prohibente, et de judicio dictante.

6. *Prima assertio.* — Dicendum primo aliquos actus voluntatis ex se, et ex vi suorum objectorum esse malos ante omnem voluntatem prohibentem et independenter ab illa quoad rationem malitiæ. Hæc conclusio sumitur ex D. Thoma 1, 2, quæst. 100, art. 1 et 8, hoc enim sensu definit quosdam actus ita esse malos, ut nulla Dei dispensatione fieri posset, ut non sint mali, et ita sequitur Cajetanus ibi, et Soto 2, de Justitia, quæst. 3, art. 10, Victoria, Relectione de homicidio, Richardus, in 3, d. 37, art. 1, quæst. 5, et ibi Gabriel, quæst. 1, a. 2, et Scotus, quæst. 1, absolute hoc admittit, licet in particulari judicio de his actibus differat a sententia D. Thomæ, quod non est hujus loci : consentit etiam Durandus, in 1, d. 46, q. 4. Sumitur etiam ex Augustino 1, de libero Arbitrio, cap. 3, dicente adulterium non esse malum, quia prohibitum, sed e contrario, et idem dicit de mendacio, glossa Levit. 19.

7. Unde probatur primo inductione, quia odium Dei ita est malum, ut si libere, et humano modo absque ignorantia fiat, non possit non esse malum, quod videtur ita ex terminis notum, ut non indigeat probatione, nam rationi propositum statim repugnat, idem est de hoc actu, *volo agere contra conscientiam, contra rectam rationem, contra præceptum superioris :* nam hujusmodi actus non potest mente concipi, quin malus sit, quod argumentum late prosequitur Almainus, supra. Potest etiam hæc inductio extendi ad ipsam divinam voluntatem respectu cujus quædam sunt ita mala, ut non possit Deus ea velle : qualia sunt velle mentiri, velle non implere promissum, etc. Quod non provenit respectu illius ex voluntate prohibente; ergo ex eo provenit quod talis voluntas per se mala est.

8. Ratio autem a priori est, quia voluntas sumit bonitatem, vel malitiam suam ex objecto; est autem aliquod objectum ex se disconveniens naturæ rationali, ut sic, absque voluntatis superioris prohibentis, ut supra late dictum est : ergo talis voluntas per sese est mala ex vi voluntariæ tendentiæ in tale objectum ante voluntatem prohibentem. Confirmatur, et declaratur primo, quia in cæteris rebus, et naturis, quædam sunt natura sua disconvenientia naturis rerum ante omnem voluntatem, ut calor ex se est disconveniens aquæ, similiter in aliis rationibus boni et mali, verbi gratia, delectabilis, aut contristantis unumquodque est ex se tale natura sua sine respectu ad voluntatem extrinsecam : ergo idem esse poterit in naturali rationali ut sic, et in ratione boni honesti, aut mali contrarii. Tandem, quia sicut in speculativis quædam sunt principia per se nota, quæ non pendent ab extrinseco ut vera sint, ita etiam in practicis, qualia sunt, vel illa generalia, *honestum est faciendum, turpe vitandum :* vel particularia *non est mentiendum, nemini est facienda injuria,* etc. Hæc ergo judicia semper sunt vera independenter ab omni extrinseco : ergo et voluntas ab illis discordans semper est mala independenter etiam ab omni extrinseco. Nam illa veritas sumitur suo modo ex confir-

matione ad oppositum rectum, vel non rectum : unde si fingeremus hominem invincibiliter ignorantem Deum et omnem superiorem voluntatem prohibentem mendacium, vel adulterium, recte autem utentem naturali judicio in rebus agendis, intelligeremus illum posse bene, vel male agere : et a voluntate mentiendi, vel adulterandi in tali homine esse inseparabilem malitiam.

9. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo, nullum posse esse voluntatis actum malum, quin sit contra dictamen rationis judicantis malitiam actus, vel objecti, qui est sensus auctorum tertiæ sententiæ, et per se constat; quia non potest actus voluntatis esse malus, quin sit illi voluntaria aliquo modo malitia, non erit autem voluntaria nisi sit aliquo modo ratione dijudicata, vel in actu ipso, vel in objecto, quod perinde est : nec disputo modo, an hoc dictamen debeat, et possit haberi, nam de hoc satis dictum est supra in materia de voluntario, disp. 4, sect. 3.

10. *Primum corollarium odium Dei fore malum, esto non prohiberetur.* — *Id probatur quando non daretur prohibitio proprie dicta.* — Atque ex his sequitur primo quid sit judicandum de hac conditionali, *si Deus non prohiberet odium sui, non esset malum :* quidam enim dicunt utrumque sequi, nam et esset malum, quia esset de turpi objecto, et non esset malum, quia non esset prohibitum a Deo, ita respondet Medina 1, 2, quæst. 81, art. 1, et quæst. 19, in principio, et quæst. 100, art. 8, tamen si sit sermo de prohibitione non ut spectat ad naturale judicium, sed ad voluntatem divinam, qua ut superior vult obligare hominem, ut hoc faciat, vel non faciat, dicendum est conditionalem hanc esse veram, *licet Deus non prohiberet, actus esset malus,* et aliam partem omnino esse falsam, neque sequi contradictionem, quia objectum ipsum per se sufficit ut actus sit malus : illud autem non mutatur etiamsi tollatur prohibitio. Deinde illud antecedens non est ideo impossibile, ut implicet contradictionem : non est ergo impossibile, ut ex illo sequantur contradictoria. Antecedens imprimis patet : si intercedat ignorantia talis prohibitionis, ut supra in exemplo positum est, nam respectu ignorantiæ perinde est, ac si in re non esset prohibitio. Deinde patet ex re ipsa, quia voluntas, qua Deus hoc prohibet, vel intelligitur esse naturalis quædam displicentia talis objecti, vel actus : et hæc in primis supponit malitiam jam in actu, vel objecto : ergo si per possibile, vel impossibile præscindamus hanc displicentiam, ut non sit, erit in tali actu malitia, et deinde non constat Deum ex necessitate habere naturalem displicentiam, saltem quoad exercitium, quia nihil est, quod necessitet ad hoc divinam voluntatem. Denique illi simplex affectus, ut sic, per se non sufficit ad rationem legis prohibentis, sicut neque e contrario simplex affectus complacentiæ in bonum non sufficit ad rationem legis præcipientis, ut patet in actibus consiliorum : est ergo necessaria aliqua voluntas efficax, non qua Deus velit talem actum non fieri, sed qua velit teneri inferiorem ad talem actum non faciendum : hæc autem voluntas nulla ratione probari potest convenire Deo necessario etiam supposita voluntate creandi hominem, nam licet sit consentaneum divinæ sapientiæ et providentiæ gubernare creaturam rationalem, leges, et præcepta ei imponendo per voluntatem suam : tamen non est ita hoc necessarium, ut contrarium implicet contradictionem : sicut etiam est consentaneum, ut retribuat præmia pro bonis actibus, et pœnas pro malis, et tamen sine contradictione potuisset Deus nolle punire talem actum malum : sic ergo posset etiam hominem relinquere, ut sua ratione regeretur nullam specialem obligationem per voluntatem suam illi imponendo, nam hic etiam est quidam moralis effectus ad extra, qui non habet necessariam connexionem cum alio effectu, neque cum voluntate divina. In hoc ergo sensu, nullam involvit contradictionem illa conditionalis : sed vera est pars affirmativa, quod *licet nulla esset externa prohibitio talis actus esset malus.*

11. *Quid quando talis prohibitio non extaret, sed solum dictamen rationis.*—Alio vero sensu potest intelligi de dictamine rationis divinæ, vel humanæ, et hoc modo per locum intrinsecum sequitur, si talis actus non judicaretur malus recta ratione non futurum malum, quia non potest esse malum autem aliquod in actu, nisi sit voluntarium : non potest autem esse voluntarium, nisi aliquo modo sit recta ratione judicatum, et quia nostra ratio est quædam participatio rectæ rationis, quæ in Deo est, ideo etiam recte sequitur, si in Deo non esset, æterna lex indicans malitiam actuum, cui voluntas nostra repugnaret, non posse in actibus nostris esse malitiam, quia, ablata divina ratione, necesse est nostram auferri. Si autem sub conditionali fingamus manere in nobis dictamen rectæ rationis indicans malum, et per impossibile non esse in Deo, illud sufficeret ad malitiam, quia illud sufficit

ut voluntas voluntarie tendat in turpe objectum.

12. *Secundum corollarium circa illam causalem [omnis actus est malus quia prohibitus], ut sit, aut non sit vera.* — Secundo intelligitur ex dictis, quid dicendum sit de causa causali locutione, *Omnis actus voluntatis est malus, quia prohibitus saltem lege æterna :* nam si intelligatur de lege proprie imponente obligationem per voluntatem legislatoris, non est simpliciter necessaria de potentia absoluta, ut ex dictis patet, nec de facto etiam est vera, si intelligatur de prima radice, et causa malitiæ, ut etiam patet ex dictis : potest autem de facto verificari intellecta de causa sufficienti ad malitiam, nempe dictamine intellectus, seu lege æterna, nam licet, nulla alia esset, hæc satis esset, ut voluntas nostra agens contra illam legem esset mala, et hoc modo possent intelligi quædam testimonia Augustini, Ambrosii, et D. Thomæ supra adducta, in n. 2, nam de facto ita est, quod omnis actus malus est contra legem Dei, et per illam tanquam per sufficientem rationem, et clariorem notificatur : si vero intelligatur solum de lege distante prout est in ratione, facilius verificaretur propositio de inesse, quam causalis, est enim voluntas mala agens contra dictamen rationis : tamen non ita proprie dici mala videtur, quia agat contra dictamen rationis, sed quia voluntarie tendit in malum objectum, quod non est malum, quia ratione ostenditur, sed potius ideo ratione ostenditur quia ipsum malum est, ut in principio hujus materiæ dicebam : potest autem aliquo modo verificari illa causalitas; primo loquendo de ratione divina in quantum est prima mensura, et primum exemplar rerum omnium, de ratione autem nostra, in quantum est necessaria conditio, et consequenter aliquo modo causa omnium actuum voluntatis : de utraque vero proprie ex parte objecti, non ex parte actuum intellectus, est enim voluntas mala, quia discordat ab objecto, prout per rectam rationem proponitur.

13. *Tertium corollarium, quo sensu dicantur aliqui actus intrinsece mali. — Interest inter actus intrinsece malos.* — Tertio intelligitur ex dictis, quomodo dicantur aliqui actus intrinsece mali, non enim tales sunt, quia malitia sit intrinseca, et physica entitas eorum de quo postea in sect. 3, neque etiam fortasse : quia non possit entitas physica actus poni in rerum natura, sine illa malitia, sed dicuntur tales, quia non possunt libere, et humano modo fieri circa tale objectum moraliter, et absque ignorantia propositum, quin habeant conjunctam, et innatam malitiam, itaque repugnat tales actus morales sic factos esse bonos, aut manere indifferentes, et ideo merito dicuntur mali intrinsece. Sed inter hos est advertenda quædam varietas et latitudo, nam quidam habent adjunctam malitiam ex vi directæ, et physicæ tendentiæ in objectum, quod contingit quando vel objectum habet omnino immutabilem conditionem illam ex qua oritur turpitudo, ut est in odio Dei, aut quando in ipso objecto directe volito proponitur illa conditio, ex qua oritur illa turpitudo, ut est in voluntate mentiendi, furandi, etc. Aliquando vero non adjungitur malitia ex vi directæ vel physicæ tendentiæ, sed tantum ex indirecta : ut cum aliquis vult hanc rem accipere, vel ad hanc mulierem accedere, et in objecto volito non ponit conditionem non suæ, vel alienæ, inter quos est differentia : nam hic posterior actus potest conservari totus sine malitia, si in objecto mutetur conditio, quia ex illa mutatione in objecto non sequitur mutatio in actu, quia non tendebat directe in illam conditionem : potest autem sequi mutatio moralis, quia moraliter mutatur objectum : in alio vero actu non potest mutari objectum, quin mutetur actus propter directam tendentiam, et ideo non potest eo manente auferri malitia , nisi forte interveniente ignorantia : si tamen tam patens sit malitia, ut non possit ignorari, ut fortasse est in odio Dei, non poterit ille actus esse humanus, quin sit malus; et ideo forte Scotus dixit hunc actum esse specialiter intrinsece malum, de quo nonnulla in sect. 3.

14. *Ad rationem dubitandi in num. 1.* — Ultimo patet ex dictis responsio ad rationem dubitandi in principio positam; cum enim dicitur, omne malum debere esse contra prohibitionem, vel contra debitum, si intelligatur de intrinseco debito naturæ rationali, ut sic, est verum quod assumitur, et ex illo debito nascitur judicium rectæ rationis, prohibens judicando convenientiam naturæ, et malitiam contrariam, non imponendo novam obligationem : et hoc satis est ad omnia, quæ ibi assumuntur, neque est necessaria alia major prohibitio exterior, ut dictum est, quamvis de facto semper hæc concurrat ex perfectione divinæ providentiæ. Ad testimonia jam responsum est, in n. 4, et possunt etiam non male exponi de lege indicante.

SECTIO II.

Utrum malitia actus voluntatis proxime sit in ipso actu voluntatis.

1. *Prima opinio.* — Non inquiro, utrum sit proprie per identitatem, vel per propriam inhærentiam, sed quocumque modo sufficiat, ut actus ipse intelligatur, esse qui primo, et proxime denominatur ab hac malitia formaliter. In qua re possunt esse duæ opiniones, quæ nihil non probantur. Prima est hanc malitiam solum esse in actu exteriori, ab eoque denominari interiorem malum, quatenus causa ejus est, quam opinionem consequenter tenent de malitia omnes supra citati, qui simile docuerunt de bonitate et majori ratione, existimant hoc habere locum in malitia, quia de ratione boni est, ut per se tendat in honestum propter honestatem, quod solum videtur convenire actui interiori : de ratione autem mali non est, quod per se tendat in turpe propter turpitudinem : id enim neque possibile est, nedum necessarium : sufficit ergo, quod quocumque modo sit dissonum, et disconveniens rationi : hoc autem per se convenit actui exteriori, interiori autem non nisi quatenus est causa ejus : unde fit etiam, ut actus exteriores per se primo prohibeantur, ut homicidium; interiores autem scilicet voluntas occidendi solum ratione exterioris.

2. *Reprobatur dicta opinio.*—Hæc sententia est sine dubio contra D. Thomam 1, 2, tota quæst. 18 et 19, qui eodem modo loquitur de bonitate et malitia, et tribuit eam actibus interioribus : imo, quæst. 20, addit in actibus exterioribus non aliter esse malitiam, quam bonitatem, scilicet primordialiter, seu objective : formaliter vero esse in actibus internis, quod etiam optime docet, quæst. 2, de Malo, art. 3 et 3, contra Gentes, cap. 10. Et potest breviter ostendi facta partitione, quæ supra etiam tradita est de bonitate, nam actus interiores mali quidam versantur circa objecta, quæ non sunt humanæ actiones, sed res aliæ, ut odium Dei, invidia proximi, et de his constat malitiam eorum non posse esse in actibus externis, cum ad eos nullam dicant habitudinem, neque in solis objectis propter rationes ibi factas, quia objectum non est forma formaliter denominans interiorem actum, sed terminus habitudinis actus ad ipsum. Item quia objectum, ut supponitur actui, tantum per se est in apprehensione, et ut sic non denominat hominem malum, imo neque habet malitiam realiter existentem eo modo, quo existere potest, sed hæc fit, quando voluntas tendit in illud objectum : tres igitur alii sunt actus mali, per quos tendit voluntas in exteriores actus, non tamen exequendo, neque efficaciter ad illos movendo, sed amando, desiderando, vel etiam eligendo ante realem executionem, et de his eadem fere est ratio, quæ de præcedentibus, quia respectu talium actuum internorum, externi solum comparantur, ut objecta, et non ut effectus, unde ipsi interni statim ac sunt incipiunt esse mali, cum tamen externorum malitia in re ipsa non sit, donec executioni mandentur, sed in apprehensione tantum. Denique quia talis actus exterior, neque physice, neque moraliter est forma interioris ipsum formaliter informans, ac denominans. Dices. Actus malus, qui fuit, etiamsi jam non sit, est forma denominans hominem malum : ergo etiam actus exterior futurus antequam sit poterit esse forma denominans interiorem malum. Respondetur non esse similem rationem, nam actus peccati dum est, seu fit, denominat hominem actu peccantem, quia est forma ejus : postquam vero præteriit, in tantum potest denominari hominem malum, in quantum sub aliqua consideratione morali perseverat : actus vero exterior futurus nullo modo est per se ipsum forma denominans actum interiorem, sed solum objectum, imo ad malitiam talis actus interioris impertinens est, quod actus exterior sit aliquando futurus, non enim habebit minorem malitiam, etiamsi nunquam sit futurus.

3. Alii denique actus sunt interiores, quibus voluntas actualiter utitur in movendis membris externis ad actus malos, et de his solis videtur posse loqui prædicta opinio : tamen revera est eadem ratio de illis, nam quidquid sit, an exteriores actus in se habeant suam malitiam, quod postea suo loco, disp. 10, videndum est : tamen negari non potest, quin etiam isti interiores habeant suam internam malitiam, a qua mali denominentur, quia etiam hi respiciunt actus interiores malos, ut objecta sua : ergo si hoc sufficit in reliquis ad interiorem malitiam, in his etiam sufficit. Probatur consequentia, quia etiamsi addatur causalitas, hæc non impedit malitiam, sed si quid deberet efficere potius augeret, re tamen vera non mutat moraliter actum interiorem, nam si ille sit æqualis, erit æque malus, sive actus exterior sequatur, sive fingatur impediri a Deo saltem. Item talis actus voluntatis est per se

valde disconveniens homini, ut rationalis est, unde non est minus prohibitus, quam exterior. Item stante actu exteriori æquali, potest esse major malitia in interiori, propter majorem intensionem et conatum, tamen ad malitiam non refert, quod malus actus non tendat in objectum turpe, propter turpitudinem, quia saltem necesse est, ut tendat in illud, volendo aliquo modo ipsam turpitudinem, et hoc fit potius interiori actu, quam exteriori.

4. *Secunda opinio.* — Secunda opinio est, malitiam interioris actus esse intra ipsam voluntatem, inesse tamen immediate ipsi potentiæ, non vero in actu, quamvis in potentiam resultet per actum, et ideo denominet ipsum actum malum. Fundamentum esse potest. Primo, quia hæc malitia est potius ab activa voluntate, quam a receptiva, est enim voluntas mala, non quia recipit, sed quia male agit, nam in tantum fit mala, in quantum est libera, non est autem libera ad recipiendum, sed ad agendum. Unde cum prius natura efficiat, quam recipiat, recipit enim, quia agit, in illo priori, in quo intelligitur agens præter rationem, statim intelligitur mala priusquam recipiat actum : ergo illa est, quæ immediate intelligitur affici malitia, et non actus. Probatur consequentia, tum quia actus, ut sic, non agit, sed fit potius, et ideo ipse ut sic, non habet unde sit malus, tum etiam, quia si voluntas prius natura intelligitur mala, quam affecta actu, non potest per actum formaliter recipere malitiam, et ideo non dicitur voluntas mala, quia malum agit, quia quidquid fit, hoc ipso quod fit bonum est, sed quia male agit, quod sancti dicunt voluntatem fieri malam non agendo, sed deficiendo : ille ergo defectus est immediate in voluntate : potest autem hoc explicari in hypothesi, si voluntas per se ipsam sine actu elicito medio libere moveret membra exteriora ad actum malum, non esset minus mala, quam modo est, et tunc malitia non maneret in actione exteriori, sed in ipsa voluntate maneret : ergo idem est modo dicendum de voluntate comparata ad suum actum elicitum, quem immediate per se ipsam facit.

5. Secundo potest aliter fundari hæc sententia, quia hæc malitia consistit in deformitate ad legem, seu rectam rationem, seu naturam rationalem, ut sic : hæc autem deformitas proprie, et per se convenit voluntati, cui erat debita contraria conformitas, nam actui, ut sic non debetur, sed sola habitudo ad objectum suum ; ergo non in actu, sed immediate in voluntate est : ergo malitia quamvis resultet ex actu, non in ipso, sed in voluntate est immediate : eo modo, quo relatio paternitatis ex generatione resultat, non est tamen immediate in illa, sed in principio, vel potentia generandi , unde sicuti transacta generatione manet paternitas, ita transacto actu humano manet eadem malitia, seu deformitas in voluntate.

6. *Rejicitur prædicta opinio et vera statuitur.*—Hæc vero opinio etiam repugnat D. Thomæ 1, 2, quæstionibus 18 et 19, ubi eodem modo loquitur de bonitate et de malitia, et art. 1, ipsius quæstionis 18, ex professo probat actum esse malum, non quia oritur ex malitia, vel quia ex illo resultat in voluntate, sed quia ipsemet caret plenitudine essendi, et articulo primo et secundo, quæst. decima nona, probat actum sumere malitiam ex objecto, et quæst. septuagesima secunda, articulo primo ad secundum, dicit peccatum esse actum debito ordine privatum, et eadem fere est theologorum omnium sententia, ut in sequentibus videbimus, imo omnes homines ita sentiunt, et Scriptura ita loquitur hominem peccare non tantum male agendo, sed etiam efficiendo actus ipsos in se malos. Ratio vero ostensiva esse potest, quia voluntas fit mala volendo malum : ergo actus ille quo vult malum, est etiam ipse malus : ergo malitia ejus est in ipso, quatenus in ipso est aliquo modo tendentia in id, quod est malum, sicut actus est bonus, quia est tendentia in bonum. Unde etiam hic urget illa ratio, quia alias etiam volita esset malitia cum sit contraria, seu privative opposita : hæc autem versantur circa idem. Item sicut interior actus proxime est capax bonitatis, ita et malitiæ. Tandem eadem est proportio actuum, et habituum : sed habitus non sunt vitiosi vitio immediate existente in voluntate, sed in se ipsis habent defectum, ratione cujus constituunt voluntatem habitualiter vitiosam ; ergo multo magis, etc.

7. *Impugnatur deinde secunda opinio juxta unum ejus sensum.* — Sed specialiter ostendo falsitatem hujus sententiæ, distinguendo duos modos extreme oppositos, quibus affirmari potest, quique in fundamento ejus insinuantur. Unus est, quod malitia ordine naturæ antecedat actum in ipsa potentia, alter est, quod ordine naturæ sequatur, et resultet ex actu. Tertius enim, scilicet quod sit omnino simul, et comitetur actum, excogitari non potest, nisi dicendo malitiam esse in ipso actu, quod intendimus : nam si esset simul cum illo, et non esset in illo, neque ex illo, neque esset causa

illius, sane omnino per accidens comitaretur illum, unde non denominaret illum : sicut dici solet de actu, qui omnino concomitanter se habet ad omissionem, vel de actu bono, qui simul habet actum malum solum concomitanter : prior ergo modus qui in primo argumento indicatur, est plane falsus, nam voluntas dupliciter potest intelligi prior natura suo actu. Primo ut antecedit non solum actum in facto esse, sed etiam in fieri, id est, actionem et inflexum suum, et ut sic, solum intelligitur existere in actu primo : ergo ut sic nondum habet malitiam. Probatur consequentia, quia nondum intelligitur exercere libertatem suam, sed adhuc esse indifferens ad bonum et malum. Secundo concipi potest, ut prior natura suo actu in quantum ordine naturæ actio antecedit terminum, et sic, etiamsi demus in illo priori jam esse malitiam in voluntate, non esset in illa immediate, sed in actione ipsa per quam fit mala, quia illa est defectuosa, et tendit ad terminum, et objectum inordinatum : et præterea falsum est in illo priori voluntatem jam esse malam, seu fieri malam, quia voluntas non fit mala nisi volendo : non vult autem formaliter nisi per actum, qui est terminus actionis suæ, ut suppono ex dictis : per actionem autem dicitur volens in fieri solum.

8. *Impugnatio altera ejusdem sensus.*—Item quoad hoc eadem est ratio de bonitate, quæ de malitia : nam etiam voluntas fit bona efficiendo actum bonum : quæ tamen bonitas est in fieri in actione, et in facto esse in actu : absolute tamen voluntas constituitur bona per actum, quia per illum fit absolute volens quod honestum est. Atque ex hoc exemplo bonitatis constat esse sophismata omnia ea quæ in primo argumento, numero quinto, adducuntur, nam etiam homo fit bonus per actionem liberam, quamvis actus liber non possit consistere in sola actione, loquendo de prima actione libera per immediatam emanationem a potentia libera, et utrumque sumi potest ex Concilio Tridentino, sessione 6, canone 4, et can. 11, estque per se evidens, quia non potest talis actio esse libera, nisi sit vitalis, et immediate ab appetitu vitali : non potest autem esse hujusmodi, nisi sit immanens in ipso : est ergo de ratione ejus, ut informet suum principium : donec ergo utrumque intelligatur habere, non potest intelligi voluntaria, ne dum libera, imo si aliquid esset separabile ab ipsa quatenus voluntaria est, magis esset affectio, quam receptio : ergo impossibile est intelligere voluntatem fieri malam per actionem, vel actum prius natura, quam recipiat illam servata proportione. Unde impertinens est illa hypothesis, in fine, num. quinto, *si voluntas efficeret actum externum liberum sine actu elicito medio*, etc., tunc enim per se ipsam fieret volens, non per actum externum, et ita etiam per se ipsam fieret mala, non ut potentia est, sed ut intelligeretur libere terminata ad objectum, sub qua ratione ipsa tunc esset suus actus, sicut nunc philosophamur de voluntate divina : semper ergo, formaliter loquendo, hoc verum est, quod per illud intelligitur voluntas fieri mala, per quod intelligitur actu volens malum.

9. *Impugnatur quoque alter sensus ejusdem secundæ opinionis positus in numero octavo.* — Atque hinc facile impugnatur alter modus extreme oppositus, nam eo ipso quod voluntas intelligitur volens tale objectum, intelligitur jam prava antequam aliquid ex illa intelligatur resultans, et contra hoc procedit optime illa ratio, quod quidquid postea resultat, est omnino per accidens, et præter libertatem, seu post perfectum jam, et consummatum actum liberum, propter quod sæpe in superioribus dixi has relationes convenientiæ, vel disconvenientiæ proprie sumptas, ut sunt relationes resultantes, esse impertinentes, quia vel nullæ sunt, vel supponunt actiones bonas, vel malas, ut inde resultent. Præterea nihil potest resultare in voluntate ex actu malo, quod rationem malitiæ habere possit nisi sit in ipso actu : nam vel est aliquid positivum, et hoc non, quia, ut suppono, malitia actus, non est habitus vitiosus, qui generari potest, nam licet non generetur per possibile, vel impossibile, actus manebit malus, et illo manente, potest tota malitia actus deleri : aliud autem positivum nec cogitari potest : privatio autem etiam esse non potest, quia nulla est forma positiva in voluntate, qua privetur ratione actus mali : quod autem quidam dicunt privari conformitate ad legem, ostendam inferius non fieri per aliud, quam per ipsummet actum malum formaliter. Quare, etc.

10. *Conclusio auctoris in hac sectione.*—Dicendum est ergo actum voluntatis interiorem fieri, et denominari malum ab aliquo defectu, qui in ipso est, et ab ipso formaliter voluntatem denominari malam, quod satis probatum est ex dictis contra alias opiniones, quarum fundamenta soluta sunt : tota vero hujus rei difficultas consistit in explicando illo defectu, qui est in actu, ratione cujus est malus quod sequentibus sectionibus agendum est.

SECTIO III.

Utrum malitia actus interioris sit aliquis modus realis positivus et physicus in ipso.

1. *Primum argumentum pro affirmante parte. — Secundum argumentum. — Tertium argumentum. — Quartum argumentum.* — Videtur ita esse primo, quia bonum et malum opponuntur contrarie, teste Aristotele 2, Ethicor., cap. 8, ubi de vitio et virtute loquitur, et disputat de propria contrarietate, ut a privativa positione distinguitur, ut patet ex capite de oppositis : quæ autem sic opponuntur, positiva sunt in utroque extremo, nam in eo distinguuntur a privative oppositis : ergo. Secundo in naturalibus ita contingit, ut non sola privatio, sed positiva forma, ut talis est, sit mala alicui subjecto, ut aquæ non solum est mala privatio frigoris, sed etiam ipsemet calor quatenus est forma repugnans naturæ ejus : et homini, ut sensitivus est, non solum est malum privatio delectationis, sed dolor ipse positivus, etc.; ergo similiter respectu rationalis naturæ, ut sic, non solum est mala privatio justitiæ, seu honestatis, sed etiam actus ipse positivus, quo tendit in objectum malum, nam illamet positiva tendentia, tam est contraria naturæ rationali, ut sic, quam est terræ contrarius motus sursum. Tertio hoc ipso quod intelligitur in voluntate forma, per quam fit formaliter voluntas difformis legi, intelligitur voluntas prave affecta, sed per actum positivum, ut talis est, physice fit formaliter voluntas difformis legi : ergo per illum actum, ut sic, constituitur mala : ergo ille actus est malum voluntatis. Minor probatur, nam lex dicit, verbi gratia, *Non concupisces :* ergo voluntas per actum quo concupiscit fit difformis legi. Confirmatur : nam illud propria ratio cujuscumque rei est, per quod intelligitur constitui in tali esse, quacumque alia ratione præcisa per intellectum privativa, vel positiva, sed hoc ipso, quod voluntas intelligitur habere actum proprium, quem lex prohibet, intelligitur malum morale in voluntate, etiamsi præscinditur omnis alia privatio : ergo ratio hujusmodi in illo positivo actu consistit. Ultimo est præcipua difficultas, quia nulla privatio fingi potest, in qua consistit hæc malitia, ut latius videbimus sequenti sectione.

2. Propter hæc argumenta aliqui theologi docent malitiam moralem actus interioris, præsertim quando est intrinsece malus, esse differentiam quamdam, seu modum quemdam positivum et physicum ipsius actus. Hæc opinio solet tribui Scoto, in 2, distinct. 7 et 41, quæst. unica, et quodlibeto 18, articulo primo. Quibus locis videtur distinguere duplex malum positivum et privativum : sed revera non habet fundamentum in Scoto, in quo est cavenda duplex æquivocatio, nam priori loco agens de actibus indifferentibus dicit interdum carere omni honestate, non tamen simpliciter debita, aut necessaria ad bonos mores, et hos actus vocat *privative* malos : non quia revera mali sint, sed quia revera non sunt boni : malos autem *contrarie* appellat, quando carent bonitate, debita et necessaria, quod est proprie esse malum. Altera æquivocatio est, quod in dicto quodlibeto agens de circumstantiis, dicit interdum esse malas propter *contrarietatem*, interdum propter *privationem*, quod non est dicere malitiam ipsam esse aliquid positivum, vel privativum, sed conditionem objecti, ex qua malitia oritur, interdum esse positivam, interdum privativam. Insinuat autem hanc sententiam Almainus, tractatu 1, Moralium, c. 13 et 14, et tractatu 13, capite decimo octavo, quamvis non satis explicet.

3. Primus ergo, qui hanc sententiam ex professo docuit et declaravit, fuit Cajetanus 1, 2, quæst. 18, art. 5, qui distinguit duplex malum : aliud vocat vere et proprie, et simpliciter malum : aliud vero quod est genus, vel differentia entis moralis. Primum dicit consistere in privatione, et formaliter esse nihil. Secundum vero formaliter esse ens, et consistere indifferentia positiva actus visioni, per quam est contrarius actui bono, et utrumque malum conjungi cum actu voluntatis malo : nam et habet privationem boni honesti spectantis ad rectam rationem et habet differentiam positivam, qua tendit in illud : additque Cajetanus Deum non esse causam prioris malitiæ, bene tamen secundæ. Hanc doctrinam repetit latius, 1, 2, quæst. 71, art. sexto, et 72, art. primo, et tribuit eam D. Thomæ, afferens duo testimonia. Primum ex 1 parte, quæst. 48, art. 1, ad 2 et 3. Alterum ex 3, contra Gentes, cap. 19. Et potest hæc sententia juvari alia communi distinctione theologorum, quod in actu malo, et est malum conversionis, et malum aversionis : et priori dicunt respondere pœnam sensus, quæ positiva est : posteriori vero pœnam damni, quæ est privativa, quæ videtur desumpta ex Augustino, lib. 2, de libero Arbitrio, cap. 19, et lib. 3, capite primo, imo fundari potest in illo Jeremiæ 2 : *Me de-*

reliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas veteres, etc. Sunt ergo in actu malo duo mala, quæ Cajetanus distinguit, unum privativum, quod *aversionis* nomine significatur: alterum positivum, quod significatur nomine *conversionis,* indicatque D. Thomas illa quæst. 72, art. 6, ad 2.

4. Hanc sententiam secuti sunt recentiores Thomistæ, quanquam non in omnibus eam approbent, nam revera, quod de Deo dicitur est intolerabile, nam illud malum positivum, quod Cajetanus ponit, vere et proprie est malum culpæ, imo ipse significat tanto magis hoc participare rationem mali, quanto magis est directe voluntarius actus positivus, quam quælibet negatio, vel privatio illum consequens : si ergo absolute concedit Deum esse auctorem hujus mali, absolute debet concedere Deum esse auctorem mali culpæ, quod quam falsum sit, per se satis constat, ut suo loco tractandum inferius agendo *de peccatis.* Unde nec consequenter loquitur Cajetanus vocans malum privativum, malum simpliciter, et negans de hoc positivo : quod tamen dicit vere esse malum morale, nam esse malum morale non diminuit rationem mali, sed potius auget : vel ergo illa differentia positiva est vera malitia, vel non : si non, ergo simpliciter non est malitia, quia esse tale, et esse vere tale, idem sunt : si autem est vera malitia, erit proprie, et simpliciter tale, quia esse morale non est conditio diminuens : si ergo Deus illius est auctor, sane est auctor mali simpliciter, et absolute, et, ut alia omittam, falso imponit D. Thomæ, contra expressa verba ejus in eisdem locis, quibus illum citat : nam prima parte dicit hoc quod est malum et bonum, specificare actus morales, tamen addit bonum per se, malum autem in quantum est remotio debiti finis ; unde concludit malum, quod est differentia in moralibus non esse differentiam constitutivam ejus, nisi ratione boni, in quo fundatur malitia; in tertio autem contra Gentes expresse dicit malum, quod est differentia in moralibus, non esse aliquid, quod in se malum sit, sed bonum : hujusmodi tamen est malum in quantum privat ordine rationis, quod est hominis bonum, et supra malum morale est genus, et differentia, non eo quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum, sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem, et alia multa ibi dicit, quæ Ferrariensis advertit, ubi etiam congerit alia divi Thomæ loca, et alia in sequentibus ego afferam. Tandem illa expositio conversionis, vel aversionis, nihil favet Cajetano : nam, ut omittam alias expositiones, quæ in materia *de peccatis* traduntur, per *conversionem* significatur malitia quam habet actus ex objecto proximo, vel circumstantiis : nomine vero *aversionis,* malitia, quam habet in ordine ad Deum, et ultimum finem, de quibus an re ipsa, an ratio e distinguatur, non est disputandum hoc loco, satis sit utrumque esse malitiam moralem, et de utraque disputari posse : an consistat in positivo, vel in privativo, nam malitia conversionis (in altera enim nulla est difficultas) non ideo sic appellatur, quia positiva sit, sed quia comitatur conversionem voluntatis ad objectum suum, et hoc modo ait D. Thomas in conversione esse aversionem a regula rationis : lege illum, citata quæst. 71, art. 6, ad 5, et 72, art. 7.

5. *Prima assertio.* — Ut ergo quæstionem expediamus, advertendum est, sicut in superioribus distinximus, dupliciter rem aliquam posse dici bonam, scilicet vel absolute et in se : vel respective, seu alteri, ita etiam distingui posse malum : potest enim res dici mala, vel quia in se est, seu quia in se habet malitiam, vel quia alteri est mala tanquam prava affectio, seu disconveniens illi. Dicendum primo : actus voluntatis non est in se, et absolute malus respectu suæ physicæ, et positivæ entitatis præcisæ sumptæ. Hæc conclusio sumitur ex divo Thoma, 1, 2, q. 18, a. 1, qui probat actum esse malum non ratione sui, sed quia caret plenitudine essentiali, et aliis locis infra citandis : et est communis doctorum, in 2, d. 34, 35 et 40, Capreolus, d. 37, q. 1, a. 3, et Driedinus, 1, de gratia, et libero Arbitrio, tractatu 4, c. 1 ; *actus* (inquit) *voluntatis non est malus, quia, secundum se malus sit, sed quia malus est rationali menti :* et fortasse in hoc sensu dixit Gregorius, in 2, d. 34, malum morale non esse aliquid incomplexe significabile, quia non est actus ipse secundum se, sed est actum fieri cum tali cognitione, libertate, etc. Quæ sententia a Cajetano et aliis rejicitur, 1, 2, q. 71, articulo sexto. Et merito, nam quod ad vocem attinet, quidquid hoc malum sit, potest simplici voce significari, vel in genere, ut nomine *vitii,* vel *peccati :* vel in specie, ut nomine *fornicationis, furti,* etc. Et quod attinet ad rem, vel conceptum, etiam hoc malum est aliquid unum, sive illud sit compositum, sive simplex, quod uno conceptu potest concipi et significari.

6. In hoc tamen verum habet hæc sententia, quod actus absolute, et secundum se sum-

ptus, non potest dici *malus* ratione solius physicæ entitatis, quod possumus confirmare ex communi sententia omnium Patrum, qui non solum de actu voluntatis, sed in universum de omni re et natura, ita sentiunt, quorum paucas sententias notabo, quia sunt fundamenta hujus materiæ. Primus et præcipuus auctor est Dionysius, cap. 4, de divinis Nominibus, inquit: *Essentia, omnis actio, omnis habitus, et uno nomine, quidquid est, ex pulchro, et bono est, et quatenus tale bonum est:* unde concludit, *malum non esse aliquid eorum, quæ sunt,* quod probat, *tum quia boni est in lucem proferre et conservare, mali interimere et perdere, tum etiam quia alias sibi aliquid malum esset, tum denique, quia nihil intendens ad malum operatur,* et inferius : *nullam essentiam esse malam, quatenus essentia est, et natura, et quatenus illi non deest naturalis constitutio, et convenientiæ, aptæque compositionis ratio,* et inferius dicit dæmones non esse malos *quatenus inest eis motus quidam appetitus, sed quatenus in naturali actione imbecilles sunt,* seu quia privantur bonis, quæ ipsis accommodata sunt, et alia similia multa ibi habet. Augustinus in omnibus imitatur Dionysium, libro undecimo de Civitate, capite nono: *Mali nulla natura est, sed amissio boni, mali nomen accepit,* et loquitur de malo culpæ: idem in Enchiridio, capite undecimo, inter alia : *Res in quantum naturæ sunt, malæ esse non possunt;* et capite vigesimo quarto, dicit *peccatum esse primum creaturæ rationalis malum,* id est, prima privatio boni, et libro 3, Confess., cap. 7, et libr. 7, cap. 5, usque ad 16, et lib. 1, contra Adversarios legis, et Prophet., cap. 5, et de vera Religione, cap. 40, et lib. 2, de moribus Manich., et libro de Natura boni, et 2, de lib. Arb., cap. ult., ubi in specie disputat de peccati malitia, quam dicit, ut sic *ex nihil esse, et non a Deo,* quo modo exponit tractatu 1, in Joan., illud : *Sine ipso factum est nihil,* id est, peccatum, quod nihil est, *quia* (inquit) *idolum nihil est in mundo,* ad Corinth. 8, unde lib. 83 Quæstionum, quæst. 7, dicit *nomen mali sumptum esse ex privatione speciei,* idem late 11, de Civitate, in principio, hos Patres secutus est Anselmus, libro de Concord. præsci., et liberi Arbitrii, cap. 1, in fine, et 1, de conceptione Virginis, cap. 27, latius, et ex professo libro de Casu diaboli, cap. 7, ubi distincte agit de essentia substantiæ, accidentis et motus, vel conversionis voluntatis : et in omnibus ait malum consistere in absentia boni, ubi debet, et expedit esse bonum: et hæc sunt præcipua loca hujus materiæ, et ad hæc fere accedit Fulgentius, libro de Fide ad Petrum, c. 25, alii vero Patres directe loquuntur contra Manichæum ponentem quamdam primam naturam per se malam et increatam: obiter vero favent huic sententiæ, ut videre licet in Leone papa, ep. 93, cap. 6, Hieronymo, Matth. 27, et Isa. 18, et Amos 3, Gregorio 36, Moralium, c. 24, alias 32, et super 1, Regum., lib. 1, cap. 14, circa principium: *Res quidem* (inquit) *aliquod esse habet, peccatum vero nullum : peccator ergo peccando ad nihilum tendit.* Bernardus etiam, homil. 6, adventus, Justinus, q. 46 et 73, dicit malum non esse nisi *perversionem, vel eversionem boni.* Epiphanus, hæresi 24 et 66, Nyssenus, oratione Catechum, cap. 5, 6 et 7, et homil. 2, in Cant., Basilius, hom. 9: *Quod Deus non est auctor malorum,* inter alia ; *mali essentiam statuere non possumus, nam malum boni privatio est :* et in Constit. monast., c. 3: *Vitium nihil aliud est, quam desertio virtutis :* idem Chrysostomus, hom. 2, in Acta, circa finem, et oratione 38, Damacenus 2, de Fide, cap. 4 : *Nihil aliud quippiam est malum, quam boni privatio, sicut tenebræ luminis,* et agit de malo culpæ, idemque repetit, lib. 4, cap. 2.

7. Ratione vero probatur conclusio, quia actus voluntatis quatenus in se absolute consideratus, vel intelligitur habere totum id, quod sibi debetur ratione suæ speciei in genere entis, atque id solum : vel intelligitur carere aliquo sibi debito, vel habere aliquid ultra id quod sibi debetur : si primum, ut sic, non potest intelligi, quod sit malus absolute, quia hoc ipso, quod habet aliquod esse, secundum illud habet aliquam perfectionem, neque enim intelligi potest esse reale sine perfectione aliqua, nam hoc saltem modo bonum cum ente convertitur: sed nulla res est in se mala, propter quod præcise habeat perfectionem sibi debitam imo in hoc maxime consistit uniuscujusque rei bonitas : ergo ex illo titulo præcise non potest actus voluntatis, neque alia res dici in se mala. Rursus non est necesse, ut actui voluntatis addatur aliqua res positiva distincta ab entitate sibi debita : imo licet hoc habeat locum in aliis rebus, non tamen in his actibus, qui non sunt subjecta, neque in se recipiunt alias entitates, sed sunt ultimi actus: ergo solum superest aliud caput, ut possit actus dici malus, ex carentia scilicet perfectionis debitæ, et hæc assertio magis ex inferiori constabit.

8. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo. Actus voluntatis non est hoc modo moraliter malus ratione solius physicæ entitatis, seu spe-

cificationis, sed oportet addere ei privationem aliquam, vel negationem, aut moralem aliquam rationem. Hæc conclusio sumitur ex Patribus citatis, n. 6, præsertim ex Dionysio et aliis, qui requirunt privationem aliquam ad quodcumque malum, et sine dubio est D. Thomæ, præsertim 3, contra Gentes, cap. 9, ubi inter alia dicit peccatum esse malum hominis, *quatenus privat ordine rationis, quod est hominis bonum*, et ibidem docet formam aliquam esse malam alicui subjecto. *Quatenus est illi improportionata et disconveniens*, quam improportionem et disconvenientiam dicit consistere in privatione. Item sumitur ex quæstione de Malo, articulo secundo, et articulo nono, ad 2, et ex 1, 2, quæst. 54, art. 3, quæst. 72, articulo primo, ad 2, 71, articulo primo, in corpore, et ad 2, et alibi Bonaventura, in 2, d. 42, quæst. ult., dicit conversionem non esse malam, *nisi ratione alicujus inordinationis :* idem fere Scotus, in 2, dist. 34, articul. 1, et in 4, dist. 26, quæst. 1.

9. *Prima ratio pro eadem assertione.* — Ratione potest primo probari ex dictis, quia forma, quæ secundum se, et absolute sumpta bona non videtur posse esse mala alicui subjecto, ratione suæ bonitatis præcise sumptæ : ergo, ut sit illi mala, oportet aliquid aliud in ea addi præter bonitatem ejus inconsideratæ : sed in actu voluntatis præcise ratione suæ entitatis sumpto, solum considerantur bonitas et perfectio ejus : ergo ratione ejus præcise non potest esse malus voluntati : quod argumentum magis urget in hoc actu, quam in aliis qualitatibus : nulla enim qualitas est, quæ licet alicui subjecto sit mala, et disconveniens, non sit bona alteri, quia semper respicit aliquod subjectum ut proprium, cum quo habet proportionem, et ad quod ordinatur, ut perfectio ejus, vel ab eo manat, ut a connaturali principio. At vero actus voluntatis humanæ, quatenus præcise est tale ens physicum, nulli alteri subjecto bonum est, et hanc voluntatem respicit, ut proprium subjectum, et ab illa oritur tanquam a connaturali principio : ergo sub hac præcisa ratione non est malus homini, sed oportet, ut sit bonus aliquo modo.

10. *Secunda ratio.*—Secundo principaliter probatur, quia si in actu voluntatis præcise consideretur totum id, quod est reale, potest inesse voluntati, et ab illa fieri absque malitia morali : ergo signum est hanc malitiam non consistere in sola physica entitate, alioqui esset inseparabilis. Antecedens etiam est notum in omnibus actibus, qui ex malis possunt fieri boni, aut non mali ex sola physica, vel morali mutatione objecti, sine mutatione ipsorum, ut sunt omnes illi, qui sunt mali tantum, quia prohibiti, et illi etiam qui licet ex se mali sint, non tamen directe tendunt in eam conditionem objecti : in qua fundatur malitia, ut in 1 sect., n. 13, magis declaratum est; de aliis vero actibus, qui magis sunt intrinsece mali, et directe tendunt in privata objecta, et in conditiones eorum, in quibus malitia fundatur, probari potest antecedens assumptum ex illo Dionysii : *Quia nemo intendens ad malum operatur*, nam tota ratio, seu specificatio positiva actus voluntatis, sumitur ex objecto formali, seu motivo : sed hoc nunquam est malitia actus, vel objecti, sed est ratio aliqua boni : ergo ex vi illius præcise sumptæ non erit malitia in actu. Quod potest confirmari duobus modis, primo ex differentia inter bonum honestum, et malum illi oppositum, voluntas enim non solum tendit directe in bonum honestum, sed etiam quia bonum est, et ideo, et actus habet honestatem ex vi directæ tendentiæ in tale objectum, et omnes actus, qui in idem objectum sic tendunt, sicut habent eamdem honestatem, ita etiam eamdem speciem positivam : actus autem mali licet tendant in turpe objectum, non tamen, quia turpe est, sed semper illud induunt sub aliqua ratione alia : unde fit, ut actus tendentes in idem objectum turpe, et habentes malitiam ejusdem rationis, habeant speciem physicam, et positivam valde diversam; si motivum, seu ratio boni, sub qua appetuntur, sint diversa. Exemplum est facile, si duo velint subripere aliena, alter propter honorem, alter propter delectationem, malitia injustitiæ eadem est, motus autem voluntatis, et affectio positiva valde diversa.

11. Sed fortasse responderi posset, argumentum concludere, malitiam non esse primam speciem positivam actus, non tamen non esse aliquem modum positivum illi superadditum. Sed hoc facile potest ex dictis in superioribus impugnari : quia hic modus non potest esse intentionis, quia tota intentio actus habet eamdem specificationem, idemque motivum in objectum, neque etiam per modum extensionis, nam hæc satis in disputat. quarta, rejecta sæpe est in actibus voluntatis, et hic evidentius non habet locum, quia hæc malitia non adjungitur actui propter novam aliquam directam tendentiam in objectum, sed propter indirectam secundum moralem quamdam rationem, ut magis statim patebit. Dices, quam-

vis argumentum concludat, actum ex vi solius specificationis non esse malum, non tamen ex vi talis individuæ entitatis, saltem in aliquibus actibus, a quibus est omnino inseparabilis malitia, si non ratione motivi, saltem ratione objecti mali : quamvis enim voluntas non possit amare malum solum, quia malum est, tamen sub aliqua ratione inferioris boni potest directe amare ipsam malitiam honestati contrariam, ut offensionem Dei ut sic, recessum a recta ratione, et similia, quæ nunquam possunt sine culpa, et malitia amari ex vi materialis objecti, in quod voluntas directe , et physice tendit : ergo saltem hi actus erunt mali ex vi physicæ tendentiæ.

12. Non videtur satisfieri, si dicamus hos etiam actus, si absque libertate fiant, non habere malitiam, et tamen habere eumdem positivum ordinem ad objectum, possunt autem sine libertate fieri : imo in amantibus possunt esse actus omnino ejusdem rationis quoad physicam entitatem, quia amentes possunt apprehendere illam inferiorem rationem boni, sub qua talis actus fit, et in motibus primo primis possunt esse hujusmodi actus omnino ejusdem rationis absque malitia.

Sed hoc, ut dicebam, non videtur posse satisfacere, quia dici potest hujusmodi actum non libere factum, esse quidem malum, non tamen imputari ad culpam ex defectu libertatis, quod videtur posse sumi ex D. Thoma, quæstione secunda, de Malo, articulo secundo, et ex his, quæ supra dicebamus, scilicet amorem Dei necessarium, esse bonum, non tamen tribui operanti ad meritum et laudem ex defectu libertatis.

13. Sed nihilominus responsio data non est mala quæ magis declaratur per hanc conditionalem : nam si per possibile, vel impossibile homo, qui habet talem actum, invincibiliter ignoret, seu voluntarie non consideret esse turpe, et inhonestum, sic tendere in tale objectum, actus ille non erit malus moraliter, non solum quia non imputabitur, sed quia in se non habet malitiam, et tamen retinet totam physicam entitatem specificam et numericam : ergo signum est non in hac malitia præcise consistere. Major propositio constat, quia moralis malitia actus voluntatis non potest intelligi sine aversione, seu recessu a recta ratione per ipsummet actum voluntatis : hæc autem esse non potest interveniente ignorantia, quæ non solum *liberum*, sed etiam *voluntarium* tollit, quod potest recte explicari juxta quamdam opinionem Nominalium, dicentium etiam hunc actum : *Volo agere contra legem*, posse esse non malum de potentia absoluta, si ipse non sit prohibitus, sed tantum objectum ejus: quamvis enim hæc opinio falsa sit seclusa ignorantia, tamen recte declarat non esse omnino impossibilem illam ignorantiam, atque adeo moralem deordinationem actus non consistere in sola tendentia in objectum directe voluntaria, sed necessario includere recessum a lege, seu recta ratione indirecte voluntarium in ipsomet actu, qui recessus non est in illo aliquid physicum, sed morale.

14. Ultima tandem confirmatio esse potest, quia hoc modo recte intelligitur, quomodo actus voluntatis, quamvis sit malus homini simpliciter, nihilominus procedit intrinsece a voluntate hominis secundum aliquam inclinationem naturalem ejus, quæ non est mala, sed bona homini, scilicet, quia actus ille quatenus positive procedit ab homine per physicam efficientiam, ex hoc præcise non est malus, et tendit ad aliquid naturæ conveniens, seu sub ratione convenientis. Hinc etiam facilius expeditur illa communis difficultas, quomodo actus malus sit a Deo, nam solum efficitur a Deo, quatenus aliquid physicum, et reale est, et ut sic præcise non est malus, de quo infra in materia *de peccatis*.

15. *Ad primum argumentum in n. 1.—Ad secundum argumentum ibid.—Ad tertium argumentum.* — Ad rationes dubitandi positas, n. 1. Ad primam de oppositione varie respondet divus Thomas variis in locis, scilicet vel Aristotelem in eo capite posuisse exempla non ex propria sententia, sed antiquorum, vel locutum esse de contrarietate late sumpta : vel certe, quod verius est, malum opponi contrarie bono, non ratione malitiæ præcisæ, sed ratione ejus, in quo fundatur malitia : sicut verum et falsum potest dici opponi contrarie, non ratione veritatis et falsitatis præcisæ, sed ratione affirmationis et negationis, in quibus fundantur. Sic Dionysius, cap. 4, de divinis Nominibus, dicit malum non pugnare contra bonum, nisi virtute alicujus boni, quia secundum se est impotens et indifferens, et D. Thomas 3, contra Gentes, cap. 9, *malum* (inquit) *non repugnat positive bono, nisi ratione alicujus bonitatis* : et quæst. 1, de Malo, art. 1, ad 2, 3 et 4, dicit malum, ut sic, opponi privative bono; contrarie vero ratione alicujus boni, quod necesse est manere in eo, quod denominatur malum. Idem, q. 3, de Potentia, a. 6, ad 2 et in 2, ad 40, a. 1, ad 5. Ad secundam Anselmus, l. de Casu diaboli, cap. 26, in hoc ponit diffe-

rentiam inter mala naturalia et moralia, quod in priori malo, quod ipse vocat *incommoditatem*, interdum malitia nihil reale est : ut cæcitas, interdum vero est aliquid, ut dolor : in posteriori autem malo, quod ipse vocat *injustitiam*, semper dicit malitiam esse nihil, quod fortasse dixit propter moralitatem indirecte voluntariam, quæ in omni actu malo necessario includitur, nihilominus, absolute loquendo, ego responderem, etiam in naturalibus formam positivam non esse malam ratione positivi, ut sic, nisi quatenus includit aliquam privationem, vel negationem, quæ autem hæc sit explicabo commodius post sectionem sequentem. Ad tertiam jam declaratum est solam physicam tendentiam non sufficere ad rationem mali moralis : quid vero ulterius addendum sit, superest explicandum, in gratiam ultimi argumenti.

SECTIO IV.

Utrum malitia moralis actus voluntatis præter entitatem addat rationem moralem positivam, vel tantum privativam.

1 *Ratio dubitandi pro utraque parte.*—Ratio dubii est, quia nulla privatio potest intelligi in actu voluntatis, quæ compleat rationem malitiæ, nam ista esse deberet carentia honestatis debitæ actui, sed actui malo nulla honestas debetur, nam potius repugnat speciei talis actus, ergo. Major patet, quia malitia non consistit in negatione rei non debitæ, non est enim homo malus si caret bonitate sibi non debita : sicut nec dicitur res imperfecta eo quod non habet perfectionem sibi non debitam : in contrarium est, quia omnes Sancti citati requirunt negationem aliquam, seu privationem ad rationem mali.

2. *Opinio quorumdam in cujus gratiam notantur quatuor in actu voluntatis.* — In hac re est multorum opinio, consistere hanc malitiam in quadam positiva ratione, seu relatione morali, quam, ut explicem, distinguamus varias moralitates, quæ possunt esse in actu voluntatis. Prima est, et communissima ratio liberi, seu deliberati actus, de qua nulla est controversia, nam ex hac denominatione, ut sic, non sumitur denominatio boni, vel mali, quia de se est indifferens et communis, neque hæc ipsa denominatio excludit omnem negationem, vel privationem; requirit vero tale objectum, quod non valeat voluntati necessitatem inferre, et in voluntate requirit potestatem ad suspendendum actum. Secunda denominatio est, quia actus voluntatis dicitur difformis legi, seu rectæ rationi, quæ in actu nihil reale ponit præter entitatem physicam ejus, et dictamen rectæ rationis vel actuale, vel quod in esse deberet, inde enim resultat illa denominatio, vel relatio, et in hac multi ponunt rationem malitiæ, et consequenter loquuntur, nam bonitatem ponunt in conformitate contraria. Et potest hoc confirmari ex illa definitione peccati, *est dictum, vel factum contra legem Dei* : nam idem est esse contra legem, et contra rationem : illa autem contrarietas consistit tantum in prædicta contrarietate, quia scilicet voluntas facit quod ratio negat esse faciendum, et hujus etiam signum est, quod stante eodem actus voluntatis, et mutato dictamine intellectus mutatur malitia, solum quia mutatur illa difformitas : ergo signum est in illa consistere malitiam, sicut a simili ex veritate et falsitate confirmari potest. Tertio potest in actu voluntatis malo considerari disconvenientia quædam, ac disproportio quam habet cum natura rationali, ut sic, et in hoc ponunt alii hujusmodi malitiam, et differt hæc opinio a præcedenti, solum in hoc quod illa videtur considerare difformitatem inter actus ipsos intellectus, et voluntatis, hæc autem inter actum voluntatis, ut hic et nunc tendentis in tale objectum propositum, et ipsam naturam hominis, ut homo est, ut latius supra, disp. 4, sect. 2, tractando de objectiva bonitate, et hoc modo videtur valde probabilis hæc opinio, quia, sicut supra dicebam, bonitas respectiva, seu respectu alterius, solum addit convenientiam, ergo malitia etiam respectiva, qualis est hæc, de qua agimus addit solum disproportionem, et disconvenientiam inter formam, seu actum, et hominem cui talis actus dicitur malus : sicut in naturalibus calor ut sit malus aquæ, solum addit disproportionem cum natura aquæ : hæc autem videtur esse quid positivum, sicut dicitur esse relatio inæqualitatis, vel dissimilitudinis. Quarto potest in actu voluntatis considerari voluntarium illud indirectum, quo voluntas vult recedere a recta ratione per actum ipsum, quo voluntas convertitur ad objectum pravum, seu dissentaneum rationi, nam illud voluntarium æquivalet moraliter actui positivo, quo voluntas directe velle posset illam deordinationem : ergo recte dicitur esse in actu moralis quædam ratio positiva.

3. *Auctoris resolutio.* — Hæc quæstio non videtur magni momenti, nam cum hæc moralitas non addat actui veram, et physicam rea-

litatem, sine magno incommodo videtur posse concipi per modum positivi aut privati; nihilominus simpliciter dicendum est malitiam moralem actus interioris non consistere in sola aliqua ratione positiva morali, sed includere privationem, seu negationem aliquam. Hæc est communis sententia, quæ sumitur ex divo Thoma 1, 2, quæst. 18, artic. 1, et artic. 8, ad primum, et quæst. 20, art. 1, et de Potentia, quæst. 3, art. 6, ad 12, et 1 part., quæst. 5, art. 5, ad 2, et artic. 5, ad 4, ubi adducit Augustinum, libro de Natura boni, cap. 3 et 4, dicentem *modum, speciem, et ordinem in quantum talia sunt, bona esse, dici autem mala, quia vel minora sunt, quam esse debuerunt, vel quia non his rebus accommodatur, quibus accommodanda sunt.* Denique 2, 2, quæst. 118, articulo quinto, et quæst. 162, articulo sexto, dicit peccatum quatenus malum est *in quadam corruptione consistere;* idem probant loca superius adducta, sectione præced., numero 8, et sequitur Capreolus, in 2, dist. 35, præsertim ad 2, et 6, contra primam conclusionem. Ferrariensis 3, contra Gent., c. 9, Cajetanus etiam supra admittit in malis actibus aliquam privationem, Altisiodorensis, libro 2, Summæ, tractatu 26, capite tertio, Alensis, 2 part., q. 100, membro 1, Henricus, quodlibet 1, quæst. 35, Marsilius, in 2, quæst. 21, art. 1, et alii, sectione præcedenti citati, et colligitur etiam ex sententiis Patrum ibidem adductis, quia non solum negant malitiam esse rem aliquam, sed etiam affirmant constitui negatione aliqua, seu privatione, ut maxime videre licet in Dionysio, Augustino et Anselmo, favet etiam Aristoteles 7 Physicorum, textu 17, cap. 3, dicens virtutem esse perfectionem quamdam, vitium vero esse corruptionem, atque remotionem virtutis.

4. Ratione declaratur primo in generali: quia quamvis moralis ratio non addat novam entitatem intrinsecam actui, tamen ut intelligatur esse per modum rationis positivæ, necesse est, ut oriatur ex denominatione ab aliqua forma positiva (etiamsi illa sit tantum extrinseca) sive realiter existente, sive quæ moraliter æstimatur, ac si existeret; hic autem nulla talis forma excogitari potest a qua actus denominatur malus.

5. *Secunda ratio, discurrens per quatuor notata in num. 2.* — Secundo in speciali hoc declaratur discurrendo breviter per singulos modos supra positos, in n. 2. Primus vero de ratione liberi jam expeditus est. Secundus, qui explicatur per difformitatem a ratione recta, dupliciter intelligi potest, ut in similibus supra dictum est, disp. 4, primo intelligendo per rationem rectam non solum actum intellectus applicantem voluntati objectum, et judicantem quale illud sit: et hoc modo quidquid sit de illa difformitate, an positivum quid sit, an privativum: tamen certum est non posse in ea, ut sic, consistere malitiam actus; tum quia dictamen rationis hoc modo solum concurrit, ut conditio necessaria, non ut forma actus voluntatis: tum etiam, quia actus voluntatis non est malus, quia talis judicatur, sed e contrario: ideo vere judicatur malus, quia talis est: tum denique, quia hæc difformitas est quid resultans ex concomitantia actuum. Secundo modo intelligere possumus per dictamen rationis legem, et hæc si proprie, et in rigore sumatur, non est per se necessaria ad malitiam saltem in omnibus actibus, ut constat ex dictis, sect. 1 hujus disputationis: in quibus autem necessaria est, id est in his, qui sunt mali, quia prohibiti, conformitas, vel difformitas cum lege in tantum pertinent ad rationem malitiæ, in quantum lex transit in rationem objecti, ejusque transgressio voluntaria est, nam oppositorum eadem est ratio: ostendi autem supra conformitatem ad legem in tantum pertinere per se ad formalem bonitatem actus, in quantum subit lex rationem objecti: eadem est ergo ratio malitiæ servata proportione, nam ad bonitatem necessarium est, ut sit formale, seu directum: ad malitiam vero satis est quod sit materiale, et indirectum: ergo difformitas a lege non potest constituere malitiam per modum cujusdam relationis ad suum terminum, loquendo proprie de relatione resultante reali, aut rationis: ergo per modum habitudinis actus ad objectum: ergo hic modus difformitatis coincidit cum ultimo, seu quarto posito ad finem, n. 2, de voluntario indirecto circa legis transgressionem, seu rationis deordinationem, sed illud non consistit in ratione pure positiva, ut ostendam, n. 7; ergo.

6. *De tertio.*—Tertius modus erat de difformitate actus ad naturam rationalem, et in hoc verum quidem est hanc difformitatem complecti rationem turpitudinis, et malitiæ in ipso actu, ut recte probat argumentum de conformitate, in qua bonitas consistit. Et ex malo naturali idem suaderi potest: calor enim est malus aquæ, quia est dissentaneus naturæ illius, et motus sursum est malus terræ, quia repugnat naturali inclinationi ejus: at non minus quodlibet vitium repugnat naturali, et perfectissimæ inclinationi naturæ rationalis.

Dico tamen hanc disconvenientiam non esse aliquid positivum, sed includere negationem, seu privationem aliquam, quod expresse docuit Dionysius, dicto cap. 4, ubi inter alias privationes ponit ineptam dissimilium compositionem, et defectus naturalis constitutionis convenientiæ, aptæque compositionis : et idem sentit D. Thomas, locis supra citatis. Et ratione declaratur, quia in universum, omnis dissimilitudo, contrarietas et repugnantia in suo intrinseco conceptu includit negationem aliquam, sicut distinctio, seu multitudo includit in suo conceptu negationem unionis : et contrarietas requirit incompossibilitatem oppositarum formarum in eodem subjecto, quæ incompossibilitas negatio quædam est : et sic etiam improportio, et disconvenientia dicit quamdam ineptitudinem ad debitam compositionem, et in altero extremorum dicit carentiam propensionis ad aliud, et sic de aliis. Et hoc maxime verum habet in præsenti, quia hæc disconvenientia, quam habet actus malus ad naturam rationalem, prout intelligitur per modum cujusdam relationis, non fundatur in sola entitate physica actus mali, sed prout includit moralem illam rationem, cujus ratione censetur indirecte voluntaria deordinatio, seu turpitudo ipsius actus, et objecti : ergo si hæc ratio non est positiva tantum, ut jam dicam, neque illa difformitas, seu disconvenientia potest esse ratio pure positiva.

7. *De quarto.—Quid ad rationem utrinque dubitandi in num.* 1. — De ultimo ergo, seu quarto modo, dicendum imprimis illudmet *voluntarium indirectum* in tantum esse malum, in quantum est dissonum rationali naturæ, et ut sic, includere negationem aliquam. Deinde in omni *indirecte voluntario*, necesse est aliquam negationem includi, quia cum non sit per solam directam tendentiam voluntatis, in tantum illi tribuitur, in quantum vel non exit in actum, cum exire deberet, vel in quantum vult aliquid repugnando, et quasi deviando a regula cui se conformare deberet, vel, quod fere idem est, in quantum non tendit in objectum eo modo, quo tendere deberet : ergo semper in hujusmodi ratione morali includitur aliquid privativum. Denique *voluntarium ipsum indirectum* in conceptu suo includit carentiam voluntarii objecti; et ut hoc ipsum *voluntarium indirectum* malum sit, includit disconvenientiam ad rectam rationem, seu rationalem naturam, quam etiam ostendimus non esse sine aliqua negatione præter actus malos, et quatenus *voluntarium* includit recessum a lege, vel a recta ratione, seu quatenus dicit inordinatam conversionem ad objectum delectabile, necesse est, ut aliquam negationem, vel privationem includat, quod ex sequenti quæstione fiet clarius, in qua expediemus rationem dubitandi in principio hujus sectionis positam.

SECTIO V.

Utrum malitia actus voluntatis dicat privationem rectitudinis, seu honestatis debitæ.

1. *Prima sententia.*—Præcipua ratio dubii proposita in sect. præc., n. 1, propter quam laborant theologi in explicando, si malitia hæc dicit privationem, cujusnam rei privatio sit, et quid proxime privet, in qua re est plurium sententia, malitiam hanc non actum ipsum, sed voluntatem privare aliqua perfectione, actumque dici malum, quia in voluntate inducit hujusmodi privationem, ita Ocham, quodl. 3, quæst. 14, dub. 2, et quæst. 15, et quodl. 4, quæst. 1, Almainus, tract. 1, Moral., cap. 13, Gabriel, in 2, d. 35, art. 2, et Gregorius ibi, quæst. unica, concl. 6. Quibus videntur interdum favere Patres citati, præsertim Anselmus, qui ex professo probat actum non esse malum nisi quatenus minuit rationem naturæ, sicque in naturalibus multi censent motum sursum, verbi gratia, non esse malum terræ, nisi quatenus privat illam connaturali loco, et sic de aliis.

2. Ratio autem præcipua in præsenti est, quia malum non est pura negatio, sed esse debet privatio, ut Dionysius supra docet, et ex terminis clarum est, quia carentia perfectione non debitæ non est mala, neque enim homo malus est, quia caret angelica perfectione : ergo malitia requirit carentiam debitæ perfectionis : ergo rigorosam privationem : at vero in actu ipso nulla talis privatio intelligi potest : quod patet, quia illi actui nulla rectitudo et honestas debita est, quin potius repugnat illi secundum speciem ejus, præsertim si sit actus intrinsece malus, sicut in naturalibus : in calore enim respectu aquæ nulla privatio intelligi potest, quæ immediate sit in ipso calore et non in aqua, in qua proxime est carentia frigoris : nam licet in ipso calore intelligi possit carentia perfectionis, seu differentiæ constitutivæ frigiditatis, tamen respectu illius illa carentia non est privatio, sed mera negatio.

3. Responsio communis ad rationem hanc

ex Scoto supra citato, esse solet quod licet illi actui, ut constituto in tali specie, non debeatur rectitudo et honestas, tamen illi præcise considerato, ut actus humanus est, debita est honestas, et ideo respectu illius habet rationem moralis privationis, in quo consistit malitia. Quod si objicias, quia etiam respectu talis actus, ut sic, nullum est tale debitum, quia fieri potest, ut homo nihil teneatur operari: ergo nec tenebitur adhibere bonitatem actui suo, etiam ut actus humanus est. Respondebitur facile, quod licet absolute homo non teneatur operari : tenetur tamen si operatur ad recte operandum, et ideo supposito eum velle exercere actum humanum, tali actui, ut humanus est, debetur rectitudo, sicut si non teneatur attendere ad res divinas, tamen si vult orare tenetur attendere, quia illi actui debita est illa conditio : sed contra. Nam finge hominem, qui non possit bene operari, eo quod vel caret concursu necessario ad bonam operationem, vel quia prohibitus est simpliciter operari : ille etiam si exeat in operationem, non potest ullam rectitudinem illi adhibere : ergo nec debet, quia debitum supponit potestatem: ergo in tali actu non poterit esse malitia, quæ privatio sit honestatis debitæ sub illa ratione; et tamen actus erit malus. Sed ad hoc etiam facilis est responsio, primo, quia hic non agitur de debito legali tantum, sed etiam de debito connaturali, et ab intrinseco, ut ex sect. 1 constat, et hoc modo aliqua perfectio potest esse debita actui, licet homo hic et nunc, non possit illam efficere : et ut illud debitum sit morale, satis est quod possit homo vitare actum, quando non potest debito modo illum facere, unde etiam indebito legali hoc verum habet, ut in exemplo posito, si demus hominem non posse attente orare, male faciet orando sine attentione, quia facit actum sine conditione debita, quam licet non posset adhibere, debet tamen potius omnino dimittere actum, quam sic facere, et ideo illa impotentia non excludit debitum conditionatum : et alia multa exempla sunt facilia.

4. Aliis ergo modis videtur amplius impugnari illa responsio communis, primo, quia si consideremus actum sub ratione generica secundum se, non magis debetur illi una differentia, quam alia: ergo carentia unius ratione alterius, quæcumque illa sit, non habet rationem propriæ privationis, quæ sit malitia: sicut in materia prima, quando est sub una forma, non est proprie privata, licet careat aliis : ergo etiam actui considerato secundum rationem genericam non inest privatio, quæ sit malitia: si autem dicatur illud debitum non esse ex vi generis, sed ex vi subjecti, scilicet hominis, seu voluntatis : ergo privatio non inest actui, sed subjecto et voluntati. Deinde sequitur in omni actu malo contrario eidem virtuti esse privationem , et malitiam ejusdem speciei, quod est falsum, ut patet in avaritia et prodigalitate liberalitati contrariis. Sequela patet, quia carentia rectitudinis debitæ eadem est, scilicet liberalitatis. Tertio e contrario sequitur, vel in uno actu malo esse infinitas malitias, vel nullam determinate. Patet sequela, quia sæpe contingit illi actui, ut humano nullam esse debitam determinatam speciem honestatis, quia si sit donatio, aut datio, satis erit si fiat ex obedientia, vel ex justitia, vel ex misericordia, vel ex liberalitate : ergo vel sunt in actu omnes malitiæ contrariæ, quod aperte falsum est, quia non omnes sunt debitæ, vel nulla determinate, quod etiam videtur impossibile. Imo hinc ulterius concludi videtur nullam honestatem esse debitam actui humano ut sic, saltem ut respicit proximum objectum, quia si sit indifferens, hoc satis erit ad excusandam malitiam ex objecto. Simile argumentum fieri potest, quia juxta hunc modum explicandi omnis malitia actus esset æqualis formaliter et in se, quia est totalis carentia honestatis debitæ, in privatione autem totali formaliter non est inæqualitas. Tandem sequi videtur omnem malitiam consistere in omissione, vel absoluta, vel conditionata : non est ergo malitia privatio alicujus perfectionis in ipso actu: ergo esse debet in voluntate, quia non est aliud proximius subjectum hujus privationis.

5. *Qua forma privetur peccati malitia.—Primus dicendi modus et verus.*—Sed tunc ulterius superest explicandum in hac sententia, ut initio dicebamus, cujus formæ sit hæc privatio. Nam primo in anima et voluntate est perfectio substantialis radicalis et entitativa; et certum est hanc malitiam non posse esse privationem hujus perfectionis, quæ nec tollitur, nec minuitur per actum malum : quomodo dicunt theologi cum Dionysio naturalia manere integra post peccatum.

6. *Secundus dicendi modus rejicitur.* — Secundo est in voluntate perfectio habitus, seu virtutum, et in hujus privatione ponunt aliqui hanc malitiam : sed non recte, præsertim tractando de malitia actuali, de qua sermo est, nam omnis privatio habitus est posterior respectu ipsius malitiæ. Etenim si habitus sit ac-

quisitus, illi imprimis non est simpliciter debitus ad bonitatem, nec carentia ejus honestatis constituit hominem malum. Item potest homo peccare, et non amittere hujusmodi habitum : si vero sit sermo de habitu infuso, imprimis in actibus venialibus est malitia sine privatione, vel diminutione hujusmodi habituum, et in puris naturalibus esset etiam malitia sine hac privatione : ac denique licet nunc per peccatum mortale amittantur si habitus, non tamen ideo peccatum habet tantam malitiam, quia homo privatur his habitibus. Sed e contrario ideo inducit hanc privationem, quia tantæ malitiæ est, non ergo consistit malitia actus in privatione hujus habitualis perfectionis.

7. *Tertius dicendi modus.* — Tertio. Est in voluntate perfectio actuum virtutis, et in hujusmodi privatione ponunt aliqui hanc malitiam : dicunt enim actum esse malum, quia repugnat actui virtutis, et pro tunc reddit voluntatem incapacem ejus. Quod si objicias. Quia homo male operatur, quando non teneretur operari bene. Unde tunc carentia actus boni non est mala, quia ipse actus bonus non est debitus : ergo neque actus erit malus, quia induit hanc carentiam : responderi potest, quod in simili, supra n. 3, dicebam, quamvis absolute non teneatur homo facere actum bonum, tenetur tamen ad non faciendum actum incompossibilem bono, vel, quod idem est, ex suppositione, quod velit operari, teneri ad faciendum actum bonum, et non alium ei repugnantem. Sed hæc sententia mihi non probatur, et imprimis contra eam, et responsionem datam fieri possunt fere omnia argumenta, quibus probabat hæc opinio privationem hanc non esse in ipso actu : et illud maxime quia sequeretur omnem malitiam esse omissionis, quia quandocumque homo peccat, vel per solam carentiam actus, vel per hoc solum, quod ponit impedimentum actui debito, tota illa malitia est omissionis. Deinde quia certum est hominem non tantum male agere carendo actu bono, sed etiam amando pravum objectum, et hoc ipsum esse malum, præcisa per intellectum alia carentia, quæ posterior est ; quin potius, si recte loquamur, non ideo actus est malus, quia repugnat actui bono, sed potius, quia malus est, ideo est incompossibilis cum actu bono.

8. *Quartus dicendi modus.* — Quarto. Præter has perfectiones, non sunt in voluntate aliæ perfectiones formales intrinsece inhærentes illi, in quarum privatione possit hæc malitia consistere : sunt tamen quædam, quæ dicuntur perfectiones extrinsecæ, ut sunt finis ultimus, lex, seu recta ratio, quæ est regula voluntatis. Dicunt ergo aliqui in illarum privatione consistere hanc malitiam, quia voluntas tendendo in objectum mali actus privat seipsam debito fine, seu regula rationis, ita enim in Scriptura malitia actus humani describitur per recessum a Deo, vel per legis transgressionem, etc., et explicatur deinde, quia privatio perfectionis potest per omnia genera causarum intelligi : sicut ergo voluntas privatur forma, ita etiam potest privari fine, vel regula. Hæc vero sententia, si nihil aliud addatur, intelligi non potest, quia non potest aliqua res privari causa, vel perfectione extrinseca, nisi privetur aliqua habitudine intrinseca ad rem illam, ut non potest effectus, verbi gratia, privari causa efficienti, nisi privetur dependentia ab illa, nec causa finali, nisi privetur, aut conjunctione illius, aut appetitu, vel inclinatione, vel capacitate illius. Et in præsenti interrogo, quid sit voluntatem privari fine, aut regula rationis, vel lege : non enim potest dici privari hujusmodi perfectionibus, quia in re non existant, neque quia voluntas ipsa secundum se non retineat eamdem habitudinem, et capacitatem potentialem ad illas, nam licet homo actu peccet, adhuc in re ipsa Deus est ultimus finis ejus, et voluntas habet eamdem capacitatem ad illum, et lex et obligatio ejus, adhuc perseverat, imo et dictamen rationis potest actu esse : quomodo ergo dicitur voluntas hominis privari sola privatione extrinseca ? Ratio autem a priori est, quia sicut contraria opponuntur in ordine ad subjectum, neque potest intelligi formarum contrarietas nisi respectu subjecti, ita habitus, et privatio opponuntur in ordine ad aliquod subjectum. Unde privatio definitur quod sit *carentia formæ in subjecto :* subjectum autem non potest privari nisi aliquo, quod se habeat per modum formæ respectu illius, et ideo nulla potest esse privatio extrinsecæ rei, nisi quatenus illa est terminus alicujus habitudinis subjecti ad ipsam, qua habitudine immediate spoliat ipsum subjectum. Dices hoc verum esse in privationibus physicis et propriis, non tamen in moralibus, sic enim dicitur filius privari patre, et dominus re sua, imo subjectum visum potest dici privari visione : privatio autem, de qua agimus, moralis est. Respondetur etiam in his non dici unam rem privari alia, nisi comparetur ad illam per modum formæ extrinsece denominantis, sub qua ratione altera comparatur per modum sub-

jecti; quod non habet locum in præsenti, quia voluntas nullam denominationem recipit a fine, lege, vel recta ratione, qua immediate privetur propter actum malum. Deinde in omnibus illis exemplis, aut una res dicitur privari alia, quia privatur habitudine ad ipsam, aut per mutationem alterius, ut filius dicitur privari patre per mortem ipsius, quo fit, ut privetur et consortio ejus, et relatione ad ipsum: et similiter dominus privatur re sua, vel quia privatur potestate in ipsam, vel quia illa destruitur : at vero in præsenti, nec finis voluntatis in se mutatur, nec lex, nec recta ratio : ergo per mutationem horum non potest voluntas dici privari illis : ergo per aliquam carentiam alicujus habitudinis, quæ sit in ipsa voluntate.

9. *Quintus modus dicendi. — Impugnatio prima ejus quinti modi.*—Ultimus ergo modus dicendi est, respectu legis, seu finis esse in voluntate quamdam habitudinem conformitatis ad ipsa, quæ non convenit voluntati mediante actu, sed immediate per se ipsam, si enim lex dicit, *Non occides,* voluntas nihil operando est conformis legi : non ergo per actum, sed per se ipsam. Hac ergo conformitate privatur, quando vult occidere, quæ privatio redundat quidem in voluntate per actum, proxime tamen, et immediate est in ipsa voluntate, in qua erat conformitas, quia opposita sunt immediate circa idem, quam sententiam sic oppositam videtur tenere Almainus, tractatu primo Moralium, capite decimo tertio, et tractatu 3, capite decimo septimo, citans Ocham, quodlibeto 3, quæst. 15, et eam sequitur Pater Molina, in 1 part., quæst. 5. Mihi tamen non probatur, nec videtur satis posse intelligi, primo quidem, quia Sancti omnes ponunt malitiam in privatione bonitatis, ut patet, præsertim ex Dionysio et Anselmo latissime, et Augustino, quorum verba supra citavi, sect. 3, n. 6, illa autem conformitas, ut ipsi etiam auctores concedunt, nulla bonitas est, quia per solam privationem existit. Respondent illam conformitatem non esse quidem bonitatem, esse tamen conditionem necessariam, sine qua non potest bonitas esse, et hoc sufficere, ut privatio ejus sit mala moraliter : sed imprimis Sancti in rigore loquuntur de honestate, et de justitia, cum docent malitiam esse justitiæ privationem, deinde cum opposita proportionaliter se habeant : sicut illa conformitas non est bonitas, sed conditio ad bonitatem ; ita carentia ejus non erit malitia, sed conditio ad malitiam, quia bonum et malum opposita sunt; et revera ita est, quod illa conformitas ad legem ad summum se habet, ut quædam bonitas objectiva, quam si aliquis velit, ea voluntate fiet bonus, ut D. Thomas recte explicavit 2, 2, quæstione septuagesima nona, articulo primo, ad 2, sic ergo e contrario carentia conformitatis non est, quæ facit malum nisi objective : sed voluntas carendi illa conformitate, sive directa, sive indirecta sit, facit malum. Tandem alias sequitur malitiam moralem non minus esse moraliter in potentia executiva, quam in voluntate, quod isti auctores non concedunt. Sequela patet, quia etiam lex prohibet actum hujus potentiæ, et fortasse primario, ut patet in lege, *Non occides.* Illa ergo potentia carens actu lege prohibito est conformis legi, et hæc conformitas est etiam conditio necessaria ad bonitatem : ergo carentia hujus conformitatis, quæ in potentiam redundat ex actu, erit etiam malitia moralis. Dicetur fortasse non esse malitiam, quia tantum est extrinsece voluntaria per actum voluntatis : sed contra. Quia etiam illa carentia conformitatis, quæ in voluntate ipsa redundat ex actu, solum est voluntaria per extrinsecam denominationem ab ipso actu : est ergo æqualis ratio.

10. *Impugnatio secunda ejusdem quinti modi per dilemma.* — Secundo ac præcipue ostendo hanc opinionem esse falsam hoc modo, nam in ea conformitate voluntatis ad legem duo possunt considerari. Unum est relatio quædam resultans inter voluntatem et legem. Aliud est fundamentum hujus relationis, quod ex parte legis nihil aliud est, quam ipsa lex prohibens ex parte voluntatis præter voluntatem ipsam nihil est nisi carentia actus prohibiti, neque auctores hujus opinionis aliud affirmant, neque excogitari potest : sed malitia non potest consistere in negatione hujus conformitatis ratione relationis, neque ratione fundamenti : ergo nullo modo. Probatur prima pars minoris primo, quia, ut sæpe dixi, istæ relationes resultantes sunt impertinentes ad bonitatem, vel malitiam moralem, unde nec hæc conditio necessaria ad bonum dici potest, maxime cum sit relatio rationis. Secundo, quia juxta hanc sententiam malitia dicitur consistere in carentia ejus, quod cadit sub legem : lex autem non prohibet hanc relationem, sed prohibet actum, seu quod idem est, præcipit carentiam actus. Tertio, quia relatio, ut sic, non potest auferri primo, et per se per negationem sui nulla facta mutatione in termino, ut constat ex Dialectica : hic autem nulla fit mutatio in lege : ergo non

potest illa relatio primo, et per se tolli a voluntate, per solam negationem ejus, sed per ablationem fundamenti: ergo malitia non consistit primo in corruptione relationis, sed fundamenti: jam ergo probatur altera pars minoris, quia fundamentum hujus relationis solum est carentia actus: ergo non potest destrui per negationem aliquam : ergo non potest malitia consistere in negatione conformitatis hujus fundamentalis, quæ nihil aliud dicit, quam privationem in uno extremo cum coexistentia alterius. Probatur prima consequentia, quia privatio non potest formaliter destrui per aliam negationem, seu privationem, sed per formam cui opponitur. Exemplo physico res fit manifesta, nam duo cæci sunt conformes in cæcitate, in quibus potest intelligi, et fundamentum, et relatio quædam similitudinis, quæ auferri non potest, nisi ab altero eorum tollatur, cæcitas autem, ut sic, non potest auferri formaliter per solam negationem cæcitatis, sed per visum.

11. Dices interdum posse auferri privationem per aliam negationem capacitatis. Respondetur tunc non auferri privationem quantum ad id, quod negativum est, sed quantum ad id, quod est positivum, quod in præsenti non habet locum, nam capacitas voluntatis semper eadem manet, et solum tollitur ab illa privatio, quantum ad negationem actus : ergo non tollitur per negationem, sed per ipsum actum : ergo hoc ipso, quod malitia consistit in carentia conformitatis, non potest immediate convenire voluntati, sed medio actu : ergo non potest malitia esse negatio aliqua immediate existens in voluntate ipsa, sed in actu, quia nimirum lex, quæ prohibet actum, non utcumque illum prohibet, sed ut moralem, et ut includentem deordinationem a rectitudine, sub qua ratione ostendimus includere aliquam negationem.

12. *Ultimus dicendi modus ac verus ejusque assertio prima.* — Dicendum est ergo in hac quæstione malitiam dicere carentiam alicujus rectitudinis, et honestatis debitæ in ipso actu, hæc est communis sententia, quæ aperte sumitur ex D. Thoma 1, 2, quæst. 18, art. 1, et quæst. 10, arg. 1 et 3, contra Gentes, cap. 7 et 9 : et in 2, dist. 37, quæst. 1, art. 1, ad 4 et 5, et in quæstionibus de Malo, quæst. 1, 2, et Bonaventura, in 2, dist. 34, quæst. ultima. idem tenent Scotus et Richardus citati, sect. præcedenti, Durandus, in 2, d. 34, q. 2, ubi hoc explicat per negationem conformitatis ad naturam rationalem, Gabriel, qui alios citat, in 2, dist. 55, art. 2, Ferrariensis 3, contra Gentes, cap. 9; Petrus Soto, lect. in 5 et 6, de Peccatis. Probatur primo a sufficienti enumeratione, quia malitia includit negationem, et non immediate in potentia voluntatis, ut etiam est ostensum, agimus enim solum de malitia commissionis, neque etiam est in aliquo alio, ut per se notum est : ergo esse debet in ipso actu malo voluntatis : præsertim, quia supra ostensum est in illo proxime esse malitiam. Rursus hæc carentia, vel malitia directe, et formaliter opponitur honestati et rectitudini : ergo oportet, ut sit hæc negatio, et carentia rectitudinis et honestatis in ipso actu. Secundo explicatur sic : nam voluntas fit mala in quantum convertendo se ad objectum delectabile, aut sibi placitum deserit objectum honestum, et consequenter finem ultimum ejus, ac rectam rationis regulam, sed non deserit per se ipsam, sed per actum : sicut non se convertit per se ipsam, sed per actum; ergo in actu intelligitur, et positiva conversio ad objectum malum, et virtualis quædam, seu implicita separatio ab objecto bono, et recta intentione : sed hoc nihil aliud est in actu, quam carentia rectitudinis, seu habitudinis ad debitum objectum virtualiter voluntaria : ergo hujusmodi carentia rectitudinis in ipso actu intelligenda est. Tertio ipsemet actus malus est disconveniens naturæ rationali, et potest etiam dici difformis legi, sed non habet hoc præcise ratione positivæ entitatis, ut supra ostendi : ergo propter carentiam aliquam rectitudinis, et honestatis quæ in ipso est.

13. *Assertio secunda.* — Dicendum secundo. Hæc carentia si respectu ipsius actus secundum se consideretur habet tantum rationem negationis, respectu autem debiti voluntatis habet rationem privationis moralis, et hoc satis est ad constituendam malitiam actus. Hanc conclusionem bono ad explicandam præcipuam difficultatem argumentorum a num. 3, positorum, quam sumpsi ex doctrina D. Thomæ, q. 1, de Malo, a. 1, ad 1, ubi distinguit duplex malum, aliud absolutum, et in se, aliud respectivum, seu quod est malum alteri, prius dicit esse, quod caret perfectione sibi debita, posterius autem inquit, *non est necesse, ut careat perfectione sibi debita, sed ei cui est malum :* peccatum autem, ut supra dixi, non est in se absolute malum, sed respective, id est, homini; non est ergo necesse, ut careat perfectione sibi debita absolute, et simpliciter, sed debita homini, seu voluntati, et ideo non oportet ut carentia illa sit privatio respectu actus

secundum se, sed satis est, quod sit negatio, nam actus sic negatus est quoddam malum disconveniens voluntati, sicut in naturalibus, ut calor sit malum aquæ, non oportet in eo intelligere aliquam carentiam, quæ privet ipsum aliqua perfectione calori debita, ut sic, sed satis est intelligere negationem perfectionis debitæ aquæ : et ratio est in promptu ex dictis, quia eo modo requiritur privatio ad rationem mali quo ipsum malum est: ergo si res non est absolute mala in se, non est cur careat perfectione ei debita : ita vero est in præsenti : nam voluntati humanæ operanti humano modo circa talem materiam debita est talis perfectio operationis suæ, et ideo si illa careat in suo actu, privata merito dicitur tali perfectione in sua operatione : et fortasse in idem redit, quod Scotus dicebat de actu ut humano, et ut constituto in hac, vel illa specie, non enim sensus est, ut in argumentis insinuabatur, quod actui secundum rationem genericam, vel ratione illius debeatur potius una differentia, quam alia, sed quod actioni humanæ ex debito ipsius subjecti debetur rectitudo, et quamvis hæc omnino repugnet tali actioni, quæ mala est, verbi gratia, ex objecto, tamen hoc ipsum est malum humanæ naturæ, quod scilicet efficiat actum, cui rectitudo repugnat, atque eodem modo dici posset, quod licet hæc rectitudo non sit debita tali actui debito absoluto, est tamen necessaria, et debita illi debito conditionato, id est, ut possit esse perfectio conveniens humanæ naturæ, et ideo absolute esse non potest forma conveniens illi, quia simpliciter non potest habere talem rectitudinem, et in hoc consistit difformitas ejus, et malitia respectu voluntatis.

14. *Satisfit difficultatibus in prima sententia allatis.* — Et per hæc fere satisfactum est difficultatibus in prima opinione positis, a n. 3, jam enim declaratum est, quomodo in hac carentia reperiatur ratio negationis, vel privationis sufficiens ad rationem mali moralis : quomodo vero in hac malitia sit sumenda determinatio et specificatio, dicturi sumus paulatim in sectionibus sequentibus, nunc satis sit dicere sumendam esse ex materia, vel objecto, circa quod versatur actus, potest etiam attendi ratio debiti, semper enim aliqua determinata honestas est per se debita actui. Nam licet contingat ex motivis extrinsecis posse plures honestates adhiberi, semper tamen attendenda est illa, quæ ex vi intrinseci objecti debetur : quod si contingat hujusmodi plures esse, et unam non comparari ad aliam, ut genus ad differentiam, poterunt etiam malitiæ esse plures in eodem actu, neque enim hoc est inconveniens, ut postea dicemus. Atque eodem modo expeditur alia difficultas de inæqualitate malitiæ, posita n. 4, quinto loco, quia licet fortasse in ratione negationis quilibet actus malus careat omni honestate, ut sic negatio videatur æqualis, tamen in ratione privationis non oportet, ut sit æqualis, quia debitum honestatis non est æquale respectu cujuscumque actus : sed sicut uni debetur perfectior rectitudo specifica, quam alteri, ita etiam deberi potest major bonitas intra eamdem speciem ratione circumstantiarum, de quibus statim dicemus : quo fortasse sensu dixit D. Thomas, quæst. 1, de Malo, art. 1, ad 2, et 11, et 1, 2, quæst. 18, art. 8, ad 1, malitiam moralem non esse privationem totalem, quia non simpliciter privat omni honestate, cætera sunt facilia, et erunt faciliora ex sequentibus.

SECTIO VI.

Utrum malitia moralis sit sola ipsa negatio, vel privatio, vel includat etiam entitatem actus positivam.

1. *Malitia non videtur includere quippiam positivum.* — Hactenus diximus, solum positivum non sufficere ad malitiam, sed debere necessario in conceptu suo includere negationem aliquam, vel privationem, nunc e converso explicandum est, an solum id, quod est privativum sit de intrinseca ratione malitiæ, vel includat etiam positivum, ita ut sit aliquid ex utroque compositum ; hoc enim multis videtur impossibile : tum quia Sancti supra citati in sola, ac nuda privatione videntur constituere rationem malitiæ et mali : tum etiam, quia ex privatione et positiva entitate non potest componi unum per se, cum sint tam diversorum generum : malum autem, seu malitia dicit aliquid per se unum : atque in hunc modum explicari solet communis sententia theologorum, quos citavi, section. 3 et 5, scilicet quod sola privatio sit formalis malitia; entitas vero positiva actus fit veluti materiale quid, in quo inest malitia, et ita videntur frequenter loqui de materiali peccati, cum dicimus Deum concurrere ad illud, non ad formale sic etiam explicatur dictum Augustini, quod peccatum est, *nihil*, scilicet quoad formale, nam quantum ad materiale aliquid est, sic denique loquitur divus Thomas 2, 2, quæst. 118, art. 5, et quæst. 162, art. 6, et frequenter in materia de peccatis.

2. *Opinatio quorumdam malum morale componi tanquam genere et differentia ex positivo et negativo.* — Multi tamen Thomistæ, præsertim Ferrariensis 3, contra Gentes, cap. 9, contendunt malum morale intrinsece constitui ex positivo et privativo, et nihilominus esse unum per se in suo genere compositum ex illis duobus: qualis autem sit hæc compositio, diversimode ab eis explicatur. Victoria enim, ut fertur, aiebat esse compositionem ex genere et differentia : ita tamen, ut genus sit privativum et differentia positiva, nam malum morale, ut sic, commune est privationi et positivæ formæ, et ideo non potest dicere rationem positivam: ergo privativam : contrahitur autem ad talem rationem mali, quæ est in actu per positivum ordinem, quem dicit ad tale objectum. Sed hoc est aperte falsum, nam privativum cum formaliter sit non ens, non potest per se contrahi et constitui per differentiam realem, hoc enim sensu verum est, quod Aristoteles dixit, 4 Physic., textu 17, non entis nullas esse species: deinde quia ostensum est differentiam positivam realem, ut sic, non habere rationem malitiæ ex vi totius positivi, neque ex vi generis, quod per se contrahit, nam utrumque intelligi potest in actu sine malitia. Unde alii potius e contrario dicunt compositionem quidem esse ex genere, et differentia, tamen actum positivum habere rationem generis, privationem vero differentiæ: sed hoc frequenter impugnat divus Thomas in hac materia, et de peccatis, ut latius ostendemus in sequentibus, differentiam specificam actus mali non posse esse privationem, sed reale positivum, quomodo etiam dixit Aristoteles, lib. 1, de Partibus animalium, cap. 3, reale genus per se non dividi per privationem, quia actus et potentia debent esse proportionata, maxime genus et differentia, quæ in re ipsa non distinguuntur, cum tamen privatio, ut sic, ex natura rei sit distincta a positivo, eo modo, quo est: ac denique quia omnis talis privatio, vel negatio fundatur in differentia aliqua positiva, nam illa quæ fundatur in ratione generica, ut sic, non potest constituere determinatam speciem, sed potius communis est omnibus speciebus.

3. *Alii volunt esse compositionem tanquam ex actu et potentia.* — Alii ergo dicunt hanc compositionem esse ex actu et potentia, seu subjecto et forma, quia non potest hic aliud genus compositionis, vel unionis excogitari: nam per se constat privationem, et positivum non posse ad componendum unum convenire per modum partium integrantium, neque alio genere compositionis. Sed tunc inquirendum superest in hac sententia, in quo contradicant priori opinioni et communi: aut enim loquuntur de malo morali in concreto, aut de malitia in abstracto. Priori modo nemo unquam dubitavit, quin malum commissionis, de quo agimus, includat actum positivum cum carentia rectitudinis; illum, ut materiale subjectum, hanc ut formam ; et ex utroque componi unum non omnino per accidens, seu per aggregationem, neque tam per se, ut est substantia una, vel species constans ex genere et differentia ; sed aliquo modo unum in genere mali, sicut album, et alia composita ex actu et potentia ; si vero sit sermo de malitia in abstracto, et difficile est explicatu, quomodo componatur ex actu et potentia ; et ex materiali et formali, cum malitia, ut sic, tantum dicat rationem formalem mali, cumque quidquid est ibi materiale, sit quædam bonitas, quæ a Deo fit; ac denique cum ablata negatione nihil malitiæ prorsus relinquatur in entitate positiva.

4. *Prima quæstio de re ipsa in præsenti sectione.*—In hac ergo re una quæstio potest esse aliquo modo de re, et duæ, vel tres de nomine. Primo controverti potest, utrum respectu voluntatis, seu hominis sola privatio habeat rationem mali, vel etiam actus ipse positivus, et in hac dicendum est non solum privationem, sed ipsum actum carentem rectitudine esse unum quoddam malum hominis, ita ut neque actus positivus per se, privatione sejuncta, habeat rationem mali, neque ipsa negatio per se, sed quatenus adjuncta actui, et unum quid cum illo componens sit malum homini : hæc, ut existimo, est sententia D. Thomæ, ubique enim ita explicat rationem peccati, distinguendo semper in illo materiale et formale, ut videre licet, loc. cit., et 3, contra Gentes, c. 9, et q. 2, de Malo, art. 6, ad 3, et in 2, d. 24, q. 1, art. 2, ubi in hoc sensu ait hoc malum non esse nisi bonum quoddam imperfectum, et fortasse hoc sensu dixit, 1, 2, quæst. 18, art. 8, ad primum malum morale non esse puram, aut integram privationem. Et ad hanc conclusionem probandam valere possunt argumenta facta, sect. 3, num. 1, pro sententia Cajetani, et facta, sectione præcedenti, in princ. Item hoc videtur necessarium ad distinguendum proprie malum commissionis a malo omissionis, nam illud per se, et intrinsece non dicit actum, hoc autem per se, et intrinsece componitur ex actu. Item quia ostensum est

supra, sect. 6, a n. 9, hominem non fieri difformem legi prohibenti per solam negationem, sed per actum inordinatum : ergo totum hoc est quoddam malum hominis. Præterea, quia hoc totum est disconveniens naturæ rationali, non solum negatio ipsa, sed etiam actus substans illi sic, quod ita potest explicari exemplo physico : nam frigiditas remissa dici potest mala aquæ, non tamen ratione positivi, sed præcise ratione negationis, quia disconveniens quidem est aquæ carere intentione frigiditatis: tamen supposita hac imperfectione non est illi malum habere aliquos gradus frigiditatis, sed simpliciter hoc melius illi est, quam absolute carere frigiditate : non sic autem in præsenti, nam voluntati non solum est malum habere actum inordinatum ratione negationis, sed etiam positivi, ut conjuncti negationi, ita ut simpliciter melius sit, imo ad bonitatem necessarium, carere tali positivo, quam habere illud conjunctum deordinationi : recte ergo dicitur totum illud compositum esse unum malum voluntatis, neque contra hoc video aliquam difficultatem alicujus momenti, imo ex hoc principio facilius expediuntur difficultates omnes in hac materia occurrentes.

5. *Prima quæstio de modo loquendi.* — De modo autem loquendi erit prima quæstio utrum hoc compositum ex privativo, et positivo debeat dici tantum unum malum, vel etiam una malitia. Ad quod breviter dico respectu voluntatis totum illud dici posse unam malitiam voluntatis, quia nihil aliud est malitia, quam forma male afficiens subjectum : hujusmodi autem forma est actus et privatio, nam re vera est turpitudo animæ, et difformitas ejus, sicut e contrario dicit D. Thomas 1, 2, quæst. 51, art. 1, ad 1, et 1 part., quæst. 5, art. 5, ad 2, et 3 part., quæst. 11, art. 5, ad 3, habitus, vel actus virtutis, non tam esse bona quam bonitates quasdam, quia sunt formæ bene afficientes voluntatem, neque repugnat id quod est forma respectu unius ad alium comparari, ut potentiam, atque ita, quamvis actus malus sit forma voluntatis, potest ad inordinationem comparari, ut materiale ad formale.

6. Dices, ergo si ex his duobus componitur una malitia, privatio erit partialis malitia, et positivum similiter : quod tamen esse falsum probari potest iisdem argumentis, quibus supra, sect. 3, num. 4, contra Cajetanum usi sumus. Respondetur negando simpliciter consequentiam, quia hæc compositio non est ex partibus integrantibus, et homogeneis : ut necesse sit rationem totius in singulis partibus reperiri, sed ex tanquam ex actu et potentia : unde solum sequitur id quod est positivum in actu talis esse naturæ, et potentialitatis, ut si ei adjungatur privatio, cum illa componat unum quid malum, et disconveniens rationali voluntati, quod sine illa habere non potest : quocirca si hæc duo non comparentur ad voluntatem, sed inter se, satis convenienter dicitur totam malitiam actus esse privationem, quia illa est quæ facit illum esse difformem et turpem, et sine illa nullam obliquitatem moralem habere, et hic est sensus communis opinionis, et auctorum omnium, quos supra citavi.

7. *Secunda quæstio etiam de nomine expeditur.* — Altera quæstio de nomine etiam erit, utrum hoc compositum dicendum sit unum per se, vel per accidens : dicendum est enim in genere entis realis physici, esse unum per accidens id est includens aliquid quod est extra essentiam entis realis : tamen in genere entis moralis vel quasi artificialis dici potest unum per se, quia illa duo ita conjunguntur ad constituendum unum malum, ut habeant inter se aliquam unionem actus, et potentiæ, atque ita ut alterum sine altero nullo modo sufficiat ad rationem talis mali constituendam, quia, ut sæpe dictum est, neque actus sine privatione esset malus, neque talis privatio sine actu, quia non est carentia rectitudinis absolute debitæ, sed debitæ tantum ex suppositione actus, seu in actu, si voluntas vult illum efficere.

8. *Tertia quæstio enodatur.* — Unde facile expeditur alia quæstio, quam late tractat Cajetanus, 1, 2, quæst. 71, art. 6, et existimo esse de nomine, quid scilicet sit magis de essentia peccati positivum, vel privativum ? ad quod ipse consequenter respondet, positivum esse magis essentiale, quia per se est magis directe voluntarium. Dicendum tamen est in genere entis physici et realis, positivum esse magis essentiale actui, magisque inseparabile ab ipso, tamen in genere talis mali moralis, utrumque esse essentiale per modum materiæ et formæ, et quodammodo magis essentiale est privatio, quam positivum, quia in unaquaque re id quod est per modum ultimi actus et formæ, censetur constituere præcipue essentiam rei : quod vero privatio sit indirecte voluntaria, nihil refert ut jam dicam, sectione sequenti.

SECTIO VII.

Utrum actus malus sumat unitatem et distinctionem specificam ex objecto.

Postquam in genere explicata est ratio malitiæ, oportet consequenter exponere, quomodo ex objecto, circumstantiis, et fine sumatur: hic ergo non est sermo de omnibus actibus, qui quacumque ratione etiam accidentaliter, et ab extrinseco possunt esse mali, sed de illis tantum, qui ex objecto mali sunt, hujusmodi enim plures ostendimus, sectione prima hujus disputationis.

1. *Prima sententia.*—Est ergo prima sententia hos actus habere unitatem specificam ex præceptis, non ex objectis: nam actus malus est, in quantum præcepto repugnat juxta illam definitionem: *Peccatum est dictum, vel concupitum, etc., contra rectam rationem, legemque Dei*: ergo illi actus, mali erunt ejusdem speciei, qui repugnaverint eidem præcepto: distinctæ vero qui diversis præceptis repugnaverint. Quod si objicias, quia interdum unus actus furti, verbi gratia, est contra diversa præcepta legis naturæ divinæ et humanæ, et non propterea habet multiplicem malitiam. Respondetur illa præcepta tantum materialiter multiplicari, sententiam vero esse intelligendam de formali multitudine et distinctione præceptorum, et idem actus habebit plures malitias si sit contra præceptum temperantiæ et religionis, ut in eo, qui violat præceptum et votum jejunandi.

2. Hanc sententiam D. Thomas improbat, 1, 2, quæst. 72, a. 6, ad 2, et q. 2, de Malo, articulo 6, et merito. Primo, quia si sit sermo de præcepto proprie, et in rigore imperante ex voluntate superioris, hoc non semper est necessarium ad unitatem, et distinctionem malitiæ, ut constat ex dictis, sectione 1. Si vero sermo sit de præcepto indicante, seu dictamine rationis naturalis, quamvis verum sit ad dictamina diversa sequi malitias diversas, tamen hoc non est, quod distinctio malitiæ sumatur ex dictamine rationis prout est actus intellectus, sed quia sumitur ex objecto per rationem judicato, quin potius ipsa dictamina ideo diversa sunt, quia circa tales materias, seu res versantur quatenus naturæ rationali convenientes, vel disconvenientes sunt: unde etiam in his, quæ sunt mala, quia prohibita, distinctio præceptorum prout ad diversas virtutes pertinet, ex materiis, sub quibus versantur, sumenda est: unde etiamsi contingat eumdem materialem actum videri contrarium diversis præceptis distinctarum virtutum, id semper est, quia includitur aliqua conditio diversa in materia, vel objecto talis actus: quamvis igitur quoad nos interdum possit hæc distinctio per dictamina rationis explicari, tamen non potest hæc esse prima radix distinctionis malitiæ.

3. *Secunda sententia.*—Est ergo secunda sententia dicens malitiam sumere distinctionem suam, vel unitatem, ex actu positivo ad quem sequitur, quia est quasi proprietas fluens ab illo: proprietates autem omnes sumunt rationem suam ex essentia, unde habent originem: sed hæc sententia intellecta de actu positivo interiori non est vera, quia ex eodem possunt sequi multæ inordinationes diversarum rationum, et e contrario quamvis actus positivi sint specie distincti propter diversa motiva, possunt habere malitiam ejusdem rationis ex materia in qua conveniunt; neque illud fundamentum verum est, quod proprietates sumunt unitatem, vel distinctionem ex essentia ex qua manant, ut per se patet.

4. *Tertia sententia.*—Tertia sententia est Scoti, in 2, d. 35, quod malitia sumit unitatem, vel distinctionem ex honestate, qua privat, quam aliis verbis refert, et non improbat divus Thomas, 1, 2, q. 71, art. 9, ad 1, scilicet actum malum sumere suam rationem ex virtute, cui opponitur. Et fundamentum est, quia privatio sumit unitatem, vel distinctionem ex forma, qua privat, cæcitates enim sunt ejusdem speciei, quia privant forma ejusdem speciei, esto contingat ex causis diversis specie provenire, e contrario vero cæcitas, et surditas sunt specie diversæ ex distinctione formarum; et ratio est, quia totum esse privationis est carentia alicujus esse: ergo talis erit, quale fuerit illud esse, quo privat; unde infert Scotus actum malum formaliter prout significatur ratione peccati proxime sumere speciem a privatione, qua formaliter constituitur, radicaliter vero ab honestate opposita.

5. *Multipliciter impugnant aliqui hanc sententiam.*—Hanc opinionem impugnant Thomistæ his argumentis. Primo, quia ex illa sequitur actus malos oppositos eidem virtuti esse ejusdem speciei, quia privant eadem honestate, quod esse falsum constat ex vitiis extrema oppositis. Secundo, quia species moralis actus sumitur ex intentione operantis, quod de actibus etiam malis videtur sæpe docere D. Thomas 1, 2, quæst 72, art. 3 et 6, et 2, 2, q. 10, art. 5, ad 1 et 3 p., q. 88, art. 4, et quæst. 72,

art. 3, ad 2. Tertio, quia idem actus potest habere plures malitias etiam si sit unus in specie. Quarto, quia quod nihil est, non potest dare speciem actui humano : hæc autem privatio nihil est. Quidquid autem sit de hujus sententiæ veritate, hæc argumenta non concludunt, et a nobis solvenda sunt, quia possunt objici contra ea, quæ supra sunt definita. Ad primum negatur sequela, quia non quælibet malitia actus alicui virtuti contrarii privat totaliter honestate illius virtutis, neque secundum omnem rationem ejus, sed prout ad diversos actus inclinare potest, ad quod applicari potest doctrina illa D. Thomæ, quæst. 1, de Malo, a. 1, ad 2, et 11, et a. 8, ad 1, malitiam non esse privationem totalem, ut in exemplo posito de vitiis extreme contrariis, eadem, verbi gratia, liberalitas inclinat ad dandum et retinendum cum mediocritate : prodigalitas ergo destruit illam quatenus inclinat ad dandum, et ideo malitiæ diversæ sunt, et privant actibus honestatis diversarum rationum, vel absolute et simpliciter, vel secundum inadæquatos conceptus. Ad secundum respondetur cum malum, ut malum, per accidens sit in rebus, sæpe esse præter intentionem operantis, et ideo in moralibus non oportere, ut sit per intentum, imo, quod sit semper indirecte voluntarium, ut supra dictum est, et ideo necesse non est actum malum, ut malum semper habere speciem ex re, vel motivo per se intento ab operante : nec D. Thomas contrarium docet eisdem locis, sed agit de quibusdam circumstantiis, quæ non dant speciem malitiæ, nisi sint directe intentæ et volitæ, de quibus dicam, sect. sequenti, a n. 8. Ad tertium cum malitia sit extra physicam rationem positivæ entitatis, et suo modo sit in illa, ut in subjecto, sicut in subjecto multiplicantur accidentia, ita nihil obstat, quod in eodem actu multiplicentur malitiæ, in quo est magna differentia inter malitiam et bonitatem ex objecto desumptam, et ita docet D. Thomas, locis supra citatis; addit tamen illud non esse plura, sed unum peccatum, quod spectat ad modum loquendi, sicut unus homo licet habeat artes specie distinctas dicitur unus homo. Ad quartum dicitur unumquodque tale specificativum habere quale ipsum est; ens autem privativum, ut sic, non est reale, et ideo nihil mirum est, quod specificetur a forma, quæ nihil est reale.

6. *Quarta sententia et vera.*—Quarta opinio est malitiam actus seu actum malum sumere speciem suam ex objecto. Ita sentit D. Thomas 1, 2, quæst. 17, art. 2 et 5, et quæst. 72, art. 1, ubi utitur illa ratione, quod id specificat, quod cadit in intentionem operantis, et in eadem quæst. 72, art. 2, dicit peccatum non specificari ex aversione, quæ est privatio, sed ex conversione, secundum quam est actus quidam, et hæc opinio D. Thomæ bene explicata vera est; in re tamen non est contraria præcedenti, sed magis explicat radicem actus mali, ut sic.

7. *Ejus prima assertio.*—Itaque primo dicendum est actum malum, si consideretur, ut est volitio quædam, et species entis positiva, specificari ab objecto formali, et ex proximo motivo, seu ratione volendi, quæ semper est aliqua ratio boni sub qua objectum appetitur. Hæc sumitur ex D. Thoma, citatis locis, præsertim 2, 2, quæst. 10, art. 5, ad 1, et in 2, dist. 42, quæst. 2, art. 1. Et ratio est per se nota ex supradictis de specificatione actus boni, nam quoad hoc eadem est ratio de actibus malis, non quatenus malis, sed quatenus actus sunt, quo modo dicit aliis locis D. Thomas malum dare speciem in moralibus, quatenus retinet aliquid bonitatis.

8. *Secunda assertio.*—Secundo dicendum est, actum malum, ut malus est, sumere malitiam et speciem ejus ex objecto quatenus difforme est, et disconveniens naturæ rationali : estque hoc modo volitum per talem actum directe, vel indirecte : hoc etiam intendit D. Thomas, citatis locis, et facile patet ex supra dictis, disp. 2, de bonitate, et malitia objectiva, ideo enim velle furari malum est formaliter, quia furari est malum objective; ergo formalis malitia talis voluntatis oritur ex materia objectiva talis objecti : ergo species unius sumitur ex specie alterius, et ideo velle furari, et velle mentiri, habent malitias specie distinctas, quia illa objecta habent disconvenientias formaliter diversas. Confirmatur, nam supra ostensum est actum voluntatis non esse malum ex vi præcisæ conversionis ad objectum sub aliqua ratione boni, sed tunc fit malus, quando ipsa deordinatio objecti censetur aliquo modo volita : ergo signum est malitiam redundare in actum ex turpitudine objecti. Denique quia oppositorum eadem debet esse proportionalis ratio.

9. *Tertia assertio.*—Ultimo tandem dicendum est etiam verum esse actum proxime constitui in specie mali et peccati per privationem, et privationem immediate etiam et proxime sumere rationem suam ex positivo, quo privat, sic D. Thomas, 1, 2, quæst. 72, art. 1, ad 2,

dicit peccatum non esse privationem puram, sed actum privatum debito ordine, et ideo magis sumere speciem ab objecto, quam a bonitate opposita, qua privat: et subdit quamvis etiam si distinguantur peccata secundum oppositas virtutes, in idem redit. Idem habet 2, 2, q. 10, art. 5, ad 1, addit tamen ex recessu a bono non tam sumi speciem, quam privationem speciei: unde intelligi potest sumere D. Thomam speciem pro specie reali, et positiva, ut sic, quo sensu in illa quæst. 72, art. 6, cum dixisset omissionem habere suam speciem, addit *large tamen loquendo de specie prout negatio, vel privatio speciem habere potest*: tamen, in 2, 2, quæst. 118, art. 5, dicit, quia in peccato actus est ut materiale, privatio, ut formale, magis esse attendendam gravitatem, et rationem peccati ex privatione alicujus boni, quam ex tendentia ad aliquod bonum. Ratio autem hujus conclusionis est, quam adduxit Scotus, quia privatio, ut sic, respicit proxime et immediate positivum, quo privat, tamen quia illud dicit ordinem ad objectum, etiam hæc privatio suo modo respicit objectum, quod est prima radix bonitatis et malitiæ moralis, et ita illa duo sunt contraria, neque in hoc occurrit difficultas alicujus momenti.

SECTIO VIII.

Utrum actus voluntatis sumat malitiam ex circumstantiis; et quomodo.

1. *Resolvitur prima pars tituli ut certa.* — In hac re omnes conveniunt humanum actum voluntatis sumere posse malitiam, vel augmentum malitiæ ex circumstantiis, idque duobus modis, ut notavit Scotus, quodlibeto 18, scilicet, vel addendo positivas circumstantias ratione repugnantes, vel omittendo conditiones actui debitas secundum rectam rationem, quod late etiam docuit Augustinus, lib. 5, de Trinitate, et Basilius, in libro quodam de Baptismo, qui sic explicant illud Genes. 4, juxta Septuaginta, *Nonne, si recte offeras, non autem recte dividas, peccasti. Nam ille,* inquit, *recte offert, qui Deo offert: non autem recte dividit, si prudenter non discernat circumstantias; quid et loci, et temporis,* etc. Ratio autem est, quia *bonum ex integra causa,* etc., prudentia autem, et recta ratio, ut actus bene fiat, non solum judicat de objecto, sed etiam de circumstantiis omnibus actus, et objecti, ex quibus fere semper pendet mediocritas, et honestas objecti, ut hic et nunc appetendi: et ideo carentia debitæ circumstantiæ facit actum malum: et eadem ratione plures circumstantiæ poterunt malitiam augere, quod etiam patet a contrario ex dictis de bonitate. Unde etiam fit has circumstantias interdum augere intra eamdem speciem quatenus magis rationi repugnant intra latitudinem ejusdem honestatis: interdum vero augere novam speciem addendo, ut sumitur ex Concilio Tridentino, sess. 14, cap. 5, et can. 7, quia possunt inducere novam deordinationem a ratione, de qua re videnda sunt dicta de malitia objectiva, in disp. 2, et regulæ ibi traditæ hic sunt applicandæ. De his vero circumstantiis quando, et quomodo augeant peccata tractat fuse D. Thomas 1, 2, quæst. 72, et quæst. 73. Et ideo non est hoc loco circa hoc immorandum, vide tractatum 5, disp. 1, sect. 2, a num. 5, solum prætermitti non potest quædam generalis dubitatio, scilicet quale *voluntarium* requiratur, ut circumstantia conferat malitiam actui voluntatis, quod ad 2 partem tituli pertinet: et est præcipua difficultas de circumstantiis mutantibus speciem: nam de aliis sive sint objectivæ, sive se teneant ex parte actus, certum est sufficere, quod sint indirectæ voluntariæ et a fortiori patebit ex dicendis.

2. *Prima sententia circa secundam partem tituli.* — De aliis ergo est prima sententia dicens, ut circumstantia conferat novam speciem malitiæ, necessarium esse, ut sit directe voluntaria, et in se, et ut inducat rationem motivi. Significat D. Thomas 1, 2 quæst., art. 6, et quæst. 72, art. 9, dicens circumstantiam non mutare speciem peccati, nisi variet speciem voluntatis. Ubi Cajetanus in hoc æquiparat actum malum actui bono, et sectione præcedenti, retuli alia loca D. Thomæ, ex quibus idem sumi potest.

3. Hæc tamen sententia non potest esse vera loquendo de actu malo, ut malus est, et de specie ejus, ut sic: et imprimis non est necesse tendere directe in malitiam ipsius circumstantiæ, nam hoc formaliter est possibile: materialiter autem, est inordinatissimum, et rarissimum, cum tamen circumstantiam addere novam speciem malitiæ frequentissimum sit. Deinde non est necesse intendere per modum motivi conditionem illam actus ex quo oritur talis malitia, ut constat primo exemplis, nam qui vult mœchari, non oportet, ut intendat injuriam alterius, ut malitiam injustitiæ incurrat, sed sat est, quod intendat delectationem suam in actu illo, qui revera est alteri injuriosus. Idem est de eo, qui vult mœchari cum

periculo homicidii, quamvis non intendat. Secundo a fortiori : quia etiam in ipso objecto non est necesse talis intentionis modus ad contrahendam malitiam ejus; atque hoc evidentius constabit ex dicendis contra sequentem sententiam : docetque hoc aperte D. Thomas, quæst. 2, de Malo, art. 6, ad 6, et sumitur ex D. Thoma 1, 2, quæst. 20, art. 3, et quæst. 73, art. 8, unde in locis num. præcedente citatis, non potuit docere contrarium: sed loquitur de actibus peccatorum, non de specie malitiæ, et hoc modo dicit circumstantiam non variare actum peccati, nisi sit intenta, quæ expositio sumi potest ex eodem D. Thoma, in 4, distinct. 16, quæst. 3, art. 3, quæst. 3, in corpore, et ad 2, unde aliis locis docet, quamvis in eodem actu multiplicentur malitiæ ex circumstantiis, unum tamen esse peccatum, præsertim quæst. 23, de Veritate, art. 7. ad 2, 2, quæst. 184, art. 1, ad 2. Verum est etiam aliquando vocare illa plura peccata, ut 1, 2, quæst. 76, art. 4, ad 2, ubi homicidium factum ab ebrio, vocat plura peccata, fortasse quia exteriores actus multiplicantur. Aliter etiam dici posset D. Thomam fuisse locutum de intentione formali, vel virtuali, directa, vel indirecta, nam in illa quæst. 76, art. 3, ad 2, dicit, quantum remanet in ignorante de voluntario, tantum remanere de intentione peccati.

4. *Secunda sententia.* — Secunda sententia est requiri saltem, ut circumstantia dans speciem sit in se volita saltem, ut materiale objectum, id docet Cajetanus, variis locis 1, 2, quæst. 72, et quæst. 73, art. 8 et 76, art. 4, 2, 2, quæst. 43, art. 1, 2 et 3, et quæst. 57, art. 4, et quæst. 150, art. 4, quibus locis variis modis explicat hanc sententiam, præcipue videtur motus ob quamdam difficultatem de circumstantiis generalibus, quam supra, in fine n. 1, proposui. Aliæ autem difficultates, vel rationes, quæ fieri possunt pro hac sententia, vel procedunt ex fundamentis improbatis supra, nempe quod malitia consistit in positivo ordine actus voluntatis ad objectum suum, vel certe solutæ sunt ex dictis, ut, verbi gratia, quia id quod est per accidens, et præter intentionem, non dat speciem, nam in malis, ut sic, non procedit hoc, quia potius mala sunt per accidens in rebus.

5. Hæc ergo opinio generaliter sustineri non potest, ut probat Adrianus, in 4, materia de Eucharistia, quæst. 3, et sumitur ex D. Thoma, locis nuper citatis, et 2, 2, quæst. 99, art. 2 et 3, et quæst. 154, art. 1, ad 2, Alense, 4 part., quæst. 77, membr. 3, Durando, in 4, dist. 17, quæst. 3, et probatur, quia peccatum factum ex ignorantia culpabili, est ejusdem speciei cum peccato ex scientia: ergo non requiritur ad contrahendam speciem malitiæ directa voluntas, etiam circa materiale objectum, quia interveniente ignorantia non potest esse talis voluntas. Respondet Cajetanus antecedens esse verum de ignorantia culpabili juris, quia illa non occultat materiale objectum, et ita cum illa esse potest prædictum voluntarium directum : non vero id procedere de ignorantia facti, quæ occultat objectum, sed hoc imprimis est contra omnes auctores. Deinde nulla ratione fundantur, quia quod dat actui malitiam, non est materiale objectum ut sic, sed deordinatio ejus, quam aliquo modo voluntas amat, et complectitur, quæ deordinatio occultatur per ignorantiam; ergo si hoc non obstat, quo minus ab illa sumat actus malitiam ratione voluntarii indirecti: nihil etiam obstabit, quod materiale objectum occultetur per ignorantiam culpabilem, dummodo maneat voluntarium saltem indirectum. Præterea id patet, nam qui in venatione emittit sagittam sine sufficienti diligentia, et occidit hominem, re vera est homicida, et tamen ibi intervenit ignorantia culpabilis facti, quæ tollit voluntarium directum: quia tamen non tollit indirectum, non tollit etiam malitiam. Respondet Cajetanus illud non esse proprie homicidium, sed incautam venationem : at non bene, ut a posteriori patet, nam qui sic occideret, maneret irregularis, ut late Navarrus, cap. 27, n. 230. Item teneretur restituere damna: ergo peccavit contra justitiam, et non nisi in specie homicidii. Item, quia fortasse in illo actu venationis non est alia malitia intra proprium objectum, et quamvis sit alia, peccatum fit gravius ex hac circumstantia, et non intra eamdem speciem, cum repugnet alteri virtuti speciali, et specie distinctæ. Unde secundum omnes illa circumstantia est necessario confitenda, etiam juxta opinionem docentem circumstantias aggravantes intra eamdem speciem non esse de necessitate confessionis: ergo signum est illam esse circumstantiam mutantem speciem: ergo non solum interveniente ignorantia juris vincibilis, sed etiam facti, peccata ex scientia, et ignorantia sunt ejusdem speciei, cæteris paribus, ut divus Thomas plane docet 1, 2, quæst. 76, art. 3 et 4, et sumitur ex Aristotele 3, Ethic., cap. 5 et 6.

6. Tandem est ratio a priori, quia modus voluntarii directi, vel indirecti, quamvis mutet

physicam entitatem actus, tamen non sufficit ad variandam malitiam formaliter, si in objecto, vel circumstantia sit eadem deordinatio a recta ratione, ut constat in peccato omissionis, et in universum supra ostensum est deordinationem ipsius actus voluntatis magis esse indirecte voluntariam, quam directe : unde Cajetanus coactus argumentis tandem videtur descendere in hanc sententiam, ita tamen, ut dicat malitiam illam, quæ sumitur ex circumstantia tantum indirecte voluntaria, non esse simpliciter in tali specie, sed reductive : sed hoc spectat magis ad quæstionem de nomine, quam de re : et non videtur necessarium, etiam quantum ad modum loquendi, quia illa est absoluta deordinatio, et defectus, ac privatio talis rectitudinis : proprie ergo est in illa specie, solum quantum attinet ad materiam moralem, et ad incurrendas pœnas impositas propter peccatum talis speciei, post peccatum ex ignorantia factum dici imperfectum in illa specie, quod solum procedit, quando lex habet aliquod verbum, quod indicat directam voluntatem, ut *si quis præsumpserit : si temerarie attentaverit*, vel similia, de quo lege Cajetanum, in Summa, verbo *Excommunicatio*, c. 28 et 81, et Navarrum, cap. 28, num. 74.

7. *Tertia sententia, et vera probatur.*—Tertia ergo sententia, eaque recepta, est, satis esse circumstantiam indirecte voluntariam, ut det malitiam specie distinctam : quæ satis probata relinquitur ex dictis contra præcedentem, et ex differentia inter bonitatem et malitiam sæpe tradita. Idem confirmari potest, quia cum malum contingat ex quocumque defectu quomodocumque voluntas illud amet, satis est, ut inficiat, et maculet voluntatem : neque potest intelligi, quod voluntas quacumque ratione velit malum, quin male faciat volendo ; constat autem in malis dari voluntarium indirectum, quia semper intercedit obligatio vitandi illa.

8. *Difficultas contra hanc tertiam sententiam.*—Sed occurrit statim gravior difficultas, quæ maxime videtur Cajetanum movisse : nam sequitur in quocumque peccato esse plures malitias specie distinctas, ut, verbi gratia, in furto erit imprimis malitia injustitiæ, et præterea malitia inobedientiæ, quia est violatio præcepti divini, vel etiam humani. Item malitia contra charitatem propriam, quatenus est mors animæ, et contra charitatem proximi, si sit scandalosus actus, et sic de aliis. Ad quam difficultatem communis responsio esse solet, proximam sententiam procedere in his circumstantiis, quæ sunt speciales, et specialibus virtutibus repugnant, et in his nullum esse inconveniens, quod actus habeat plures malitias, si habeat plures circumstantias speciali modo rationi contrarias, quod docet divus Thomas, quæst. 2, a. 4, ut supra dictum est, et dicetur statim : alias vero esse circumstantias, quæ dicuntur generales, ut sunt inobedientia, et similes, atque in his non sufficere voluntarium indirectum, ut dent specialem malitiam, sed oportere, ut specialiter intendatur, sicut multi existimant de malitia scandali, etc. Sed non est facile rationem differentiæ reddere : nam rationes factæ pro ipsa tertia opinione æque in his circumstantiis videntur urgere : nimirum, quod voluntarium directum et indirectum, si cætera sint paria, non variant malitiam moralem. Item quod hæ circumstantiæ aggravant, et non intra eamdem speciem, quia in ipso objecto difformitas contra unam, vel aliam virtutem est valde diversæ speciei : unde falsum etiam videtur, quod quidam dicunt ab his circumstantiis sumi malitiam, quasi genericam, quia genus, et species debent esse per se ordinata, virtutes autem, quibus hæ malitiæ opponuntur non ita comparantur, sed ut species diversæ.

9. *Positæ difficultati probabiliter succumbunt aliqui.* — Et ideo aliqui concedunt has, etiam circumstantias quomodocumque voluntarias, dare propriam malitiam, quæ speculative loquendo, distincta est a malitia sumpta ex objecto : moraliter autem non distingui, sed reputari per modum unius, quia inseparabiliter et necessario se consequuntur, et constituunt unum peccatum ; quod secus est, quando hæ circumstantiæ sunt directe intentæ, tunc enim illa intentio constituit peccatum omnino distinctum, qui modus dicendi est probabilis, sed limitari adhuc potest distinguendo dupliciter posse circumstantiam esse generalem, ut modo per modum generis, ut quod sit aliquo modo aversio ab ultimo fine, quod sit disconveniens, seu spiritualiter nociva operanti, et quod sit aliquo modo contra legem ; et de his est verum tales circumstantias non dare specialem malitiam, nisi sint specialiter intentæ, quia tunc sumuntur, ut objecta specialia, et aliis modis sunt solum voluntariæ per modum rationis genericæ. Aliæ vero sunt circumstantiæ generales, et universales solum per quamdam concomitantiam, quia scilicet, vel simpliciter, vel ut in plurimum comitantur aliam malitiam objectivam, ut forte est malitia scandali : de quo in disput. decima, de Charitate, sect. secunda ; et in his conceditur

dari propriam malitiam, etiamsi tantum sint indirecte voluntariæ.

10. *Limitatio circa proxime dicta.*—In quo tamen ultimo est addendum in his circumstantiis generalibus considerandum esse an ex vi illarum oriatur specialis obligatio ad vitandum actum, vel operandum sic, nam interdum, et sæpe non oritur, quia sufficit obligatio, quæ ex objecto oritur, et tunc illæ non conferunt malitiam, non tantum, quia non sunt directe intentæ, sed etiam, quia non censentur indirecte voluntariæ, formaliter loquendo, sed tantum materialiter, ut, verbi gratia, si quis ex præcepto tenetur jejunare, lex ipsa ponit illum actum intra virtutem temperantiæ, et illa est, quæ proxime obligat, non autem virtus obedientiæ, et ideo qui violat illam legem, non vult, etiam indirecte, formalem malitiam inobedientiæ, sed solum materialiter dicitur inobediens : unde illa lex tunc solum aggravat constituendo majorem necessitatem in illo actu intra virtutem temperantiæ : et ita facile est respondere ad omnia objecta.

SECTIO IX.

Utrum actus voluntatis accipiat malitiam ex fine.

1. *Resolutio affirmativa.* — In actu malo considerare possumus speciem positivam et realem, et de hac philosophandum est quantum ad objectum et finem, eodem modo, quo dictum est de actibus bonis; illa enim doctrina generalis est ad omnem hujusmodi actuum specificationem, et ideo de illa nihil amplius dicam; modo tantum agimus de malitia, ut includit privationem, de qua dicendum est actum interiorem interdum sumere malitiam ex fine, quod per se est notum, et quasi primum principium in moralibus, nam intentio finis est, quæ maxime discernit morales operationes, et a fortiori patet ex dictis de bonitate.

2. *Prima differentia inter malitiam et bonitatem ex fine sumptas.*—Solum sunt notandæ nonnullæ differentiæ inter malitiam et bonitatem. Prima est, quod actus solum sumit bonitatem ex fine per relationem in finem bonum : malitia autem dupliciter sumi potest. Uno modo per relationem in finem malum, propter eamdem proportionalem rationem; altero per carentiam relationis in finem bonum, et debitum, juxta sententiam D. Thomæ, quod actus indifferens est malus ex sola carentia hujus relationis : sicut etiam supra dictum est de reliquis circumstantiis, et ratio est illa generalis, quod ad malitiam sufficit carentia perfectionis debitæ. Alius modus potest excogitari, quod actus fiat malus ex fine improportionato, ut si malus actus referatur in Deum, imo Augustinus interdum videtur damnare actum, quando bonum majus ex objecto ordinatur ad inferiorem finem, etiamsi bonus sit, ut si spiritualia ministeria ordinentur ad speciale commodum : sed in priori actu malitia proprie non est ex fine, sed ex objecto : in posteriori autem, vel nulla est malitia, vel si interdum inveniatur, est quia illud inferius bonum non refertur ad ultimum finem debitum, de qua occurret iterum sermo, disput. sequenti.

3. *Secunda differentia.*—Secunda differentia est, quia finis bonus si non sit remotus, et imperans, sed proximum motivum, dat primam et essentialem bonitatem, et tunc actus nullam habet ex objecto, etiamsi alias bonum sit : at vero in actu malo, etiamsi finis sit proxima, et tota ratio volendi objectum aliquod de se turpe, non impedit quominus actus præter malitiam ex fine habeat propriam malitiam ex objecto, ut qui vult mentiri, ut proximum infamet, non solum habet malitiam injustitiæ ex fine, sed etiam mendacii ex objecto, et ratio est, quia ut objectum det malitiam, non est necesse, quod sit formaliter intentum, sed satis est, quod sit materialiter volitum.

4. *Tertia differentia.* — Atque hinc oritur tertia differentia, scilicet quod actus ex objecto bonus non habet bonitatem ex fine, nisi per denominationem ab alio actu : actus autem malus potest illam habere, et isto modo, et præterea immediate per seipsum, et ita potest habere duas malitias suo modo intrinsecas, unam ex fine, et aliam ex objecto. Sed quæret tunc aliquis, quæ illarum sit essentialis, seu quæ magis intrinseca, quod etiam quæri potes de omni specie malitiæ sumpta ex circumstantia et objecto. Respondetur cum malitia, ut sic, non sit de essentia actus, non est necesse aliquam illarum esse simpliciter essentialem, sed unaquæque potest dici essentialis actui, ut constituto in tali specie, quomodo videtur loqui D. Thomas, 1, 2, quæst. 18, a. 10, dicens, circumstantiam specificantem, sub hac ratione transire in rationem objecti, utraque vero potest dici accidere actui, ut constituto in alia specie, quod etiam potest sumi ex eadem 1, 2, quæst. 88, art. 5, et in 4, dist. 16, quæst. 3, art. 2, quæstiuncula 3 et 4. Quia vero objectum est propinquius actui, et inseparabilius, ideo

malitia, quæ ex illo sumitur, censeri potest magis intrinseca, et quasi essentialis moraliter: quomodo in voluntate furandi propter mœchiam malitia furti est prima, et maxime intrinseca, quæ vero illarum major sit, non potest certa regula assignari, nam pro ratione materiæ et præceptorum, potest una excedere, interdum vero alia: considerato tamen modo operandi, illa malitia, quæ ex fine est, gravior est, quia est magis directe intenta, quomodo exponi posset illud, quod ex Aristotele communiter refertur: *Qui furatur propter mœchiam, magis est mœchus, quam fur,* solum potest objici hoc ejus testimonium, nam verba ejus non sunt, quæ communiter circumferuntur, sed hæc, *qui lucrandi causa facit adulterium, et accipit pecunias injustas, non intemperans esse videbitur.* In quibus verbis videtur excludere omnem malitiam ex objecto, sed non possunt intelligi verba, ut sonant de malitia, sed de affectu positivo, et quasi directe operantis, nam hic totus tendit in finem, et ideo maxime, atque simpliciter ab illo operans denominatur, quia ab intentione finis cætera pendent, et species actus positiva ab illo desumitur, quomodo loquitur D. Thomas 1, 2, q. 18, art. 6. Quia vero, ut sæpe dictum est, ad malitiam sufficit, quodlibet *voluntarium,* hoc non impedit, quominus talis actus ex materiali objecto habeat propriam malitiam, interdumque graviorem, quamvis minus intentam.

SECTIO X.

Utrum sit aliqua malitia voluntatis in sola carentia actus, et quid illa sit.

1. *Omissio debet esse voluntaria ut habeat malitiam.* — Explicata malitia actuum voluntatis facillimum erit exponere malitiam illam, quæ in sola privatione, seu carentia actus debiti posita est, et *omissio* appellatur, quam certum est oportere esse voluntariam, ut rationem malitiæ moralis habeat, quia alias non erit, ut sic dicam, privatio, seu carentia humana, unde sicut bonitas, et malitia moralis supponit actum humanum, ita si aliqua est malitia per solam carentiam actus, necesse est, ut sit humano modo, et consequenter, quod sit voluntaria.

2. *De malitia omissionis per actum positivum.* — Rursus constat ex supradictis, variis modis posse hanc carentiam esse voluntariam, scilicet vel per actum directum, vel omnino sine actu per suspensionem liberam. Et prior modus distingui potest, nam interdum unus actus potest directe terminari ad carentiam alterius, vel interni, vel externi, ut quando volo studere tempore, quo debebam orare, et uterque horum modorum regulandus est per principia hactenus tradita, nullam enim novam difficultatem habent: nam licet hæc malitia ex parte objecti, et præcepti, cui immediate opponitur, sit omissionis; tamen revera est malitia cujusdam actus voluntatis, qui ex objecto privativo, vel ex circumstantia alterius objecti, fit malus: nam qui vult non audire Missam tempore quo tenetur, habet pro objecto illius actus, omissionem ipsam: unde habet inordinationem, et malitiam ejusdem modi cum aliis actibus malis ex objecto, neque est ibi aliud malitiæ genus. Nam, quod quidam dicunt, esse ibi duplicem malitiam, unam in eliciendo unum actum: alteram in omittendo alium, non est verum: sed est una malitia magis voluntaria, quam si tantum esset indirecte volita: ac simili modo, quando aliquis vult operari unum actum, omittendo aliud præceptum, actus non est malus ex objecto, sed ex circumstantia *Quid,* seu ex effectu secuto ex alio actu, et ita hic actus, etiam habet malitiam ejusdem rationis, et modi cum aliis actibus malis ex circumstantiis: nam quod ille effectus, seu circumstantia sit in re positivum quid, vel privativum, parum refert, et materialiter se habet ad rationem malitiæ: solum ergo superest altera malitia, quæ est voluntaria per solam suspensionem actus.

3. *De malitia omissionis per suspensionem omnis actus. — Quo tempore contrahatur hæc malitia.*—De qua dicendum est hanc malitiam nihil aliud esse, quam privationem ipsam actus debiti. Probatur, quia non consistit in actu, nullum enim requirit nec formaliter, nec materialiter, ut declaratum est: ergo in privatione sola consistit, non autem in privatione habitus, seu habitualis perfectionis: tum quia non agimus de habituali malitia, sed de actuali: tum etiam, quia habitualis privatio non potest esse per se voluntaria, et consequenter, nec per se mala, nisi in ordine ad actum, vel privationem actus: ergo consistit in privatione actus debiti, quæ per sese potest esse voluntaria. Unde fit hanc malitiam contrahi non posse, nisi eo tempore pro quo obligat affirmativum præceptum: quando enim omissio est voluntaria per actum positivum potest antecedere tempus illud, pro quo obligat præceptum affirmativum, quia voluntas potest tendere in tempus futurum ut in objectum:

at vero per meram suspensionem actus tantum potest respicere præsens tempus, in quo non elicit actum, et ideo, ut illa suspensio mala sit, oportet, ut præceptum pro illo tempore obliget.

4. *Objectio.—Responsio.*—Sed contra, quia potest voluntas habere hanc carentiam actus debiti voluntariam sine malitia saltem interveniente ignorantia : ergo malitia aliquid aliud est præter carentiam hanc : sicut supra de actu malo argumentabamur. Propter hæc fortasse Petrus Soto, lect. 6, de ratione peccati distinguit in hoc ipso actu materiale et formale, et dicit carentiam actus esse materiale tantum, formale vero esse carentiam debitæ rectitudinis, seu deordinationem a recta ratione veluti existentem in priori carentia actus, quod quidem mihi non omnino displicet, quamvis difficilius explicetur, quam in actu positivo, quia carentiæ talis actus nulla debetur rectitudo, nec ratione sui, quia non est capax ejus, nec ratione subjecti, quia voluntas non debet rectitudinem carentiæ, sed actui. Facilius ergo dicitur carentiam illam posse considerari, vel ut negationem tantum, seu ut physicam tantum privationem, et ut sic, materialiter se habet, neque induit rationem malitiæ, et hoc tantum modo reperiri potest interveniente ignorantia; tum quia vel non est voluntaria, vel certe, quia stante illa dispositione, non est debitus contrarius actus, et ita illa non est carentia perfectionis debitæ; tum etiam, quia hinc fit, ut jam non includat deordinationem a recta ratione.

5. *Instantia.—Diluitur.*—Sed objici etiam potest, nam hæc carentia non privat actu honesto; ergo non est malitia. Antecedens patet, quia solum privat actu ad implendum præceptum necessario : sæpe autem potest affirmativum præceptum impleri sine honestate actus. Respondetur primo, per se loquendo, ex intentione legis privari actu ex objecto honesto, quia semper lex de se requirit aliquam honestatem objectivam, et consequenter actum honestum, quantum est ex parte legis : quod satis est, ut privatio positiva sit mala, quamvis per accidens ex parte operantis possit impleri lex sine actu simpliciter honesto, quod tamen nunquam fiet sine transgressione alterius legis. Deinde dicitur, ipsammet voluntariam carentiam privari debito ordine ad rectam rationem : et hoc etiam satis est, ut sit mala voluntati, quæ tenetur vitare omnem deordinationem a recta ratione, tam in actu suo, quam in libera carentia ejus.

DISPUTATIO VIII.

DE QUALITATE DIVISIONIS ACTUS VOLUNTATIS IN BONUM ET MALUM, ET MEMBRORUM COMPARATIONE ET REPUGNANTIA.

Explicato diviso et membris dividentibus, duo supersunt declaranda, scilicet sufficientia ejus divisionis, quod præstabimus disputatione sequenti, et qualitas, seu genus ejus, id est, an sit essentialis, seu accidentalis, seu an sit generis in species, seu subjecti in accidentia, ad quod explicandum præmittere, et exponere necesse est, quanta sit repugnantia inter bonitatem et malitiam, et an aliquo modo, vel ex diversis capitibus possint in aliquo actu convenire vel simul, vel successive.

SECTIO I.

Utrum idem actus voluntatis possit simul habere bonitatem et malitiam.

1. *Resolutio quæstionis sub aliis verbis.*—Hæc quæstio aliter proponi potest et solet, scilicet, *An idem actus possit simul esse bonus et malus.* Sub qua interrogandi forma omnes quidem fere auctores conveniunt non posse, ut patet ex D. Thoma, in tota hac materia, præsertim, quæst. 14, art. 2, et quæst. 2, de Malo, art. 4, ad 2, Scotus, in 1, dist. 17, q. 3, Durandus, in 2, dist. 40, Bonaventura, d. 41, quæst. 1 et penultima, Ægidius, dist. 40, q. 1, et ibidem, Albertus, art. ultimo, Almainus, tract. 1, Moralium, cap. 12, qui refert Gregorium, in 2, distinct. 28, Vega, qui alios refert, lib. 11, in Tridentinum, cap. 27.

2. *Prædicta verba in uno sensu plana sunt.*—Hæc quæstio sic proposita habet æquivocum sensum, nam si bonum et malum sumantur prout actum absolute, et simpliciter denominant, sic est per se nota dicta resolutio opposito illo principio Dionysii : *Quod bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* : cujus sensus est, ut actus denominetur simpliciter bonus necessarium esse, ut habeat omnem debitam perfectionem sine defectu ullo : e contrario vero, ut dicatur simpliciter malus, satis esse quod aliqua perfectione debita careat. Unde fit quod sicut est impossibile eumdem actum simul habere omnem perfectionem debitam, et aliqua carere, quia hoc modo contradictorie opponuntur, ita etiam sit impossibile esse simul simpliciter bonum et simplici-

ter malum, et hoc etiam probat illa communis ratio, quod actus bonus est ille, qui est conformis rectæ rationi: malus vero, qui a recta ratione deviat : non potest autem utrumque horum simul eidem actui convenire, magis quam eamdem rem simul esse omnino similem alteri et dissimilem : tamen ex hoc sensu non sequitur non posse simul in eodem actu conjungi bonitatem aliquam et malitiam moralem, sicut quamvis non possit eadem res simul denominari frigida, et calida simpliciter, quia denominatur a potentiori, potest tamen calorem aliquem, et frigiditatem simul habere : sic ergo quamvis idem actus non possit simul ab eadem bonitate, et malitia simpliciter denominari, manet quæstio a nobis proposita, an possit simul habere aliquam bonitatem moralem conjunctam cum aliqua malitia, quam non invenio tam distincte ab auctoribus disputatam.

3. *Prænotatio ad resolutionem quæstionis in sensu auctoris.*—Possumus autem ulterius supponere aliud, quod certum est, scilicet respectu ejusdem, seu ex eodem capite, non posse simul eumdem actum habere bonitatem et malitiam, id est, si est bonus ex objecto, non potest ex objecto esse malus, et similiter de circumstantiis et fine, servata proportione: quod distincte notavit D. Bonaventura, supra. Et ratio est clara, quia hoc etiam includit apertam contradictionem, nempe quod idem secundum idem, sit conforme et difforme rationi.

4. *Prima sententia in sensu exposito affirmativa.* — Restat ergo quæstio de eodem actu comparato ad diversa, in quo generatim loquendo, potest esse duplex sententia. Prima affirmans posse actum esse bonum ex objecto, et nihilominus esse malum ex circumstantiis et fine, cui opinioni favet D. Thomas, 1, 2, q. 19, art. 4. Nam cum in corpore distinxisset quadruplicem bonitatem actus, subdit ad tertium posse in actu reperiri unam sine alia. Idem, in 2, dist. 36, art. 5, ad 5 ; quæ tamen loca exponi possunt de actu exteriori, indicat etiam 2, 2, quæst. 20, art. 1, ad 2, et in 1, 2, quæst. 55, art. 4, ad 5, ibi tamen Cajetanus concedit posse nos male uti virtute fidei, et spei, et moralibus virtutibus acquisitis, quæ possunt esse informes, non tamen charitate et moralibus infusis, quæ necessario sunt formatæ : quod quam sit consequenter dictum videbimus postea. Idem Cajetanus 2, 2, quæst. 33, art. 2, ad 3, dicit posse actum virtutis habere propriam speciem substantialem ex objecto, et nihilominus esse peccatum ob aliquem defectum. Idem fere 2, 2, quæst. 83, art. 13, in fine, et tom. 1, Opusc., tract. 13, repons. 14, Scotus et Almainus, tract. 1, Moral., cap. 12, nullum agnoscunt actum ita bonum, qui non possit esse malus, seu malus fieri propter dilectionem Dei ex charitate, et Almainus refert alios auctores pro hac sententia. Fundamentum esse potest, quia ad bonitatem requiritur *voluntarium directum,* ad malitiam autem sufficit *indirectum.* Rursus bonitas, præsertim ex objecto, consistit in positivo ordine, seu differentia ipsius actus : ad malitiam vero sufficit negatio quædam, quæ moraliter considerata respectu subjecti habeat rationem privationis, sed non repugnat actum directe tendere in bonum objectum, et tamen indirecte esse voluntatem alicujus circumstantiæ indebitæ, ut si quis velit imperare comedere quantum ad mediocritatem, tamen in modo, vel in loco habeat indecentiam, quam non directe velit, sed indirecte, et non satis considerate : atqui eadem ratione potest actus habere suum ordinem positivum cum negatione alicujus perfectionis debitæ voluntati alio titulo, vel ratione, nam in hoc non involvitur repugnantia, sicut quod una res sit dissimilis uni, et similis alteri, vel eidem secundum aliam formam, non est repugnantia ulla : si ergo fieri potest, quod ille actus sit conformis rationi, ut dictanti de objecto, non tamen, ut dictanti de fine, vel circumstantiis. Confirmatur, quia hoc non repugnat ex vi bonitatis et malitiæ, ut sic, ut patet in bonitate, et malitia naturali, sanitate scilicet et morbo, pulchritudine et turpitudine, nam licet una res non possit simul esse simpliciter sana et infirma, tamen cum est infirma, potest retinere aliquem perfectionem requisitam ad sanitatem : neque etiam repugnat ex speciali ratione bonitatis et malitiæ moralis, quia neque assignari potest, nec videtur possibilis, quia cum hæc sumantur ex diversis capitibus, non habent inter se formalem oppositionem nisi respectu ejusdem.

5. *Secunda sententia.* — Secunda sententia esse potest, actum voluntatis non posse simul habere veram bonitatem moralem cum aliqua malitia. Hanc significat D. Thomas, a q. 19, a. 2, ubi ait bonitatem objecti sufficere ad bonitatem simpliciter actus : et ad secundum ad dit: *Si voluntas sit boni nullam circumstantiam posse illam reddere malam,* et idem sentit ad 3 ; et multi ex auctoribus in principio sectionis citati videntur loqui in hoc sensu, præsertim Bonaventura, et videtur favere D. Augustinus in definitione virtutis 2, lib. de libero Arbitrio,

cap. 18 et 19, et 2, Retractationum, cap. 9, ubi etiam dicit virtutem esse maximum bonum, quia nemo ea male uti potest, sicut aliis bonis mediis, et reddit rationem, quia opus virtutis est bonus usus aliarum rerum : nemo autem bene utitur male utendo, quod divus Thomas supra, præsertim quæst. 55, art. 4, explicat de usu virtutis, ut principio, nam ut objecto, inquit, potest quis male uti virtute, sed hoc non facit eam, vel actum ejus malum : si autem actus a virtute elicitus posse esse malus, jam posset quis male uti virtute, ut principio. Nec satisfacit aliquis, si dicat posse nos uti male virtute, ut principio materialiter, ut sic dicam, non formaliter, quia licet per illam faciat actum malum, non tamen ut malum, quia ab illo non habet malitiam, nec habere potest, nam hinc jam fieret has virtutes non esse maxima bona, neque esse magis simpliciter virtutes, quam intellectuales, quod est contra omnes philosophos, et ideo Aristoteles 2, Ethic., cap. 8, definit virtutem esse, *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, et Augustinus 2, de Moribus Ecclesiæ, cap. 6, virtutem dicit esse, *quæ animam facit optimam*. Quod argumentum maxime urgere videtur in virtutibus per se infusis, nam si acquisitis posset homo male uti, etiam infusis posset, et si infusis, etiam charitate. Quod repugnat fere omnibus theologis, et Augustino, præfatione in Psal. 31, dicens : *Numquid charitas permittit aliquod malum fieri ei, qui diligit* : quin potius Paulus 1, ad Corinth. 13, inquit : *Charitas non agit perperam*, id est, corrupte et vitiose, et infra, *non cogitat malum*. Ubi Chrysostomus, hom. 33 : *Non dominantem tantum vitiis, sed nec consistere quidem in universum vitia ferentem charitatem vides, nec solum non committit mala, sed prorsus non cogitat* : unde etiam est illud ad Romanos 13, *dilectio proximi malum non operatur*. Prima sequela probatur, quia sicut virtutes infusæ tendunt in honestum, quatenus honestum est in suo ordine, et quatenus conforme rationi supernaturali, ita virtutes acquisitæ tendunt in honestum sibi proportionatum, ut tale est : unde D. Thomas particulam illam definitionis virtutis, *qua nemo male utitur*, æqualiter dicit convenire utrisque virtutibus, et si quid est difficultatis in primæ opinionis rationibus æque in utrisque locum habet : quod vero Cajetanus ait non posse aliquem male uti virtute formata, quia per ipsum malum amitteretur : non cogit, quia posset usus malus esse peccatum veniale, et non mortale. Tandem confirmatur ultimo a posteriori, quia alias sequitur eumdem actum esse meritorium et demeritorium coram Deo, nam omnis actus ratione bonitatis moralis habet aliquod meritum, ut docet D. Thomas 1, 2, quæst. 21, a. 3, et 9. Si autem simul habet malitiam, est dignus pœna. Consequens autem est falsum, ut constat ex Augustino 15, de Civitate, cap. 7, imo etiam colligitur ex verbis Christi, Matth. 6 : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus*, etc., et infra : *Amen dico vobis receperunt mercedem suam*. Ex quibus habetur, quæcumque malitia adjungatur, tolli illius meritum coram Deo : ergo etiam tollit omnem bonitatem.

6. *Dubia quatuor circa titulum.*—Resolutio hujus quæstionis mihi est difficilis, ut tamen facilius expediatur, distinguamus plura, quæ in hoc uno titulo continentur : cum enim tria sint capita ; ex quibus insurgit bonitas, et malitia moralis, objectum, circumstantiæ objecti, vel actus, et finis : ex horum comparatione oriuntur, ut minimum quatuor partes hujus difficultatis. Primum dubium est, an idem actus possit esse bonus ex objecto, et malus ex circumstantiis objectivis. Secundum est, an possit esse bonus ex objecto, et malus ex circumstantiis ipsius actus interioris. Tertium, an possit esse bonus ex objecto, et habere malitiam ex fine. Quartum, an possit esse malus ex objecto, et habere bonitatem ex aliquo fine. Alia autem comparatio, id est, an possit esse malus ex objecto, et bonus ex aliis circumstantiis, difficultatem non habet : per se enim evidens est non posse : nam si sermo sit de circumstantiis ipsius actus, necesse est eas esse malas, si actus est malus ex objecto, nam omni tempore, et omni loco, et in omni modo, malum est facere malum ex objecto malo : si autem sermo sit de circumstantiis objecti, jam supra dictum est has circumstantias non dare bonitates, nisi sint directe volitæ : unde necesse est transeant in rationem objecti : imo ut componant unum objectum cum aliis circumstantiis, et materia circa quam versatur actus, in quod objectum tendit voluntas uno simplici actu : vel ergo illud objectum totum ut unum est, est honestum, et sic, actus non erit malus ex objecto : vel est turpe, et sic, non poterit habere bonitatem aliquam ex circumstantiis, quia non tendit in illas per se, et separatim, sed ut ex illis consurgit tale objectum sub qua ratione bona esse possunt.

Tractatur primum dubium propositum numero præcedenti.

7. *Suadetur pars affirmativa tanquam probabilis.*—Circa primum ergo dubium ratio dubitandi jam supra est proposita, quæ sine dubio facit probabilem partem affirmantem, quæ in hunc modum amplius suadetur, nam circumstantiæ objecti actus virtutis, quædam sunt necessariæ simpliciter ad constituendum medium illius virtutis, aliæ vero sunt, quæ licet sint necessariæ ad excludendam malitiam contrariam virtuti, non tamen intra objectum, et latitudinem alterius virtutis. Declaratur exemplo, nam solvere debitum creditori, ut habeat honestatem justitiæ, fieri debet tempore, et loco constitutis ex obligatione : unde si hæ circumstantiæ serventur, reperietur medium justitiæ ; quod vero locus ille, verbi gratia, in quo solvitur debitum, sit incommodum ad illam actionem, ut si, verbi gratia, est locus sacer, vel tempus audiendi Missam, erit quidem imprudentia eo tempore, vel loco exercere talem actionem, et consequenter habet aliquam malitiam, non tamen injustitiam ; ergo potest in illo actu esse honestas justitiæ, quia servatur medium ejus, et omnes circumstantiæ intra latitudinem justitiæ requisitæ, et aliqua malitia contra aliam virtutem. Confirmatur, nam hac ratione sicut potest esse in objecto bonitas objectiva honesta, et difficultas aliqua, vel malitia pœnæ delectationi opposita : ita etiam potest esse bonitas objectiva unius virtutis cum malitia, vel defectu alterius virtutis, sic enim idem actus, objective loquendo, potest esse justitiæ commutativæ, seu vindicativæ, et tamen esse contra misericordiam : ergo similiter in actu interiori potest esse utraque conditio si directe tendat in honestatem unius virtutis, indirecte vero ex circumstantia, ex qua malitia resultat, contra aliam virtutem, potestque hæc opinio defendi, præsertim quia fere omnia argumenta facta pro secunda opinione sunt a nobis solvenda in quarto membro, seu dubio.

8. *Placet magis pars negativa.*—Probabilius tamen existimo actum ex objecto bonum non posse habere malitiam ex circumstantiis ejusdem objecti, quæ videtur esse opinio D. Thomæ 1, 2, quæst. 19, art. 2. Probatur sic, nam duobus modis contingere posset oppositum. Primus est nulla interveniente ignorantia, vel inconsideratione, ita ut intellectu considerante hanc actionem externam, verbi gratia, ex objecto esse bonam ; tamen hic et nunc, et cum his circumstantiis non posse bene fieri, nihilominus posset voluntas per unum actum, qui substantialiter sit actus virtutis, efficaciter velle hic et nunc illum actum externum, et consequenter per illammet voluntatem peccare ratione circumstantiarum, et hic modus, saltem moraliter loquendo, videtur plane impossibilis : nam ut actus voluntatis sit essentialiter studiosus, necesse est ut honestas ipsa moveat voluntatem ad talem actum : quomodo ergo intelligi potest, ut voluntas ex honestate moveatur ad actum, quem videt non posse simpliciter bene fieri ? Neque satis est dicere posse dari aliquem affectum ad unam virtutem cum malitia, quæ repugnet alteri virtuti, nam revera quælibet honestas, etiam si ad terminatam virtutem pertineat, non solum inclinat ad differentiam specificam talis honestatis, sed simpliciter ad honestatem, atque adeo excludendo quamlibet malitiam. Unde argumentor secundo sic : quia de ratione honestatis in tali tempore est honestas absolute, sicut de ratione talis virtutis est, quod sit virtus, sicut genus est de ratione speciei : sed de ratione honestatis absolute est, ut nullam habeat circumstantiam honestati ut sic, repugnantem : ergo non potest objectum propositum cum talibus circumstantiis habere veram honestatem objectivam talis speciei, si habeat aliquam circumstantiam contrariam rationi : ergo neque actus voluntatis tendens in tale objectum potest esse ex objecto bonus, et simul malitiam habere ex circumstantia. Nec existimandum est æquivocationem committi in hoc discursu, argumentando ab honestate absolute, ut est genus ad honestatem simpliciter, ut excludit malam circumstantiam : sed hoc potius in argumento supponimus, de ratione scilicet honestatis præcise, ut est genus, et de ratione virtutis, ut sic, esse, ut habeat omnes circumstantias debitas ad honestatem, et consequenter, ut careat omnibus circumstantiis rationi repugnantibus : sicut enim tali honestati debentur hæ, vel illæ conditiones, ita honestati debentur hæc, vel illæ conditiones : ita etiam honestati absolute consideratæ debitum est, ut convenienti tempore, ac loco fiat, et sic de reliquis, nam talis honestas regulatur per talia principia generalia, quæ generatim etiam postulant debitum circumstantiarum concursum : et hinc forte Aristoteles, quem D. Thomas sequitur, dicit virtutes morales connecti in una prudentia, ideoque nullam virtutem simpliciter posse exire in actum, nisi præeunte ipsa prudentia : et judicante hic et nunc esse conforme rationi omnibus pensatis D. Thomas 1, 2, quæst. 58, art. 4, et quæst. 65, art. 4, et Aris-

toteles, 6 Ethicorum, per totum. Quod tandem sic declaratur, nam illud objectum judicatur simpliciter honestum, quod est conveniens homini, ut rationalis est : ergo de ratione talis objecti, est ut nihil in se admittat, quod sit contrarium eidem naturæ rationali, ut rationalis est: non ergo potest idem objectum, ut consurgit ex materia et circumstantiis ejus vere, et proprie esse honestum secundum unam circumstantiam, vel materiam, et secundum aliam turpe sicut non potest in naturalibus eadem forma esse simpliciter conveniens alicui rei, ut talis est, et disconveniens eidem secundum eumdem gradum, sed hoc ipso, quod est aliqua ratione disconveniens, absolute et simpliciter tollitur omnis convenientia respectu talis naturæ.

9. Jam vero quod attinet ad alium modum, quando intercedit ignorantia, si sit invincibilis, sic nulla est difficultas, quia tunc actus simpliciter erit honestus absque ulla malitia, quia talis ignorantia illam excusat : si vero ignorantia sit culpabilis, excludet judicium prudentiæ, et plenam considerationem objecti honesti, ut sic, et ideo destruet in actu voluntatis omnem rationem honestatis et virtutis simpliciter. Quod ita declaratur, quia si voluntas movetur ad operandum ex honestate, ut sic, prout necesse est ad honestam operationem, hoc ipso ex vi talis motivi, et ex virtuali, vel formali affectu ad illud applicabit intellectum ad prudenter considerandum de honestate actus, et objecti, prout hic et nunc ab omnibus circumstantiis pendet : et tunc aut intellectus non animadvertit intervenire aliquam circumstantiam rationi repugnantem, et sic talis inconsideratio jam tunc erit inculpabilis: unde e contrario quandocumque illa est culpabilis, et voluntaria, est signum voluntatem non moveri ex affectu honestatis, sed ex aliquo alio inferiori appetitu, qui illam imprudenter movet, et hoc quidem saltem moraliter videtur mihi certum : metaphysice autem est probabile, quamvis difficilius, et in quibusdam actibus est hæc doctrina certior, quam in aliis, nam actualis dilectio Dei si sit perfecta, sine dubio facit, ut homo actu non peccet, etiam ex ignorantia culpabili, quia ipsamet dilectio facit, ut homo sit diligens in advertendo, atque adeo, ut vel non ignoret, vel saltem, ut non culpabiliter ignoret, et idem est de hac generali voluntate *non peccandi*, seu *recte in omnibus operandi*, et similibus : in aliis autem magis particularibus res, ut dixi, est minus certa, quamvis probabilis.

Tractatur secundum dubium positum n. 6.

10. *Suadetur pars affirmativa.* — Circa secundum punctum de bonitate ex objecto, et malitia ex circumstantiis non objectivis, sed ipsius actus, est specialis difficultas, quia hæ circumstantiæ cum non componant objectum, non immutant illud : ergo quamvis ipsæ malæ sint, relinquunt objectum in sua honestate, et tamen voluntas potest male tendere ratione illarum circumstantiarum, quod in his etiam potest facilius intelligi, quia non sunt objective voluntariæ, sed solum in ipso exercitio per modum actus, quod exemplis declaratur, primo in circumstantia *temporis*, si Deus prohibeat in hac hora exercere actum dilectionis Dei, nihilominus voluntas potest illum exercere ; erit ergo actus ille ejusdem substantiæ cum simili dilectione facta tempore non vetito; ergo ejusdem bonitatis essentialis, quia tendit in idem objectum, quod ex se habet eamdem bonitatem, et tamen exercere talem actum cum tali circumstantia malum est, ratione prohibitionis, et hoc est, quod alii dicunt, posse eumdem actum simul esse bonum quoad specificationem et malum quoad exercitium, simile quid potest facile cogitari de circumstantia *loci*, ut præcise respicit ipsum actum interiorem, ut si aliquis prohibeatur exercere in tali loco amorem Dei propter indecentiam loci. Item in circumstantia *quomodo*, ut si quis diligere prohibeatur cum tota intentione, quæ argumenta, et similia faciunt hanc partem probabilem.

11. *Arridet magis pars negativa.* — *Actum de se bonum non posse prohiberi putant aliqui ex auctoribus hujus sententiæ.* — Nihilominus etiam ex his circumstantiis existimo probabilius non posse actum voluntatis, si vere, et essentialiter sit honestus, ex objecto habere simul aliquam malitiam : quod probandum est eodem fere discursu facto in præcedenti puncto, supponendo per se, et ex natura rei, ac seclusa extrinseca prohibitione positiva, fieri non posse, ut actus voluntatis ex specie bonus, sit in exercitio malus ex hujusmodi circumstantiis, quia, ut recte D. Thomas dicit, 1, 2, q. 19, art. 2, semper est bonum exercere actum natura sua bonum, quia ex natura rei nihil est, quod hoc prohibeat, *per se loquendo*, quod ideo dico, quia *per accidens* posset hoc esse malum si impediret alium actum, quem tunc homo exercere teneretur, tamen illa circumstantia *temporis* tunc non est ex parte actus, sed ex

objectiva, et ideo ad illam applicanda sunt omnia adducta in priori puncto. Et idem dici potest de circumstantia *loci*, nam bonum operari, per se loquendo, bonum est, præsertim in actibus internis, de quibus agimus. Si autem fingamus addi aliquam positivam prohibitionem, ut rationes dubitandi positæ in n. præced., videntur supponere, sicuti multi censent probabile non posse prohiberi talem circumstantiam actus de se boni, si non impedit alium actum; sic D. Thomas in illo art. 2, ad 2, generatim docet non posse esse per se malum exercere bonum actum interiorem, sed solum per accidens, quatenus impedit alium actum. Sic Almainus, in 3, dist. 23, quæst. 1, dicit Deum non posse prohibere dilectionem sui quolibet tempore per se solum propter carentiam ejus, sed solum quatenus illa carentia potest esse necessaria ad alium actum, et citat Scotum, in 4, dist. 16, quæst. 1, ubi ex dictis ejus sumi potest, quamvis non aperte dicat, et ratio esse potest, quia prohibitio, seu lex esse debet prudens, et consentanea rationi, ac de re ex se bona; carentia autem actus boni, ut sic, in hoc tempore, vel in hoc loco, vel in hac intentione per se non est bona; ergo nec per se potest lege præscribi.

12. *Id tamen vere dicitur ordinarie, non absolute loquendo.* — Nihilominus quamvis hoc, moraliter loquendo, et ex natura rei sit verum, quod satis esse posset ad nostram assertionem, tamen absolute non videtur involvere repugnantiam, quia si Deus vellet hanc legem imponere, non deesset illi sufficiens ratio, ut sancte fieret et sufficienter, saltem ad exercitium, obedientiæ, et ideo admissa tali lege prohibente hic et nunc exercitium amoris Dei, probabile valde est non posse voluntatem elicere pro eodem tempore actum dilectionis per se, et ex objecto bonum, nec posse amare Deum, ut est summum bonum honestum propter se amabile, quia facta illa suppositione, si homo advertat, et prudenter judicet non proponet sibi Deum, ut objectum sibi conveniens in ordine ad actum dilectionis exercendum; unde quamvis talis prohibitio per se non cadat in objectum, sed in actum: tamen consequenter efficit: ut objectum non sit conveniens homini in ordine ad talem actum tali tempore, loco, vel modo exercendi: mutato autem objecto moraliter, et sub ratione convenientis, necesse est mutari actum, qui in ea ratione objecti fundabatur. Aliter etiam potest hoc ex parte ipsius actus explicari: nam ad eliciendum actum virtutis per se bonum ex objecto, non satis est in universali judicare de actu, vel objecto, sed in particulari prudentiale judicium ferre de convenientia, et honestate actus prout hic et nunc exercendi, quia ad honestatem simpliciter non sufficit unum sine alio, et quia non solum objectum, sed etiam actus ipse suo modo amatur ex vi talis virtutis, vel honestatis: ergo oportet ferre judicium, non tantum de honestate objecti in se, sed prout redundat in actu, seu de honestate etiam ipsius actus: quod maxime verum est in actibus liberis, in quibus intercedit quædam virtualis electio, qua homo eligit hunc actum potius, quam alium, vel quam carentiam ejus, seu eligit exercere illum hoc tempore, aut loco potius, quam alio: ut ergo studiose, et prudenter fiat, necesse est judicare non tantum de circumstantiis objecti, sed etiam ipsiusmet actus interioris: ergo oportet, ut honestas actus consurgat ex objecto, et circumstantiis tam objecti, quam ipsiusmet actus; ergo qua ratione non potest actus ex objecto esse bonus et malus ex circumstantiis objecti, eadem non potest esse simul malus ex circumstantiis ipsius actus.

Expeditur tertium dubium positum num. 6.

13. *Expeditur dubium in uno sensu.*—Circa tertium punctum videtur frequens operandi modus, quod homo ordinet actum ex se bonum in finem malum, quod duobus modis potest intelligi fieri, primo, quod hujusmodi finis fit proxima, et tota ratio exercendi alium actum circa objectum de se bonum, ut cum aliquis ex intentione vanæ gloriæ vult dare eleemosynam, ita ut illa voluntas eleemosynæ, sit pura electio, et proximum motivum ejus sit ipsa vana gloria, et tunc nulla est difficultas quin actus voluntatis habens bonum objectum possit habere malitiam ex fine, tamen in eo casu tunc non habet ille actus aliquam bonitatem simul cum malitia, quia ab objecto nullam sumit, quando materialiter tantum in illud tendit, non formaliter, quatenus honestum est: quod a fortiori patet ex dictis supra de bonitate, nam si finis honestus induens rationem proximi motivi excludit specificationem propriam ex objecto, quanto magis id faciet finis malus: et in hoc sensu verissimum est, quod D. Thomas docet, 1, 2, q. 19, art. 7. Quando intentio finis antecedit voluntatem, non posse voluntatem esse bonam, nisi intentio sit bona, *quia tunc*, inquit, *ordo ad finem consideratur, ut ratio quædam ipsius voliti, bonitas autem*

voluntatis pendet ex bonitate voliti: sic etiam sumi potest, quod dixit Ambrosius 1, Officiorum, cap. 30: *Affectus tuus operi tuo nomen imponit,* et Chrysostomus, homil. 19, imperfect. in Matthæum, *Voluntatem judicari bonam, vel malam ex proposito:* et Augustinus, Psalm. 31: *Bonum opus intentio facit,* quod idem est de malo. Itaque in hoc modo nulla est difficultas.

14. *Proponitur alter sensus.* — Aliter ergo intelligi potest actum elicitum a voluntate circa objectum honestum, et proxime propter honestatem ejus extrinsece operari et referri in malum finem per alium actum intentionis, vel electionis circa talem finem, sicut supra dicebamus de actibus bonis, et circa hoc videtur aliquibus impossibile actum sit bonum imperari ab actu malo, quia actus imperatus debet esse proportionatus imperanti; actus autem bonus non habet proportionem cum actu malo, nam potius habet in se repugnantiam saltem sub communi ratione virtutis et vitii, et quatenus unus procedit ex prudenti judicio, alius ex imprudenti; et sic præterea declaratur, quia quotiescumque unus actus voluntatis imperatur ab alio in ordine ad finem suum sumitur, ut medium ad illum finem; sed actus studiosus, ut sic, non est medium proportionatum ad finem pravum consequendum; omnis enim finis humanus, est temporalis, qui obtineri potest medio actu interiori recto, et studioso, potest facilius comparari per actum moraliter similem circa idem materiale objectum, ut si quis potest honorem, vel famam lucrari dando eleemosynam, ad hunc finem impertinens est, quod illa eleemosyna sit ab operante intenta: ut honesta, vel sub quacumque alia ratione; ergo actus honestus, ut sic, non potest imperari ab actu malo, et ita non potest habere simul bonitatem ex objecto, et malitiam ex fine. Denique si rationes factæ de reliquis circumstantiis, et de prudentia regulante bonitatem actus quidquam valent, eadem explicari possunt in præsenti; ergo.

15. Nihilominus quod possit actus bonus ex objecto per alium actum denominari malus in ordine ad finem pravum, videtur posse sumi ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 19, art. 7. Quamvis non de quacumque intentione antecedenti, sed de consequenti id affirmat, et q. 2, de Malo, art. 2, ad 4, etiam de ipso amore Dei concedit posse male fieri ex prava intentione: idem Ocham, in 2, quæst. 19, et potest hæc sententia sic declarari, nam primo non videtur negandum, quin voluntas pro sua libertate posset actum bonum a se elicitum per alium actum distinctum imperare, et in pravum finem referre, quia quamvis demus actum bonum, ut sic, non esse simpliciter necessarium ad finem pravum, tamen non potest dubitari, quin possit esse utilis, et utilior etiam, quam reliqua media, ut patet exemplis, nam credulitas rerum divinarum potest existimari utilis ad honores, et commoda temporalia, unde quamvis ad hunc finem possit fortasse sufficere credulitas humana: tamen etiam posset prodesse credulitas infusa, et potest etiam utilior reputari propter majorem firmitatem: atque eadem ratio fieri potest de quocumque actu virtutis: ergo potest voluntas pro libertate sua uti hoc modo potius, quam alio, quia non ordinat illud ad finem pravum, ut pravus est, sed quatenus in eo aliquid commodi, vel boni relucet, quin potius interdum potest fingi tale medium necessarium ad talem finem, ut exercitium interioris actus amoris Dei, vel spei potest existimari necessarium ad aliquam vanam delectationem, vel certe ad habendam libertatem in peccando, etc. Unde fere omnes auctores concedunt actum fidei, etiam supernaturalem posse imperari ab intentione vanæ gloriæ, vel simili. Cajetanus, 2, 2, quæst. 5, art. 2, et communiter doctores in illa materia: est autem eadem ratio de cæteris virtutibus, ut supra dicebam in simili. Confirmari potest ex Augustino, de Civitate, cap. 12 et 15, ubi significat Romanos, quamvis vana intentione, aliqua tamen opera virtutis fecisse, propter quæ præmium aliquod temporale a Deo meruerunt. Vide dicta in tract. de Fide, disp. 6, sect. 7, a n. 10, et lib. 2, de Gratia, cap. 3, a n. 13. Unde ulterius necessario sequitur actum a voluntate elicitum, quamvis per alium actum referatur in malum finem, non amittere bonitatem intrinsecam, quam ex objecto habet, ut probat testimonium Augustini nuper adductum: et ratio est, quæ ex principiis supra positis colligitur, quia ille actus constituitur in sua intrinseca entitate per ordinem ad objectum: relatio autem ad finem extrinsecum tantum est in illo extrinseca denominatio; ergo non potest illemet actus referri in finem extrinsecum si aufertur ab illo bonitas intrinseca, quia ex hoc omnino destrueretur, et præterea sola denominatio extrinseca non sufficit ad hoc. Confirmatur morali inductione, quia vix est homo, qui dum aliquid studiose operatur, non aliquid peccet per sinistram aliquam intentionem insurgentem, aut gloriæ vanæ, aut vanæ delectationis, etc., non est autem credibile propter hujusmodi actum

amitti totum fructum bonarum electionum, esset enim res valde rigida, et præter humanas vires.

16. *Non est inconveniens actui bono ex objecto addi malitiam ex fine extrinseco.* — Sed tunc ulterius restat dicendum, an illi actui adjungatur aliqua malitia ex tali relatione : videtur enim consequenter ita esse dicendum, quia supra dictum est actum a voluntate elicitum simul, et imperatum, quatenus imperatus est, denominari bonum, vel malum ab imperante. Unde si actus est indifferens ex objecto a tali imperio, dicitur absolute malus : si autem est malus ex objecto, habere potest novam speciem malitiæ ex tali imperio : ergo similiter, etc. Neque in hoc videtur esse aliquod inconveniens, cum enim una bonitas sit intrinseca, et per alia per denominationem extrinseca, nullum videtur inconveniens, quod in uno actu conjungantur, nam ibi interveniunt, sicut duo actus voluntatis, ita duo judicia intellectus : unum circa objectum, et intrinsecas circumstantias ejus, et ipsius actus prout circa illud eliciendus est, et hoc potest esse prudens : aliud circa finem, et media propter illud eligenda, et hoc potest esse imprudens, et non satis consideratum : atque ita ex hac parte non est eadem repugnantia in fine, quod est in aliis circumstantiis. Diximus etiam supra bonitatem, vel malitiam ex fine extrinseco non esse objectivam in medio, sed primo fundari in relatione voluntatis, quod secus est in cæteris circumstantiis, quæ concurrunt ad componendum unum objectum respectu bonitatis, vel malitiæ, ut supra dictum est. Est ergo hic modus dicendi valde probabilis absque magna difficultate.

17. *Oppositum defendi potest.*—Nihilominus posset aliquis defendere hanc relationem actus boni interioris in pravum finem, vel non esse possibilem, vel eo modo, quo possibilis est, non sufficere ad denominandum actum relatum. Duobus enim modis intelligi potest voluntatem referre actum bonum in malum finem, primo imperando proprie, id est, ex vi intentionis pravæ, excitando se, et applicando se primo ad amorem alicujus boni honesti, ut honestum est : et hic modus videtur necessarius ut unus actus ab alio denominetur malus, quia si non fiat hoc modo, neque est effectus ejus, neque ab illo proprie informatur moraliter : non videtur autem possibile hoc modo imperari actum bonum a malo, propter rationes in principio hujus tertii puncti factas, quæ saltem moraliter hoc videntur convincere. Item, quia hoc pacto optime redditur ratio, ob quam prava voluntas non potest immediate imperare actum fidei infusæ, quia motivum tam imperfectum, et infimi ordinis non potest elevare voluntatem, vel intellectum ad actum superioris ordinis. Alio tamen modo fieri potest, ut voluntas per sese sufficienter excitata ab honesto objecto, ut honesto, dum elicit actum circa illud, et primario propter illud, quasi obiter, et concomitanter gaudet de illo actu propter finem indebitum, et consequenter eum refert in illum ; et hic modus est sine dubio possibilis ; tamen probabile est sufficere ad denominandum illum actum malum, quia non respicit illum, ut effectum, sed pure ut objectum : sicut possem ego vane delectari de bono actu ab alio facto, et hoc videtur sensisse divus Thomas 1, 2, quæst. 19, art. 7, per distinctionem illam de intentione antecedenti et consequenti, et eodem sensu dicit sæpe nos uti male virtute, ut objecto, scilicet 1, 2, quæst. 55, art. 4, atque hoc modo omnia facile conciliantur, sicque optime intelligi potest unum hominem simul mereri, et demereri per diversos actus, qui licet cum aliquo ordine concomitanter se habeant, tamen unus est bonus et alius malus, et hic non tollit integram bonitatem illius, quia proprie non est circumstantia ejus, ut actus, quomodo dixit Corduba, lib. 1, quæst. 50, circumstantias malas, quæ tantum concomitanter se habent ad actum bonum, non emaculare illum : dixisset tamen melius illas non esse circumstantias, quia non afficiunt moraliter.

18. *Satisfit motivis contendentibus nunquam dari opus meritorium factum cum fine non bono.* — Atque hinc facile respondetur ad rationes, et testimonia in n. 13, quibus probatur eos, qui vana intentione operantur, nullam habere mercedem, et consequenter neque bonitatem aliquam, quæ Deo placeat : nam id est verum, quando prava est voluntas, quæ movet ad cæteros actus ; at vero quando voluntas vere movetur ex bonitate objecti, jam ea ratione habet bonum finem, et consequenter, ut sic potest habere meritum, quamvis concomitanter habere possit aliquam pravam intentionem, a qua nullum possit oriri meritum, sed potius demeritum. Dices ergo posse aliquem simul diligere Deum super omnia, et male uti illomet amore saltem ut objecto, referendo illum in malum finem : consequens videtur aperte involvere repugnantiam, quia amor Dei repugnat formaliter cum peccato actuali. Respondetur cum dicimus voluntatem posse male uti actu bono per malum actum, intelligendum

est, quantum est ex communi ratione bonitatis et malitiæ, nisi aliunde sit repugnantia ex parte objecti et finis : sicut in communi loquendo non repugnant simul esse actus bonos et malos in voluntate, repugnabunt tamen si in suis objectis includant contradictionem, et hac ratione nequit fieri, ut cum hac efficaci voluntate, *Volo nullum peccatum habere*, sit actuale peccatum : sic ergo dicendum de amore Dei : est enim quidam amor Dei perfectus, et efficax ex modo, et ex objecto, quo voluntas actu vult placere Deo in omnibus, tam gravioribus, quam levioribus rebus, et hoc actu nemo potest male uti, etiam venialiter, quia hic malus usus repugnat cum illo actu ex parte objecti illius : alius vero est amor Dei perfectus quidem substantialiter, non tamen omnino, ut cum quis vult efficaciter habere Deum pro ultimo fine, et vitare omnia peccata mortalia, quæ ab illo avertunt, et hoc actu non potest voluntas male uti mortaliter, propter eamdem repugnantiam, potest tamen venialiter, quia objectum illius amoris non excludit omne peccatum veniale, et ita quoad hoc eadem est ratio de hoc actu, et de quolibet alio studioso.

19. *Actus non amittit bonitatem suam, eo quod careat relatione ad finem bonum extrinsecum.*—Ultimo circa hunc punctum constat ex dictis, quid dicendum sit de actu bono ex objecto, an possit fieri malus retenta priori bonitate ex objecto, ex sola carentia relationis in ulteriorem finem bonum, sicut actus indifferens ex objecto fit malus ex sola carentia boni finis. Dico ergo, moraliter loquendo, ex natura rei id non posse accidere : quia si objectum est bonum, et ut sic est intentum, ipsummet est sufficiens finis bonus; unde ad bonitatem actionis non requiritur relatio in ulteriorem finem, et ideo e converso, non potest actus habere malitiam ex carentia talis relationis : si vero fingamus ex speciali præcepto imponi hanc obligationem, tunc non censeo inconveniens reperiri simul hanc malitiam cum aliqua bonitate, tamen bonitas erit intrinseca actui, malitia vero primo et per se consistit in omissione alterius actus, quo alter erat referendus in ulteriorem finem, a qua privatione, vel carentia nihil obstat alium actum extrinsecum denominari malum.

Resolvitur quartum dubium positum, num. 6.

20. *Casus hujus dubii possibilis est.*—Circa quartum punctum, an actus ex objecto malus relatus in bonum finem habeat simul bonitatem et malitiam : supponendum imprimis posse voluntatem libertate sua hoc modo operari, sicut, Exod. 3, obstetrices mendacio usæ sunt ad tuendam vitam infantium Judæorum : et ratio est, quia actio prava ratione ejus, quod materiale est in ipsa, potest esse utilis ad consequendam aliam rem bonam et honestam, sic enim subripere rem alienam potest esse utile ad subveniendum proximo indigenti, et hoc docuit D. Thomas 1, 2, quæst. 19, art. 8.

21. *Prima opinio affirmativa et ejus motiva.* — Hoc ergo posito tres possunt esse modi dicendi. Primus est in eo casu intentionem bonam adeo esse utilem et efficacem, ut auferat totam malitiam electionis. Ad quod confirmandum adduci possunt Patrum testimonia supra citata, num. 13, quod finis discernit humanas operationes : unde Cassianus, collat. 17, dicit mendacium etiam excusari propter bonum finem : quod potest confirmari exemplo obstetricum, quæ præmium a Deo receperunt, et ratio adjungi potest, quia intentio est, quæ dat speciem actioni.

22. *Rejicitur simpliciter.* — Nihilominus hoc non potest esse in universum verum : potest quidem interdum bona intentio efficere inculpabilem ignorantiam, vel inconsiderationem circa malitiam medii, et tunc excusabit, non propter bonitatem intentionis, sed propter ignorantiam, quæ reddit involuntariam malitiam medii : non est tamen necessarium hanc ignorantiam semper intervenire, interdum enim homo sciens mendacium esse malum, hic et nunc, vult mentiri propter tuendam vitam amici, et idem interdum erit, interveniente ignorantia vincibili, et tunc est certum electionem esse malam, ut constat ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 19, art. 7, et in 2, dist. 38, art. 4 et 5, ubi etiam Magister, dist. 40, cum aliis doctoribus, sumitur ex Augustino, lib. contra Mendacium, cap. 3 et 4, et ex Aristotele 6, Ethic., cap. 7. Et ratio est clara ex dictis, quia non obstante bona intentione malitia medii est voluntaria, sed ut actus voluntatis sit malus, non opus est, ut malitia objecti sit intenta, satis est, quod sit quomodocumque volita directe, vel indirecte, ut supra probatum est : ergo talis electio habet malitiam ex objecto suo : est ergo simpliciter mala : et ita est soluta ratio in contrarium : de testimoniis autem adductis dicam statim respondendo ad similia sumpta ex Evangelio. Ad illud autem Exod. 3, distinguendi sunt duo actus : unus fuit per modum intentionis, scilicet voluntas liberandi proximum a morte, et ille fuit meritorius, et propter illud præmium receperunt : alius fuit

per modum electionis, scilicet voluntas mentiendi, et in illo nullum fuit meritum. Ita fere D. Thomas 2, 2, quæst. 110, art. 3, ad 2, ponderans verbum illud : *Quia timuerunt obstetrices Deum* : addit vero ibi art. 4, ad 4, etiam per actionem mendacii potuisse mereri saltem aliquod temporale præmium, quatenus procedebat aliquo modo a voluntate bona, propter Gregorium 18, Moralium, cap. 2. Sed hoc difficilius est, sufficitque responsio data.

23. *Instatur ex testimoniis Scripturæ.*—Sed objici potest illud Matthæi 6, et Lucæ 11 : *Si oculus tuus fuerit simplex*, etc., ubi dicit Chrysostomus, homilia 25, *per oculum* intellectum intelligi : cæteri vero Patres intelligunt rectam intentionem : et revera est aperta intentio Christi Domini : nam de hac re instituerat sermonem, unde incipit : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis*, et ita exponit Augustinus, lib. de Opere Monachorum, cap. 16, concludens tale esse factum, qualis est intentio. Idem, lib. 4, contra Julianum, cap. 13, et D. Thomas 1, 2, q. 11, a. 15, ad 1 et 2, Abulensis, q. 179, memb. 6, non potest ergo, si intentio est bona, electio esse mala : quod etiam confirmant illa verba Matthæi 7, et Lucæ 6, *non potest arbor bona malos fructus facere* : ubi etiam per arborem bonam intentio bona intelligitur. Ad primum testimonium respondetur, si nomine *oculi* intelligamus præcisum actum intentionis, ut condistinctum ab electione, sic regulam illam non esse simpliciter necessariam, sed moraliter intelligendam, quia ut in plurimum ita accidit, ut ibi Jansenius exponit, vel certe intelligitur quantum est ex parte intentionis formaliter sumptæ, ut bona est. Secundo vero, meliusque dicitur *oculum* ibi appellari intentionem non tantum secundum se, et præcise sumptam, sed etiam participatam in electione : unde si intentio est bona, electio autem mala, non potest dici simplex mentis oculus, ut recte Bonaventura, in 2, dist. 38, quæst. 1, et significat D. Thomas, in 2, dist. 38, quæst. 1, a. 1, dicens intentionem vocari *oculum* quatenus virtus intentionis manet in ratione ordinante media ad finem : quæ ordinatio simplex non erit, nisi honesta media ad honestum finem ordinentur. Atque eadem est responsio ad secundum testimonium, si per *bonam arborem* bonam intentionem intelligamus cum Augustino, 1, de Gratia Christi, cap. 18 et 19, et lib. de vera et falsa Pœnitentia, cap. 2, tamen ad litteram non tantum bona intentio, sed simpliciter bona voluntas intelligitur, ut notat D. Thomas, 1, 2, quæst. 20, art. 2, ad 1, et 1 part., quæst. 49, art. 1, ad 1, quæst. 1, de Malo, art. 3, ad 1, et sumitur ex Augustino, 1, contra Adimantum, cap. 26, ubi adducit illud Matth. 12, *aut facite arborem bonam*, etc. Unde colligit esse in potestate hominis *facere arborem bonam, quia est in potestate ejus facere bonam voluntatem, a qua non possunt prodire nisi boni fructus*. Item lib. 1, contra Julianum, c. 3, 2, de Nuptiis, cap. 26, in Enchir., c. 15, Anselmus, Matth. 7, neque est dissimile, quod alii dicunt, per *arborem bonam* intelligi bonum hominem, quod est certe satis consentaneum verbis Christi, dicentis, *Omnis arbor*, *quæ non facit bonum fructum, excidetur*, etc., et ideo concludit : *Omnis homo de thesauro suo profert bona* : atque ita notat ibi Chrysostomus, homilia 14, et Augustinus, in aliquibus locis citatis, et lib. 3, contra litteras Petiliani, cap. 14, hoc tamen in idem redit, quia bonus homo bona voluntate constituitur.

24. *Secunda opinio.* — Secundus modus dicendi esse potest fieri non posse, ut ab intentione bona procedat mala electio, et ideo non posse simul in tali electione esse aliquam bonitatem : quod dupliciter potest explicari, et fundari, primo, quia licet ex intentione rei honestæ possit oriri mala electio, tamen quando talis electio oritur, signum est intentionem illam non procedere ex motivo honestatis, sed tantum materialiter versari circa rem honestam, et ideo neque in se habere honestatem, nec communicare illam electioni, quia omnis intentio est causa electionis sibi proportionatæ : turpis autem electio non habet proportionem cum intentione honesti, ut honestum est. Item, quia quod est causa mali, malum est : ergo si intentio honesta esset causa malæ electionis, hoc ipso fieret mala : sed licet hoc, moraliter et regulariter loquendo, ita sit, tamen non est simpliciter necessarium, nec repugnat aliter fieri, nam qui intendit rem honestam etiam sub honesto motivo, etiam intendit rem illam materialem quæ honesta est : turpe autem medium, quamvis, ut malum est, non sit utile ad bonum, tamen ratione ejus, quod materiale est in ipso, potest esse utile ad rem honestam comparandam. Ergo etiamsi voluntas honeste intendat, potest libertate sua eligere quodlibet medium utile ad obtinendam rem intentam sive materialiter, sive formaliter utile sit.

25. Aliter ergo dicunt alii, si voluntas sic eligat, hoc ipso intentionem fieri malam, quia est causa mali, quod sentit Ægydius, in 1, d.

40, quæst. 1, art. 1. Sed hoc imprimis non evacuat difficultatem : nam sequitur in intentione ipsa simul esse bonitatem et malitiam, quia non potest amittere bonitatem, cum sit illi intrinseca, et essentialis, et prior electione : deinde in rigore id falsum est, quia electio, proprie loquendo, neque est intentio, neque circumstantia intentionis, sed quid posterius ; ergo non potest illam inficere, si de se bona est. Item quia bona intentio de se non est causa malæ electionis, sed libertas voluntatis : ergo illa malitia non est tribuenda intentioni, sed causæ deficienti, quæ est voluntas, quemadmodum licet quando ex vero assensu fidei, et alia falsa præmissa infertur falsa conclusio, quamvis aliquo modo concurrat assensus fidei, tamen non est causa falsitatis, quia non ex illo, sed ex alio principio deficiente sequitur : ergo similiter cum intentio bona de se inclinet ad bonum, quamvis voluntas cum illa se determinet ad malam electionem, quatenus habet aliquam convenientiam cum bono, non est tribuenda malitia intentioni, sed voluntati : ergo inde non fit mala intentio. Dices posse contingere, ut homo videns talem finem bonum non posse obtineri nisi per unum medium malum, vel adhuc perseveret, vel denuo habeat efficacem intentionem talis finis, et tunc non potest illa intentio non fieri mala, quia est virtualis voluntas talis medii, et causa necessaria in sensu composito : atque ita Medina concedit, 1, 2, quæst. 19. Quando medium malum est unicum intentionem fieri malam ex electione. Dico tamen etiam in eo casu hoc improprie dici, nunquam enim intentio bona ex hac parte fit mala, sed vel a principio fuit mala, vel mutatur una intentio in aliam : si enim homo prius bona fide intendit honestum finem, ut sic, postea autem videt finem illum non posse obtineri nisi per malum medium, necesse est ut desistat a priori intentione, quia honestum motivum non movet nisi juxta regulas prudentiæ, unde non potest movere ad malum medium, quare si voluntas perseverat in ea prosecutione, vel signum est a principio non intendisse ex motivo honesto, vel certe necesse est, ut mutet intentionem, et quod prius amavit propter honestatem, amare incipiat propter naturalem inclinationem, vel aliam similem causam.

26. *Tertia opinio et communis.* — Tertius modus dicendi est. Etiamsi contingat hominem eligere malum medium ex intentione illa bona, electionem illam esse malam ex objecto : ex fine vero nullam habere bonitatem, quia electio non accipit bonitatem ex fine prout in se est, sed ex ordinatione medii ad finem : quamvis autem finis in se sit bonus, tamen ordinari malum medium ad finem bonum non est bonum, nec rationi consentaneum, et ideo ex hac ratione actus nullam accipit bonitatem. Accedit quod licet finis sit intentus ut honestus est, tamen per illam electionem non ordinatur medium ad finem, ut honestus est, sed absolute, ut talis res est, et ideo mirum non est, quod inde nullam accipiat bonitatem, et ista est communis sententia, in 2, d. 38 et 40. Solet autem hic quæri, an talis intentio bona, esto non det bonitatem saltem minuat malitiam, nam communiter ita omnes videntur affirmare. Favetque Augustinus, lib. contra Mendacium, cap. 7, et de Mendacio, cap. 14, in Enchyridio, cap. 18, dicens minus malum esse mentiri propter utilitatem proximi, quam sine causa. In contrarium vero esse potest, quia idem Augustinus, lib. 50, homil. in 7, et habetur in cap. *Forte* 14, quæst. 5, dicit : *Qui furatur, ut det eleemosynam, et dat, non minuere peccatum, sed addere peccatum peccato.* Respondetur ex parte objecti, neque minui, neque augeri malitiam malæ electionis ex bona intentione, quia idem objectum cum eadem deordinatione manet : at vero ex parte affectus, et voluntatis minuit aliquo modo quatenus minuit voluntarium, et liberum : potest etiam dici minuere quatenus impedit prius aliquod aliud motivum : per se autem nunquam auget, nam D. Augustinus, ultimo loco, non dicit augeri electionem, ex intentione, sed executionem electionis, nam qui dat rem furto ablatam, denuo peccat, quia denuo male utitur re aliena, præcipue si se reddat impotentiorem ad restituendum.

SECTIO II.

Utrum idem actus voluntatis successive possit esse bonus et malus.

1. *Prima opinio affirmativa.* — Duæ sunt opiniones, prima absolute affirmat, quam tenet Durandus, in 2, d. 40, quæst. 30, ubi Capreolus, quæst. 1, licet art. 1, conclusione 3, contrarium sentire videatur, tamen statim, art. 3, respondens argumenta Durandi in ejus sententiam incidit, dicens eumdem actum physice moraliter mutatum ex bono posse fieri malum, quod etiam sentit Scotus, quodlibet. 18, art. 3, Cajetanus 1, 2, q. 19, art. 1, significat D. Bonaventura, in 2, d. 41, art. 1, ad penult.,

latius Almainus, in 3, dist. 23, quæst. 1. Qui solum excipit Dei amorem. Fundamentum est, quia putant bonitatem et malitiam accidere actui voluntatis, ideoque successive posse abesse et adesse.

2. *Secunda opinio etiam affirmativa quoad actum externum.*—Secunda opinio dicit actum exteriorem posse esse successive bonum et malum, quia potest a diversis actibus voluntatis successive manare, sic enim homo interdum incipit bona intentione operari et operationem perficit mala intentione : tunc autem putant necessarium esse actum interiorem mutari, nec posse eumdem numero actum, qui in principio fuit bonus, successu temporis fieri malum : ita Conradus, 1, 2, quæst. 19, art. 1, et putat esse opinionem D. Thomæ, quæst. 10, art. 6, ubi de actu exteriori quærit, an possit esse successive bonus et malus, quod de interiori non quæsierat, et de illo affirmat solum quatenus idem actus exterior successu temporis potest procedere a diversis voluntatibus bona et mala, et hanc sententiam defendit Gabriel, in 8, dist. 41, q. 1, art. 2, significat Richardus, quæst. 1 et 2.

3. *Notatio pro resolutione.—Prima assertio.* — Resolutio hujus quæstionis est facilis, si consequenter loquamur juxta principia posita, et potest ampliari hæc quæstio, seu varie comparari, non solum, an actus possit fieri ex bono malus, sed e contrario : aut ex non malo malus, aut e contrario : suppono etiam ex supradictis actum voluntatis posse considerari præcise, ut elicitum, et ut sic vocari proprie, et in rigore interiorem, vel ut imperatum, seu imperabilem, sub qua ratione est quodammodo exterior. Dicendum est primo. Si actus voluntatis, ut elicitus, et pure interior, est bonus, non potest idem manens fieri malus. Probatur ex dictis, quia ille actus est bonus ex vi sui subjecti, et circumstantiarum quatenus transeunt in rationem objecti : aut ergo mutatur objectum, vel non ; si non, ergo nec mutatur bonitas actus, quatenus elicitus est : si vero objectum mutatur, ergo et ipse actus : ergo non fit malus actus, qui erat bonus, sed potest voluntas transire ab actu bono in malum. Confirmatur, nam dictum est hanc bonitatem esse ipsam entitatem actus ; ergo neque ablata bonitate potest manere eadem entitas actus, nec potest illa bonitas esse in actu, in quo prius non fuit. Sed objici solet, nam interdum potest voluntas operari circa aliquod objectum, quod successu temporis sit prohibitum, cum antea non esset : tunc ergo incipit esse malus idem actus, qui erat bonus, quia incipit esse prohibitus. Respondetur negando sequelam : nam in hujusmodi casu, si actus interior prius revera fuit bonus ex objecto, necesse est, aut postea mutari in voluntate, etiamsi exterior actio continuetur, vel hominem excusari per ignorantiam, vel inadvertentiam inculpabilem adveniente prohibitionis tempore : atque ita fiet, ut actus semper perseveret bonus : quod ita patet, nam aut existente tempore prohibito, homo advertit prohibitionem, vel non. Si non advertit, et prius operatur bene, etiam postea, quia excusatur : si autem advertit, jam videt mutatam esse honestatem objecti, ergo non potest ab illa moveri ad perseverandum in eadem actione : ergo si prius movebatur ex honestate, necesse est, ut habeat novum actum, et quia moveatur ex delectatione, vel alia commoditate.

4. Dices, fieri posse, ut nec directe advertat, nec inculpabiliter ignoret, sed ex aliqua culpabili inconsideratione. Respondetur id fieri non posse sine mutatione in actu interno, nam si prior voluntas erat studiosa, intellectus prudenter judicabat de agendis : unde si non mutat actum, vel judicium, non potest inconsideratio subsequens esse culpabilis : oportet ergo, ut vel in particulari, vel in confuso advertat factam esse mutationem in objecto, seu in prohibitione, aut moraliter posse fieri, aut se teneri ad advertendum, an facta sit, vel aliquid simile; nam si nullam omnino ex his reflexionem faciat intelligi non potest, quomodo inconsideratio denuo sit culpabilis; si autem eam faciat, non poterit simul omittere voluntarie necessariam diligentiam, et perseverare in prudenti propositione objecti honesti, nam involvitur in hoc repugnantia, nam prudentia non judicat nisi consideratis omnibus sufficienter, quæ hic et nunc occurrunt.

5. Sed quamvis hæc sint vera de mutatione actus de bono in malum, tamen de mutatione de bono in non bonum, Gabriel, in 3, d. 23, q. 1, art. 1, secutus Ocham, q. 13, et Cameracensem, in 1, quæst. 1, dicit, quamvis moraliter non possit actus bonus carere bonitate : tamen supernaturaliter posse, quia licet naturaliter pendeat a voluntate et prudentia, tamen supernaturaliter potest sine his conservari. In hac sententia involvuntur aliæ partes, quantum scilicet pendeat actus voluntatis a cognitione objecti, et a voluntate de quibus supra; fortasse probabilius est ita essentialiter pendere, ut non possit aliter fieri, saltem afficiendo et informando voluntatem, prout nunc loqui-

mur : quidquid autem de hoc sit, certum in universum est, talem actum, a quocumque, et quomodocumque fiat, non posse privari habitudine ad objectum honestum, quia hæc est ejus substantia, et eadem ratione non poterit privari bonitate, quæ in eadem habitudine consistit etiamsi fortasse fieri possit, ut illa bonitas non tribuatur homini si ab illo non procedat, vel si non prudenter et humano modo procedat.

6. *Dubiolum subortum ex nunc dictis.* — Unde obiter expeditur dubium illud, scilicet, an omnis actus, qui in homine cordato est bonus et honestus, et moraliter possit esse in amente, vel dormiente, seu quocumque modo carente usu rationis, nam si hoc potest esse, poterit quicumque actus bonus manere sine bonitate, quia sine usu rationis non est bonitas moralis; videtur autem id posse contingere, nam experimur nos in somnis habere easdem apprehensiones objectorum honestorum, et circa ea versari voluntatem ; item amentes interrogati responderent se diligere Deum, quia bonus est : vel facere hoc, quia obedientia præcipit : ergo habent in voluntate actus ejusdem substantiæ cum actibus, qui fiunt cum usu rationis. Respondetur supra dictum esse, aliud esse loqui de bonitate actus interioris quoad substantiam, vel quatenus moralis est : concedo igitur posse actum moraliter bonum manere quoad substantiam sine illa moralitate bonitatis, quæ ex libertate pendet, ut supra etiam tractatum est. Sed est considerandum, aliud esse loqui de libertate actus, in qua moralitas actus consistit proxime, ut supra dictum est, de qua præterea procedunt omnia dicta; aliud vero de dependentia actus ab usu rationis, qui non solum ad libertatem necessarius est, sed etiam ad manifestandam in objecto honestatem, ex qua sumenda est formalis bonitas actus, et hæc dependentia est essentialis eo modo, quo essentiale est voluntati cognitionem supponere, et hoc modo fieri non potest, ut actus voluntatis bonus duret, quin ex parte intellectus sit sufficiens rationalis cognitio ad proponendam et judicandam honestatem objecti, an vero in amente, vel dormiente possit esse talis cognitio, quidquid alii sentiant, mihi videtur non posse, nam suprema ratio objectiva, ad quam maxime videtur necessarius discursus, est ratio honestatis : ergo si amens potest hujusmodi rationem dijudicare, et ad alias inferiores rationes comparare, quid illi deesset ad sufficientem usum rationis, præcipue moralem, præsertim quia qui potest attingere rationem *honesti*, poterit etiam oppositam *mali* cognoscere, quia opposita nata sunt fieri circa idem, et non est major difficultas in uno objecto, quam in alio ; ergo posset hæc inter se conferre, et consequenter inter illa eligere : ergo haberet sufficientem usum rationis ad peccandum. Neque oppositum suadet nulla experientia, quia licet amentes habeant actus circa eadem objecta materialia; tamen non discernunt rationem honestatis et rectitudinis : sed sicut animalia moventur naturali instinctu, ita hi feruntur quasi naturali impetu, quo ex habitu, vel speciebus relictis, et objecto proposito judicat hoc vel illud esse faciendum.

7. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo. Actus elicitus voluntatis præcise, ut elicitus, et interior, potest interveniente ignorantia, vel extrinseca prohibitione fieri ex non malo malus, vel e contrario, quamvis non possit fieri bonus. Hoc autem constat ex dictis, quia si homo vel ignoret vel non advertat malitiam objecti, potest elicere circa illum actum voluntatis non malum, qui potest idem numero durare oblata ignorantia vel inconsideratione, et tunc incipit esse malus ; et ratio est, quia ad hoc non est necessaria mutatio in propria ratione objectiva, quæ movet voluntatem : et idem est, si prius actus non erat prohibitus, et postea est prohibitus, propter eamdem causam, quia prohibitio non mutat delectationem, vel convenientiam ad naturam animalem, quæ sufficere poterat ad substantiam et entitatem talis actus : sine alterutra autem ex his mutationibus non potest intelligi, quod fiat hujusmodi mutatio in actu elicito, ut talis est, quia nullum est aliud caput, unde possit oriri malitia, vel unde possit voluntas a malitia excusari, non sufficit autem hæc mutatio, ut hujusmodi actus fiat bonus, quia ad hoc necesse est, ut mutetur motivum voluntatis, et consequenter positiva habitudo actus ad objectum, quæ tamen non mutatur propter novam prohibitionem, vel considerationem nisi actus ipse mutetur.

8. *Tertia assertio.* — Ultimo dicendum est, si actus a voluntate elicitus consideretur, ut imperatus, vel imperabilis per alium, actus sic fieri potest de bono malus, et e contrario. Hoc probant rationes primæ opinionis, in n. 1, quia potest mutari intentio, et imperium, neque in hoc contradicunt auctores secundæ opinionis, sed potius idem sentiunt, quia, ut supra dixi, eadem est ratio de actu interiori, quæ de exteriori : sicut ergo actus exterior potest esse bonus, vel malus successive per denomi-

nationem ab actibus diversis, ita etiam interior.

SECTIO III.

Utrum divisio actus voluntatis in bonum et malum sit essentialis, vel accidentalis.

1. *Prima opinio.* — Prima opinio dicit esse subjecti in accidentia, tenet Cajetanus, 1, 2, quæst. 19, art. 1, tribuit D. Thomæ, 1 part., quæst. 48, art. 1, ad 2. Quia dicit bonum et malum non esse differentias in genere naturæ, sed in genere moris. Confirmatur, quia D. Thomas, citato loco, 1, 2, dicit ita se habere bonum et malum ad actum voluntatis, sicut verum, et falsum ad actum intellectus: sed hæc est divisio subjecti in accidentia: ergo et illa. Favet Bonaventura, in 2, d. 41, art. 1, quæst. 2, Durandus, d. 40, quæst. 3, Major, quæst. 1. Fundamenta sumenda sunt ex discursu omnium, quæ tractata sunt jam sect. præcedenti, scilicet, quia bonitas et malitia potest adesse et abesse eidem actui voluntatis, vel quia consistit in relatione, quæ mutatur mutato extremo. Additur confirmatio, quia actus voluntatis immediate dividitur in odium, vel amorem, aut in voluntatem simplicem, intentionem, fruitionem, etc., quæ sunt divisiones immediatæ, et substantiales, et quodlibet ex illis membris potest dividi per bonum et malum; ergo signum est illas non esse differentias substantiales, sed accidentales.

2. *Secunda opinio.* — Secunda opinio est hanc esse divisionem per se et essentialem. Ita Conradus, 1, 2, quæst. 19, art. 1, et ita exponit ibi, D. Thomas, et 3, contra Gentes, c. 9, et in 2, 2, quæst. 4, art. 1, ubi in hoc ponit differentiam inter actus elicitos et imperatos, quæ nulla esset, si respectu utrorumque divisio esset accidentalis. Sentit ergo respectu actus imperati hanc divisionem esse accidentalem; respectu vero eliciti esse essentialem, et rationem differentiæ assignat, quia actus interior est per se in genere moris, exterior vero tantum per accidens: unde intelligitur quod ex D. Thoma supra citavimus, nam differentia in genere moris, absolute loquendo, non facit differentiam in genere naturæ, nisi in his, quæ per se, et intrinsece sunt in genere moris, ut sunt actus eliciti a voluntate; unde idem sentit D. Thomas 1, 2, quæst. 18, art. 5, et bene Richardus, in 2, dist. 40, art. 2, quæst. 1, et Ægidius, quæst. 2.

3. *Prima assertio.* — Hæc quæstio eodem modo, et eadem distinctione, atque iisdem principiis definienda est, ac præcedens. Itaque loqui possumus de actu voluntatis interno pure, ut interno et elicito; vel, ut imperatus, vel imperabilis est per alium actum. Primo dicendum actum pure interiorem per se, et essentialiter dividi in bonum et malum, quamvis fortasse illæ voces non significent formaliter, sed tantum describant differentias essentiales, nec dico in hoc sensu divisionem esse adæquatam, seu sufficientem, aliqui enim actus voluntatis esse possunt, qui hoc modo non sint boni, nec mali, de quo disputatione sequenti. Sed solum assero illa membra esse per se, et essentialiter diversa, quæ sine dubio est mens D. Thomæ, et patet ex dictis, quia ostensum est bonitatem sumi ex objecto formali, et consequenter pertinere ad substantiam et essentiam actus; unde fit, quod licet malitia, ut sic, formaliter sumpta non dicat differentiam, indicat tamen illam in interiori actu, sicut irrationale, quamvis formaliter non sit differentia bruti, indicat illam; quod ita declaratur, nam talis malitia actus necessario indicat actum non tendere in objectum sub ratione honesti, sed sub alia inferiori, cum qua potest esse conjuncta malitia; ergo indicat essentialem differentiam diversam. Et hoc est quod D. Thomas, citatis locis, et in 2, dist. 24, art. secundo, ad 5, et quæst. 1, de Virtutibus, articulo primo, ad 3, dixit, malitiam ratione adjuncti, seu fundamenti esse differentiam. Confirmatur primo; nam hoc modo divisio habitus in virtutem et vitium est per se, et essentialis, nam si sumatur respectu ejusdem naturæ, indicat essentialem differentiam formarum, ut quia frigus est malum igni, calor autem bonus, recte colligimus illas formas natura sua esse diversas.

4. *Ad argumentum in num. 2.*—Neque contra hanc assertionem quidquam urget confirmatio adducta pro priori sententia, potest enim retorqueri (sitque altera confirmatio). Nam actus voluntatis potest dividi per bonum et malum, et quodlibet ex his membris potest dividi per amorem et odium, intentionem, electionem, etc. Unde ex hoc argumento non magis potest colligi hanc divisionem esse accidentalem, quam reliquas, præsertim cum hæc fiat ex primis differentiis eorum, in ratione boni honesti vel non honesti. Dico ergo non esse inconveniens idem genus dividi per varias differentias per se, et essentialiter diversas, sicut habitus potest per se, et immediate dividi in virtutem et vitium, seu non virtutem, et in materialem, vel spiritualem, vel aliquid simi-

le ; nam sæpe differentiæ sunt inadæquatæ, et sumi possunt ex variis convenientiis rerum : quod autem in post prædicamentis dicitur, generum non subalternatim positorum non posse esse easdem differentias, vel intelligendum est de adæquatis differentiis, vel limitandum est ex eodem Aristotele in topicis, nisi illa duo genera sub uno tertio constituantur, sed de hoc alias.

5. *Secunda assertio. — Quomodo idem actus possit, aut non possit de vero transire in falsum.* — Secundo dicendum, si actus voluntatis consideretur, ut imperatus, vel imperabilis per alium actum, et quatenus sub ea ratione potest esse bonus, vel malus, sic est accidentalis divisio : hoc constat ex doctrina D. Thomæ citata, adjunctis his, quæ dicta sunt in duabus sectionibus præcedentibus : nam imprimis quoad hoc eadem est ratio de actu voluntatis, et de quolibet alio exteriori : sed respectu actus exterioris talis divisio est accidentalis, loquendo de bonitate et malitia formali, ut loquimur : ergo. Item, quia sub hac ratione actus voluntatis non est bonus, nec malus per intrinsecam habitudinem ad objectum, vel ad circumstantias, ut transeunt in rationem objecti, sed per denominationem ab actu imperante, et in malis per carentiam talis relationis, si debita sit; sed hæc sunt extrinseca actui, et possunt abesse et adesse, et ita in sensu hoc recte procedunt rationes primæ sententiæ, et in eodem sensu accommodandum est illud exemplum, ibi adductum de veritate et falsitate; interdum enim actus intellectus est verus ex vi formalis rationis assentiendi, et tunc fieri non potest, ut idem actus secundum speciem sit verus et falsus successive, et in eo veritas dici potest essentialis differentia, non ratione actualis relationis, sed ratione fundamenti, ex quo habet talis actus infaillibiliter veritatem adjunctam, et hoc sensu comparatur veritas intellectus ad bonitatem voluntatis sumptam ex objecto : aliquando autem actus intellectus est verus, non ex vi objecti formalis, sed ratione materialis, quod ita esse contingit sicut judicatur, quamvis ex vi formalis objecti possit aliter se habere, ut patet in fide humana, et hoc modo divisio actus in verum et falsum, potest dici objecti, nam idem actus qui est verus posset esse falsus, et quoad hoc æquiparari possunt veritas et falsitas, cum bonitate et malitia, quæ ab extrinseco provenit, et non ex intrinseca habitudine ad objectum.

6. *Quæstiuncula deciditur.* — Sed quæres in communi loquendo, et abstrahendo ab utroque modo bonitatis et malitiæ, qualis sit hæc divisio actus moralis in bonum et malum. Respondetur in rigore rem esse æquivocam, et analogam, atque adeo divisionem illam in rigore esse multiplicem, et ideo nihil posse sine distinctione responderi, nisi sub illa divisione duas contineri, alteram essentialem, et alteram accidentalem, sicut in reliquis denominationibus esse sanum, vel quid simile per intrinsecam formam, et per extrinsecam denominationem est valde analogum : ita actum interiorem esse bonum per se, aut ex vi objecti, aut per solam extrinsecam relationem, analogum est : divisio ergo, quæ utrumque modum complectitur non potest non esse analoga : est ergo sub distinctione respondendum, ut dixi.

DISPUTATIO IX.

DE INDIFFERENTIA ACTUUM VOLUNTATIS, ET SUFFICIENTIA DIVISIONIS IN BONUM ET MALUM.

Explicata qualitate præcedentis divisionis, solum superest declaranda sufficientia ejus, quæ solum pendet ex cognitione actuum indifferentium. Est autem advertendum hanc indifferentiam duplicem esse posse : unam in ratione meriti et demeriti, ut si sit actus qui nec meritorius, nec demeritorius sit, quæ ab aliquibus hic tractatur, sed non est hujus loci : alia est in ratione bonitatis et malitiæ, et de hac proprie est sermo, quæ tractatur a D. Thoma, de specie, et individuo, non autem de genere; vel quia constat actum moralem in communi, seu in genere posse abstrahi a bono et malo, vel quia per speciem intelligit totam essentiam actus præcise sumptam, per individuum autem intelligit actum prout est in re, et includit non tantum essentialia, sed etiam accidentales circumstantias, quæ illum moraliter afficiunt.

SECTIO I.

Utrum detur actus voluntatis indifferens secundum suam essentiam, vel speciem.

1. *Prima sententia.—Quo sensu habeat probabilitatis membrum.—Quo sensu improbabilis.* — *Secunda sententia.* — Prima sententia affirmat omnes actus esse indifferentes secundum suam essentiam, quia omnes possunt bene, vel male fieri pro diversitate intentionum, vel circumstantiarum : hanc partem referunt Ma-

gister, in 2, d. 40, et D. Thomas, quæst. 2, de Malo, art. quarto, et in actibus exterioribus posset habere aliquam probabilitatis speciem, qui cum sint boni vel mali per denominationem extrinsecam ab actibus internis, ut diximus supra, nullus fere est, qui vel non possit mala voluntate fieri, vel etiam bona saltem ignorantia interveniente. In actibus autem internis non potest hoc probabiliter dici, quia ostensum est plures esse actus voluntatis intrinsece bonos ex objecto, et idem est de malis, præsertim loquendo moraliter, et non fingendo casus inusitatos, imo etiam in actibus externis, si considerentur secundum bonitatem et malitiam objectivam, id non potest esse verum, quia plures sunt actus natura sua mali, et prohibiti objective, et alii etiam sunt boni et honesti, quia hæc bonitas et malitia non sumitur ab extrinseca denominatione ab actu interiori, sed ex convenientia : vel disconvenientia intrinseca ad rationalem naturam, ut dictum est : unde sicut in formis et motibus naturalibus, quædam sunt naturales, aliæ violentæ natura sua respectu alterius naturæ : ita etiam in actibus humanis reperiri potest. Unde fit multo minus posse esse probabilem aliam sententiam a Magistro relatam, quæ dicebat aliquos quidem actus esse bonos, nullos autem malos : sed omnes qui boni non sunt esse indifferentes : quod posset aliquo modo verificari, si esset sermo de solis entitatibus positivis, quæ ut sic, præcise sumptæ malæ non sunt, ut supra dictum est : tamen, absolute loquendo, et ut philosophi morales loquuntur, illud non est verum, quia aliqui sunt actus, quibus intrinsece est adjuncta turpitudo, ut supra dictum est, quod primo, et per se verum est de actibus externis quoad malitiam objectivam : consequenter etiam de internis per se loquendo, quia sumunt rationes suas ex objectis suis.

2. *Tertia sententia.*—His ergo omissis, quæ ex dictis satis constant, est alia opinio quæ communiter Scoto tribuitur, in 2, d. 7 et 41. Qui negat dari actum indifferentem secundum speciem : cum tamen illum admittat in individuo, ut postea videbimus, putat enim actum voluntatis adæquate dividi in bonum et malum ex objecto, neque in hoc posse reperiri medium : sed actus sumit speciem ex objecto : ergo eadem ratione non poterit reperiri medium inter bonum et malum in specie. Major probatur, quia omne objectum voluntatis, aut est dissonum rationi, et sic constituit actum malum in specie, aut est rationi consentaneum, et sic constituit actum bonum, neque inter illa duo potest medium reperiri, quia hoc ipso quod res non discordat a recta ratione, est conformis illi; verumtamen Scotus procedit ex diversis principiis, et aliter uti videtur nominibus, quam D. Thomas et alii ; putat enim solum objectum non sufficere ad bonitatem actus, nisi adjungantur finis et aliæ circumstantiæ : dicit tamen ex objecto desumi quamdam bonitatem, quam vocat objectivam, quæ licet non sufficiat ad bonitatem moralem actus, est tamen necessaria ; et de hac bonitate loquens, consequenter dicit omnem actum non malum ex objecto habere bonitatem objectivam, quia omnis actus, qui ex objecto non est malus, talis est, ut adjuncto fine et aliis circumstantiis possit esse simpliciter moraliter bonus : ergo habet ex objecto bonitatem, quæ ex hoc capite sufficit ad bonitatem moralem : tamen hæc doctrina supra est impugnata.

3. *Prima assertio affirmativa.* — *Probatur assertio prima.* — Dicendum est primo, præter actus bonos et malos voluntatis dari actus secundum suam speciem et essentiam indifferentes. Hæc est mens D. Thomæ 1, 2, quæstione 18, art. 8, et est communis sententia, in 2, d. 40, Gabrielis, in 3, d. 23, sumitur ex Augustino, lib. de Sermone Domini in monte, c. 28, et ex Hieronymo, epistola ad August., q. 29, inter epistolas Augustini 41. Ratio est facilis, si vocum significatio supponatur ; dictum est enim supra illum actum voluntatis esse ex objecto bonum, qui præcise ex vi objecti, secluso omni fine extrinseco, habet bonitatem simpliciter et rectitudinem, præsertim si nulla malitia ei extrinsecus adjungatur : et e contrario illum esse malum, qui ex vi objecti habet turpitudinem ; ille ergo dicitur indifferens, qui præcisa habitudine ad objectum, neque turpitudinem habet, neque honestatem. Hujusmodi autem esse plures actus voluntatis, constat primo inductione, quia velle loqui, aut ire in agrum, aut quid simile, est hoc modo indifferens, cujus signum est, quia si in nullum finem bonum referatur, actus non erit bonus, ut patebit, sectione 3 ; ergo ex objecto præcise non habet bonitatem, si autem referatur in bonum finem, erit simpliciter bonus : ergo neque malitiam habet ex objecto, nam si haberet, esset inseparabilis, per se loquendo, et consequenter non maneret actus bonus simpliciter. Secundo est ratio a priori, quia ut actus sit bonus ex objecto, oportet ut tendat in illud propter honestatem : sed potest esse ac-

tus voluntatis, qui non tendat in objectum propter honestatem, sed propter aliam inferiorem rationem boni, tum quia nulla malitia necessario conjuncta sit ; ergo talis actus erit indifferens ex sua specie et objecto.

4. *Objectio contra assertionem.* — Sed est communis objectio, quia omnis species salvatur in individuo, sed non est aliqua indifferens in individuo , ut dicetur ; ergo. Respondent aliqui hanc speciem indifferentiæ non esse positivam, sed negativam, id est, per solam privationem bonitatis et malitiæ ; et ideo non oportere, ut in re ipsa in individuo reperiatur, sed satis esse secundum præcisionem intellectus, seu secundum exigentiam actus : sed hoc non recte dicitur, nam licet fortasse nomen indifferentiæ sumptum sit ex negatione utriusque extremi, tamen necesse est, ut actus sic indifferens, habeat ex objecto suo aliquam speciem positivam, quia tendit in objectum sub aliqua boni ratione : concedo ergo hanc speciem posse reperiri in aliquo individuo, id est, in re ipsa dari actum voluntatis, qui ex objecto non habet bonitatem, neque malitiam, tamen quia hæc denominatio *boni* et *mali*, non solum ex objecto, et specie intrinseca sumitur, sed etiam sumi potest ex fine, ideo cum hac indifferentia ex objecto stare potest, ut in re nullus sit actus, qui ex aliquo capite non denominetur bonus, vel malus, de quo postea.

5. Sed urgebis. Ergo per talem actum generabitur habitus indifferens, quod videtur inconveniens : aliqui Thomistæ negant sequelam : favet Durandus, in 2, d. 40, q. 11. Quia actus non generat habitum, nisi prius in individuo fiat, et quia Aristoteles, in Prædicamentis, dicit habitum disponere bene, vel male : sed hoc non recte dicitur : Aristoteles enim ibi non loquitur de bono, vel malo moraliter, sed in communi prout est consentaneum, vel dissentaneum naturæ, in genere ergo moris non est inconveniens dari habitum indifferentem, quod sumitur ex divo Thoma 1, 2, quæst. 55, art. 4, et Scoto, in 2, d. 41, ad 2. Et ratio est clara, quia actus non gignit habitum secundum extrinsecam denominationem, quam recipit ab illo actu, sed secundum suam substantiam, et entitatem : actus autem indifferens secundum speciem, quamvis in individuo positus denominetur bonus, vel malus, tamen illa denominatio est extrinseca in ipso, et ideo, ut sic, non generat habitum, sed secundum præcisam habitudinem ad objectum, secundum quam indifferens est : generat ergo habitum indifferentem, sicut actus eleemosynæ, quamvis ab amore Dei imperetur, et ut sic denominetur actus charitatis : ille, ut sic, non generat habitum charitatis, sed misericordiæ tantum.

6. *Secunda assertio bipartita.* — Dico secundo. Actus interior voluntatis secundum essentiam et speciem adæquate dividitur in bonum, malum, et indifferentem, nec præter hæc aliud membrum reperitur. Prior pars constat ex dictis : posterior posita est propter quosdam Thomistas, qui addunt quartum genus actuum , quos vocant male sonantes , propterea quod D. Thomas, quodl. 9, art. 5, præter illas species dicit esse quosdam actus, qui per se, ac præcise sumpti mali sunt, quamvis ex adjunctis possint interdum honestari. Nihilominus probatur facile conclusio , quia actus dicitur indifferens ex negatione bonitatis et malitiæ, ex vi subjecti, sed inter hæc non potest dari medium, scilicet, quod actus habeat ex objecto bonitatem, vel malitiam, vel neutrum, quia in his membris includitur contradictoria oppositio : ergo nec præter illa membra potest aliud excogitari ; contingit tamen actum, qui ex vi objecti non habet malitiam talem esse, ut in particulari, et ex circumstantiis frequenter illam habeat, et talis actus dicitur male sonans : tamen re vera continetur sub latitudine indifferentium , alioqui nunquam posset bene et honeste fieri.

SECTIO II.

Utrum detur voluntatis actus supernaturalis indifferens secundum speciem suam.

1. *Notationes ad resolutionem.—Prævia assertio nullum dari actum supernum intrinsece malum.* — Hæc quæstio non tractatur a theologis, habet vero nonnullam difficultatem, et deservit ad explicandum quomodo divisio data locum habeat in actibus voluntatis supernaturalibus in substantia, et specie sua, quos in voluntate dari nunc suppono : deinde sumo, ut indubitatum et certum, hos actus esse, ut plurimum essentialiter bonos, utpote elicitos a virtutibus infusis, et a fortiori hoc patebit ex dicendis. Deinde etiam sumo nullum esse actum voluntatis supernaturalem, qui ex objecto fit intrinsece malus. Quod patet primo , quia nullus est habitus per se infusus in voluntate, qui ex se sit habitus vitiosus : ergo nec potest esse actus, qui ex se sit malus, nam habitus, et actus servant proportionem, ut dixi. Antecedens videtur per se notum , tum quia habitus per se infusus solum Deum habet auctorem

natura sua : ergo nec se potest esse malus, nec ad malum inclinare : tum etiam, quia habitus per se infusi sunt quædam participationes Dei superioris ordinis, et rationis, de quo iterum infra, tract. 4, disp. 4, sect. 2. Unde theologi nullum habitum agnoscunt voluntati per se infusum præter virtutes, et dona, quæ sunt etiam virtutes quædam superioris ordinis. Confirmatur primo, quia alias Deus esset principalis causa mali, quia est principalis causa supernaturalis actus, qui fieri non potest sine speciali Dei auxilio excitante et adjuvante. Denique confirmatur secundo, quia nullum est supernaturale objectum, quod habeat intrinsece annexam malitiam moralem : omne enim objectum supernaturale : aut est Deus ipse, aut aliquo modo respicit Deum, ut est finis supernaturalis, aut secundum aliquam singularem excellentiam, et participationem perfectionis ejus : ergo nec potest esse actus supernaturalis, si ex objecto habeat intrinsecam malitiam.

2. Dices appetere unionem hypostaticam esset actus intrinsece malus, et tamen est supernaturalis, quia objectum est supernaturale. Respondetur primum, antecedens posse negari, quia unio hypostatica, ut sic, non est pravum objectum, nam si Dei voluntas ita statuisset, non esset malum illam appetere : quod si nunc est mala, non est ex vi materialis objecti, sed quia, aut est contrarium divinæ ordinationi, et voluntati, vel certe ratione pravi motivi. Unde respondetur secundo, negando alteram partem antecedentis, talis enim actus non esset supernaturalis, sed ex naturali quadam inclinatione ad proprium commodum, vel ad honorem et excellentiam, vel ex inordinato usu ejus profectus, quo modo fuit fortasse talis appetitus in malo Angelo absque ulla supernaturalitate actus, ut constat.

3. *Opinio astruens actus supernaturales indifferentes.* — Superest ergo tantum difficultas proposita de actibus indifferentibus, et ratio dubitandi esse potest, quia multi existimant actum spei et fidei, seu voluntatem credendi ex propriis speciebus esse indifferentes, et non esse virtutis actus, nisi ex relatione extrinseca charitatis, sicut habitus ipsi fidei et spei non censentur esse virtutes remota charitate, et a posteriori patet, quia hi, et possunt esse boni et mali : ergo signum est esse indifferentes ex se. Antecedens probatur, nam si quis voluntate absoluta et efficaci velit credere fide Christiana, ille actus est supernaturalis, ut colligitur ex Concilio Arausicano II, et tamen illa voluntas potest esse non bona, si fiat ex affectu ad temporalia commoda, et idem argumentum est de actu spei, vel de timore servili, et similibus : et ratio a priori est, quia ut actus sit supernaturalis, satis est, quod sit voluntas absoluta, et efficax supernaturalis objecti : quia non potest voluntas solis naturalibus viribus tendere efficaciter in objectum supernaturale: sed hoc non satis est, ut actus sit intrinsece honestus et rectus, nam et in illo objecto, ut sic, potest esse aliqua ratio boni indifferentis, qualis est in fide ratio veri : unde sicut velle scire ex vi objecti est indifferens actus, ita et velle credere : et in objecto spei convenientia, seu commoditas propriæ naturæ, etiam est quædam ratio de se indifferens, et sic de aliis. Confirmatur : nam hac ratione potest esse excessus in amore horum objectorum, et in timore etiam servili : ergo signum est in ipsis objectis esse indifferentiam. Tandem actus fidei, qui est in intellectu, licet supernaturalis sit, est indifferens, ut possit bene, et male fieri : cur ergo repugnabit esse in voluntate similis actus, et etiam indifferens.

4. *Assertio quæstionis negativa.— Tertium argumentum de actu spei.—Item de actu volendi credere.— Quartum argumentum.* — Dicendum tamen existimo nullum esse actum supernaturalem voluntatis in substantia, et specie sua, qui non sit actus studiosus, et honestus ex vi suæ speciei et substantiæ, atque adeo ex vi objecti sui. Hæc videtur mihi communis sententia theologorum, qui ideo fortasse nunquam de hoc quæstionem moverunt, quia illud tanquam certum supposuerunt : idque ex parte probant argumenta numero primo facta de actibus malis, quia actus supernaturalis voluntatis habet Deum principalem, et specialem auctorem medio suo auxilio supernaturali excitante et adjuvante : Deus autem non excitat hominem ad actus indifferentes, sed ad actus bonos, ut sic : unde Concilia quæcumque agunt de actibus supernaturalibus, de eis loquuntur, ut de actibus bonis et studiosis : item urget illud argumentum quod nullus sit habitus per se infusus per se indifferens, sed omnes sunt virtutes, vel intellectuales si sint in intellectu, vel morales, vel appetitivæ si sint in voluntate : neque enim fieri potest, ut habitus, qui essentialiter est virtus voluntatis, eliciat actum indifferentem, ut jam ostendi. Unde ulterius argumentor contraria inductione, nam de actibus charitatis justitiæ, et aliarum virtutum moralium infusarum, nullus unquam dubitavit, quin sint intrinsece honesti ; de ac-

tu vero spei id expresse affirmavit D. Thomas 2, 2, quæst. 17, art. primo, ad primum. Probaturque ratione quam insinuat, quia spes habet tale objectum, ut ex vi illius præcise sumpti possit habere bonitatem. Ergo potens est elicere actum studiosum ex vi sui objecti : ergo actus ejus semper talis est ex vi suæ speciei et objecti, et quandocumque non est talis, sed indifferens, revera non est actus ejus. Antecedens probatur, quia spes, et attingit Deum, ut maximum bonum hominis, et eidem innititur, ut supremo principio omnis boni, et quodlibet horum est per sese maxime decens, et consentaneum inclinationi naturæ, ut elevatæ ad supernaturalem finem : ergo tale objectum de se est sufficiens ad honestandum actum. Prima consequentia probatur, tum quia spes tendit in hoc objectum sub ratione perfecta : tum etiam quia ille actus tendens in hoc objectum est possibilis homini per divinam gratiam, et non spectat ad aliam virtutem, nisi ad virtutem spei : secunda vero consequentia probatur, quia unus et idem habitus non potest operari circa idem objectum materiale sub rationibus formalibus omnino diversis, nam unitas habitus, vel virtutis non sumitur ex materiali objecto, sed ex formali, et hac ratione quamvis materiale temperantiæ acquisitæ, et infusæ sit unum, tamen habitus sunt distincti, quia sub diversis rationibus, et motivis in illud tendunt, id est, sub diversis rationibus bonitatis : ergo in præsenti, si spes infusa et supernaturalis attingit objectum suum sub ratione objecti honesti, non potest eadem virtus attingere illud sub alia ratione boni de se indifferente : ergo si elicit actus circa tale objectum intrinsece, et ex specie sua honestos, non potest elicere actus ex specie sua indifferentes : ergo nulli sunt tales actus supernaturales, alioquin oporteret duas spes supernaturales distinguere, aliam honestam, aliam indifferentem, ut illa sit virtus, non autem hæc, et consequenter, ut hæc maneat in peccatore, non autem illa : consequens autem est plane absurdum, et præter omnium sententiam. Atque idem argumentum fieri potest de supernaturali voluntate credendi, non est enim dubium, quin talis voluntas ex vi illius objecti possit esse honesta, quia hoc ipso, quod est captivare intellectum in obsequium veritatis primæ, et fidem adhibere Deo loquenti, est objectum maxime consentaneum rationi, et honestissimum, secluso omni fine extrinseco, potest ergo illa voluntas supernaturalis ex objecto esse honesta, et consequenter illi respondet habitus supernaturalis : indifferens ergo simpliciter nulla est, quia omnis voluntas supernaturalis credendi potest elici ab illo habitu, vel fingendi essent duo habitus supernaturales in illo ordine, quod est absurdum. Quarto addi potest ratio : quia ut actus sit supernaturalis, non satis est materiale objectum esse supernaturale, sed oportet etiam rationem attingendi illud esse supernaturalem : hæc autem ratio semper est honesta in objectis voluntatis : ergo etiam actus ipse supernaturalis ex vi talis objecti est honestus. Major constat, tum quia species, et substantia actus sumitur ex formali objecto, ut sæpe dictum est : tum etiam quia assensus intellectus licet sit de re supernaturali, si non sit sub ratione, et motivo supernaturali, non est supernaturalis : tum denique, quia res supernaturalis potest interdum amari sub ratione aliqua turpi, seu contraria rectæ rationi, et tunc actus non est supernaturalis ex vi objecti materialis, alias actus intrinsece malus ex formali objecto, esset supernaturalis quoad substantiam, quod esse falsum ostendimus. Minor autem probatur, quia ratio bonitatis supernaturalis sumitur per conformitatem ad supernaturalem finem, vel ad naturam rationalem, ut elevatam per gratiam, et supernaturale dictamen rationis : sed hæc ratio bonitatis est per se maxime decens, et honesta : ergo hoc ipsum quod objectum voluntatis est supernaturale appetibile, est etiam honestum. Confirmatur a simili : quia in intellectu non potest esse actus supernaturalis quoad substantiam, quin sit actus virtutis intellectualis, et infallibiliter verus ex vi sui objecti formalis : ergo neque in voluntate potest esse actus supernaturalis in substantia, quin sit actus virtutis et bonus, ac honestus ex vi sui objecti formalis: probatur consequentia a paritate rationis.

5. *Satisfit rationibus in numero* 5. — Ad rationem dubitandi in principio positam negatur assumptum : aliud enim est actum supernaturalem voluntatis posse esse bonum vel malum ex objecto, aliud vero ex fine extrinseco et remoto. Primum est falsum etiam in actu spei, ut colligitur ex dictis, et ex D. Thoma, citato loco 2, 2, qui hac ratione dixit, quod sicut nullus male utitur aliis virtutibus, ut principio : ita etiam neque spe, sed tantum, ut objecto. Secundum vero est probabile juxta dicta præcedenti disputatione, tamen etiam si id admittamus non inde sequitur actum esse ex objecto indifferentem : nam juxta illam opinionem dicendum est voluntatem posse ex

intentione mali finis sibimet imperare actum ex objecto bonum, et ita tunc actus non est indifferens, sed ex objecto bonus, et malus ex fine : unde quoad hoc non est specialis ratio de pia affectione, seu actu spei : nam si in his actibus hoc admittitur, idem dicendum erit de actibus virtutum moralium, imo et de actu charitatis, saltem quantum ad malitiam venialem ex fine, quæ non repugnat substantiali objecto charitatis, quod si hoc genus imperii, et talis conjunctio bonitatis ex objecto cum malitia ex fine, non admittitur in aliis actibus honestis, non est etiam cur admittatur in actu supernaturali spei, et piæ affectionis, nam est eadem ratio, cum hi etiam actus sint ex objecto honesti : unde quotiescumque aliquis ex humano motivo videtur exercere actum spei, vel fidei, vel revera non exercet actum supernaturalem, vel non elicitur, neque imperatur proprie ex illo motivo, sed solum voluntas complacet in illo actu tanquam in quodam materiali objecto, quod refert ad extrinsecum finem humanum, vel pravum quod non est satis ad denominandum illum actum malum, ut supra dictum est, et ex hoc patet responsio ad reliqua.

SECTIO III.

Utrum detur actus voluntatis indifferens in individuo.

1. *Opinio affirmativa prout ab Scoto. — Quæstio præsens intelligitur.* — Sermo est de indifferentia in bonitate et malitia non in merito gratiæ, aut gloriæ : nam hoc posterius pendet ex principiis de gratia, quæ hic non sunt disputanda. Prima opinio affirmat dari actum humanum in individuo indifferentem ; ita Scotus, in secundo, distinct. 41. Quia tamen videtur contradictio in dictis Scoti, advertendum est in doctrina ejus aliud esse, actum voluntatis esse bonum ex objecto, aliud vero esse bonum moraliter : Scotus ergo consequenter docet nullum actum esse in individuo, qui non sit bonus, vel malus ex objecto, quia non potest esse in individuo, quin sit in aliqua specie : sed ille non admittit medium inter illas species: ergo nec potest admittere individuum, quod non sit sub alterutra illarum : addit tamen posse dari in individuo actum ex objecto bonum, qui non habeat alias circumstantias requisitas ad bonitatem moralem, et hunc vocat actum indifferentem : hujusmodi autem actum significat esse posse duplicem. Unus est actus, qui antecedit habitum, quia teste Aristotele, 2 Ethicorum, cap. quarto, ut actus sit bonus moraliter, necesse est quod fiat bono modo prompte et delectabiliter, quod non habet nisi procedat ab habitu. Sed immerito Scotus vocat hunc actum indifferentem, cum sit ejusdem rationis intrinsece cum posterioribus actibus, et habeat omnes circumstantias requisitas et debitas, nam operari ex habitu licet sit conditio requisita ad melius esse, et ad perfectiorem modum operandi, de quo Aristoteles supra loquitur, non tamen est circumstantia debita ad bonitatem moralem, ut recte D. Thomas, quæst. prima, de Malo, art. quarto, ad septim., et sumitur ex doctrina ejusdem, 1, 2, q. 100, ubi dicit modum virtutis non cadere sub præceptum : quis enim dicat primum contritionis, vel amoris actum esse indifferentem, et non moraliter bonum, quia non procedit ab habitu: unde falsum est etiam quod ibi ad secundum Scotus concedit, hujusmodi actus non generare habitum simpliciter bonitatis, quia si ab his non generatur a nullis aliis generari potest. Alius ergo modus indifferentis actus est, quando non refertur in finem honestum, qui modus etiam est falsus, quando in ipso objecto est honestas, ut ex supra dictis patet.

2. *Opinio aliorum etiam affirmativa in sensu proprio hujus quæstionis.* — Quando autem in objecto neque est honestas, neque malitia, nec refertur in finem bonum, hoc modo docuit hanc sententiam affirmativam D. Bonaventura, eadem dist., art. primo, quæst. decima tertia, et ibi Gabriel, art. primo, concl. prima, Ocham, in 1, quæst. prima, dist. prima, Almainus, tract. primo Moralium, cap. decimo quarto. Fundamentum est facile ex dictis, nam hujusmodi actus ex objecto indifferens possibilis est; ponatur ergo in rerum natura in aliquo individuo, tunc non est necesse illi extrinsecus adjungi aliquam malitiam. Probatur, quia non ex objecto, ut constat, non ex circumstantiis, tum quia sicut objectum potest esse indifferens, ita circumstantiæ omnes, ut per se notum videtur : tum etiam, quia, ut sæpe dictum est, si circumstantiæ sint objectivæ; illæ respectu actus interioris transeunt in rationem objecti : si vero sint ex parte ipsius actus, illæ, non dant bonitatem, vel malitiam, nisi supposita bonitate, vel malitia ex objecto et fine : non etiam ex fine ; primo, quia potest actus in nullum finem extrinsecum referri eo tempore, quo homo nihil tenetur operari propter talem finem : ergo tunc actus non erit malus ex fine, quia nec positive refertur in malum finem.

Quod probatur, quia, absolute loquendo, homo interdum nihil tenetur prorsus operari : ergo etiam si velit operari circa tale objectum indifferens tenetur operari, propter alium finem extrinsecum honestum. Confirmatur, nam interrogo, quis sit iste finis, propter quem debet operari talem actum ? aut enim est Deus ipse, et hoc non, nam etiam ipsa honesta opera non tenetur homo semper referre in Deum, ut supra dictum est : ergo multominus indifferentia : vel est alius particularis finis, et nullus talis assignari potest : addit Bonaventura; quod etiam si interdum occurrat hæc obligatio referendi talem actum in finem bonum, carentia illius relationis erit per se quoddam peccatum omissionis, non tamen reddet actum malum, sed relinquet indifferentem, quia ille actus nullo modo imperatur ab illa omissione. Ultimo potest confirmari hæc sententia, nam homo potest aliquid deliberate operari propter indigentiam naturæ, vel ejus commoditatem eo tempore, loco, et modo, quo nihil contra rationem faciat, neque contra aliquam legem prohibentem, sed hic actus ita factus non est malus, quia etiam râtio operandi est sufficiens, et aliunde nihil inordinatum, neque sufficienti aliqua ratione ostendi potest teneri hominem ad operandum semper ex aliqua altiori ratione: sed neque etiam est bonus ille actus, ut patet ex dictis in superioribus, quia non tendit in honestum, quatenus honestum est, et quia illa ratio operandi quantum est de se est indifferens ad mediocritatem, et excessum : ergo talis actus erit indifferens.

3. *Secunda opinio juxta prædictum sensum.* — Secunda opinio præcipua est non dari actum humanum indifferentem in individuo. Hanc tenet divus Thomas 1, 2, q. 18, art. 9, et quæst. 2, de Malo, art. 2, et in 1, dist. 1, quæst. 3, ad 3, et in 2, dist. 40, art. 5, et ibi Albertus, art. 4, Richardus, art. 2, quæst. 3, Durandus, quæst. 1, Capreolus, quæst. 1, inclinat; Ægidius, quæst. 2, art. 3, Gregorius, d. 41, quæst. 1, art. 1, Major, quæst. 2. Fundamentum potissimum hujus sententiæ esse videtur, quia actus specie sua indifferens si ita in individuo fiat absque alia bonitate adjuncta, hoc ipso est actus otiosus : actus autem otiosus malus est, ut colligitur ex Matth. 12 : *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii* : et quoniam hoc testimonium, videtur esse potissimum hujus materia fundamentum, diligentius tractandum est.

4. *Tractatur locus Matthæi 12 de verbo otioso primo an sit malum. — Resolvitur esse malum.* — Primum enim circa illud inquiri potest, an ex eo satis colligatur verbum otiosum, ut sic, esse malum, et ratio dubii esse potest, quia Christus Dominus; neque id aperte dixit, neque esse dignum pœna, sed solum dixit homines de illo reddituros esse rationem in die Judicii : reddere autem rationem, non est puniri propter illud, sed solum est in judicium deferri et examinari quale sit, sicut alibi ait Paulus : *Obedite præpositis vestris, ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri,* ad Hebræos 13, ubi *rationem reddere* non est puniri, sicut etiam Lucæ ibi dicitur : *Redde rationem villicationis tuæ* : ergo licet sit reddenda ratio verbi otiosi, non sequitur judicandum esse dignum pœna, sed satis erit si judicetur inutile, et indignum præmio. Nihilominus dicendum est verbum otiosum, absolute loquendo, esse malum, et dignum pœna : hic est communis sensus totius Ecclesiæ et Sanctorum omnium, adeo ut nullus timoratus dubitet se accusare de verbis otiosis, omnesque existiment esse sufficientem et indubitatam materiam confessionis, et in hunc sensum accipiunt verba Christi expositores Matthæi, præsertim Hieronymus, et Hilarius, cap. 12, Beda et Anselmus, Chrysostomus, hom. 43, quem sequuntur Euthymius et Theophylactus, idem sumitur ex Hieronymo, epistola 1, circa finem, et clarius supra, ad Ephes. 4, in cap. *Quoties*, 22, q. 5, Irenæus 4, contra Hæreses, cap. 31. Confert illa verba Christi cum illis : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam*, etc. Et dicit utraque esse dicta ad augendum timorem in lege gratiæ. Idem significat Nazianzenus, oratione prima, dicens, *optimum esse, qui Dei metu præditus, ne verbum quidem otiosum emiserit.* Ubi Elias Cretensis id latius docet; idem Ambrosius 1, *Officiorum*, cap. 1 et 2, et super ad Ephes. 5, diserte explicat verbum otiosum esse puniendum. Unde Isidorus in norma vivendi, cap. 6, ex hoc loco probat verbum otiosum esse malum, et Tertullianus, lib. de Patientia, cap. 4, ex eodem loco colligit ex verbis otiosis manere in nobis aliquem reatum, et Cæsarius, hom. 30, *rationem reddere* exponit, id est, luere pœnas : unde ita concludit, *si extra Ecclesiam occupari otiosis sermonibus malum est, quanto magis in Ecclesia.* Similia habet Petrus Damianus, sermone 2, *de Vitio linguæ* : Basilius, in Breviorib., quæst. 23, et in Regulis majoribus, regula 25, cap. 2, et latius Gregorius, 3 part., *Pastoralis admonitione* 15, et 7, *Moralium,*

cap. 18, alias 25, et homilia 6, in Evangelium, circa finem, Bernardus, sermone de triplici Custodia, manus, linguæ, et cordis: et quod ad Christi verba pertinet, ratio esse potest, quia illa verba dixit ad incutiendum hominibus timorem, et exaggerandam severitatem divini judicii: ergo sensus illorum verborum est, ita homines reddituros rationem otiosi verbi, ut si nullam aliam excusationem, vel rationabilem causam habeant, pro illo puniendi sunt, alioquin verba Christi nullum fere pondus, aut energiam haberent, neque aliquem metum inferrent, cum tamen illo singulari exemplo voluerit Christus ostendere, quam sint graviter puniendi homines pro verbis pravioribus.

5. *Secundo quid sit verbum otiosum.* — *Resolvitur quid sit.* — Ut autem ex re ipsa ratio reddatur, secundo inquirendum est, quid nomine *verbi otiosi* intelligatur: nam Chrysostomus, quem alii Græci imitantur, inter verba otiosa numerat mendacia, calumnias, etc. Sed quamvis hæc et similia verba generali modo possint dici otiosa, quia habent inutilitatem verbi otiosi: tamen juxta mentem Christi Domini, *otiosum verbum* distinguitur ab omni alio, quod habet specialem malitiam injustitiæ, falsitatis, etc., et in genere peccatorum, quæ in verbo consistunt habent minimam malitiam, nam si hic non est proprius sensus, neque aliquid determinatum per illa verba designaret, neque recte colligeret a fortiori, si verbum, quod minimam, vel etiam judicio humano nullam videtur habere malitiam, divino judicio puniendum est, multo magis verba blasphemiæ. Unde cæteri Patres, quod Chrysostomus non excludit, sed etiam admittit, per *verbum otiosum* intelligunt verbum inutile, quod nequaquam ædificat audientes, et sine utilitate audientis, et dicentis dicitur; ait Hieronymus, seu quod *ad propositum in Domino usum non facit,* ait Basilius aut quod *ratione justæ necessitatis, aut intentione piæ utilitatis caret,* ait Gregorius aut denique quod *nullam rationabilem causam habet,* ait Bernardus qui rationem hujus indicans subdit: *Nemo vestrum fratres pauci æstimet tempus, quod in verbis consumitur otiosis.* Quasi dicat, vel hoc titulo verbum otiosum esse malum, quia per illud inutiliter tempus consumitur, etenim si pecuniam conferre inutiliter, et sine causa rationabili malum est, et ad vitium prodigalitatis pertinet, quanto magis tempus inutiliter perdere, et verba quæ tantum rectæ rationi deservire debent: denique ratio hujus malitiæ videtur, quia in hujusmodi verbis nullus est finis, nulla ratio loquendi digna homine, qui in omnibus recta ratione gubernari debet.

6. *An non sola verba, sed opera possint esse otiosa.* — Tertio inquiri potest, an sit eadem ratio de operibus, quæ de verbis otiosis, quidam enim antiqui scholastici, ut D. Thomas et Bonaventura referunt, dixerunt verbum otiosum esse pravum non tamen opera, et assignabant duplicem causam. Prima est, quia verbum ex se est instrumentum ad finem ordinatum, scilicet mentis manifestationem, et ideo hoc ipso quod caret fine, otiosum est et pravum, opus vero non est necessarium propter finem, sed propter se. Secunda ratio, quia locutio est actio magis rationalis, quam aliæ actiones externæ, maxime enim proprie convenit homini quatenus rationalis est, et ideo magis requirit finem rationi consentaneum, quam aliæ actiones, quæ quodammodo animales dici possunt, ut ambulare, etc. Sed hæc sententia, ut iidem Sancti docuerunt, improbabilis est, et contra omnem rationem, nam, ut recte dicit Hieronymus, in psalmo decimo sexto: *Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus,* qualia sunt vel inutilis usus temporis, vel consumptio, vel modus operandi indignus homine utente ratione. Rationes autem differentiæ adductæ, sunt nullius momenti, nam in prima est æquivocatio, verbum enim ordinatur ad aliud, ut signum ad signatum, quo usu non privatur verbum, etiamsi otiosum sit, nam etiam per illud explicat homo mentem suam, præsertim si in locutione sit veritas, ut supponimus: aliud vero est totam hanc locutionem, et mentis expressionem ordinari ad bonum et honestum finem, quod non debetur locutioni, ut locutio est, sed ut actio humana est. Unde quoad hoc est eadem ratio in qualibet alia humana actione, unde quælibet alia actio ut humana est, est rationalis, et ideo non minus requirit finem honestum, quam locutio, præsertim, quia magis rationalis est cogitatio ipsa, quam locutio: ergo si locutio otiosa mala est, etiam cogitatio otiosa mala erit: ergo et opus otiosum, quod oriri non potest nisi ex cogitatione.

7. *Ratio pro sententia posita num.* 3. — Ex his ergo concluditur ratio pro sententia divi Thomæ: nam opus indifferens secundum speciem, si hoc modo, et secundum hanc rationem præcise sumatur in individuo, hoc ipso est otiosum: ergo est malum: ergo nunquam potest dari actus indifferens in individuo. Pro-

batur ultima consequentia, quia si manet cum sola indifferentia specifica, hoc ipso malum est, ut ostendimus : si autem additur aliquis finis, quo tollatur otiositas operis, jam erit opus bonum et honestum.

8. *Objectio contra proxime resoluta.* — Sed instabis contra hanc resolutionem, nam inter opus otiosum (et idem est de verbo) et honestum, videtur esse posse medium, nam ut opus non sit otiosum, satis est, quod in aliquam naturæ commoditatem ordinetur, id est, adjuvandam naturæ infirmitatem, vel supplendam necessitatem : et tamen hoc non sufficit, ut opus sit honestum : ergo tale opus erit indifferens, quia neque est malum cum non sit otiosum, neque etiam est opus virtutis, cum non tendat in honestum, ut sic. Unde Aristoteles 3, Ethicorum, cap. 8, distinguit varios modos fortitudinis, qui applicari possunt ad quamcumque virtutem, et dicit aggredi periculum propter appetitum honoris, aut propter timorem infamiæ, aut alterius periculi, vel incommoditatis temporalis, aut ob iram excitatam ex vulnere accepto, aut ob spem conceptam superandi aliud, aut propter aliud simile motivum, non esse virtutis actum, neque qui sic operantur, dicendos esse fortes, sed pugnaces, quia non ob honestatem agunt, nec ut ratio præcipit, sed ob ipsum affectum: et Augustinus 2, de sermone Domini in monte, capite trigesimo quarto, et trigesimo quinto, dicit non satis esse ad rectitudinem actionis, quod fiat propter hujus vitæ necessitatem sublevandam, et D. Bernardus, sermone trigesimo sexto, in Cantica, agens de appetitu scientiæ, qui per se videtur maxime conveniens, habet illam celebrem sententiam, *sunt qui scire volunt eo tantum fine, ut sciant, et turpis curiositas est: alii vero ut sciantur, et turpis vanitas est : alii ut pecunias et honores obtineant, et turpis quæstus est ; alii, ut ædificent, et charitas est; alii, ut ædificentur et prudentia est.* D. Thomas, etiam 2, 2, quæst. 167, art. 1, dicit appetitum scientiæ creaturarum, non referendo illum ad debitum finem cognitionis Dei, non esse honestum, secutus Augustinum, lib. de vera Religione, cap. 29, ubi dicit hoc esse scire frustra et inaniter, esseque vanum, et perituram curiositatem. Confirmatur a posteriori, quia si hoc satis esset ad honestatem operis, etiam in specie nullum daretur opus indifferens, quia nullus actus est, qui non sit propter aliquam naturæ commoditatem in specie sua. Dices aliquem esse posse propter solam delectationem. Sed contra : nam ipsamet delectatio est quædam naturæ commoditas, ideoque amatur, quia naturæ conveniens judicatur ; ergo operari propter delectationem, seclusa omni alia malitia, et prohibitione, non est malum, quod est plane falsum, nam etiam actus conjugalis, qui per se honestus est, si propter solam delectationem fiat, est peccatum veniale ex sententia Augustini et theologorum omnium. Confirmatur, quia alias nullum esset verbum, nullumve opus otiosum, quia nullum est, quod non fiat saltem propter delectationem, vel aliquam naturæ commoditatem.

9. *Quorumdam responsio ad propositam objectionem.*—Ad hanc difficultatem quidem respondet operari propter naturæ commodum ut sic, non esse malum, neque indifferens, sed bonum, et ita non posse reperiri medium inter bonum et malum in individuo, quod videtur posse sumi ex D. Thoma, in 2, dist. 40, a. 5, et idem Vega, 6, in Tridentinum, cap. 25, ubi addit hoc opus esse bonum, non tamen laudabile : quod non est consequenter dictum, quia laudabilitas est passio consequens virtutem, ut dicitur 1, 2, quæstione 25, fieri ergo potest, ut tale opus minus laudabile sit, quam si ex altiori motivo fieret, tamen si absolute bonum est et honestum, ea ratione laudabile esse necesse est. Tamen hæc sententia nisi limitetur, videtur repugnare prædictis Sanctorum testimoniis : addendum ergo est duobus modis posse hominem operari propter sublevandam necessitatem naturæ vel aliam corporis commoditatem, primo considerando solum humanam naturam, ut animalem, alio modo considerando illam etiam, ut rationalem, quod fit quando ad operandum propter commoditatem naturæ adhibet homo rationis regulam, et judicat illam commoditatem sibi esse convenientem etiam, ut ratione regulatam : prior ergo modus operandi non sufficit ad honestatem actionis, neque excusat hominem ab omni malitia et negligentia, quia tenetur semper operari, ut homo, et consequenter regulam rationis adhibere : alioqui ex vi sui modo operandi non poterit tenere medium in actionibus suis : si autem operetur secundo modo, id satis est ad honestatem actionis, atque ita fit, ut nullum sit medium in individuo inter actionem honestam et pravam, seu otiosam, aut temere, et irrationabili modo factam : nullum ergo erit opus indifferens in individuo.

10. *Approbatur simpliciter num. 3, posita sententia.* — Inter has opiniones hæc posterior D. Thomæ est per se, ac simpliciter loquendo, probabilior dictisque Sanctorum, et sacræ

Scripturæ conformior, ut satis constat ex his, quæ secundo loco adduximus. Unde constat, si divisio illa actus humani in bonum et malum non intelligatur de bonitate, et malitia specifica, et ex objecto, sed absolute de bono et malo ex quocumque capite, et quovis modo sive accidentali, sive essentiali, sic divisionem esse adæquatam, nullumque reperiri actum humanum, qui non sub altero illorum membrorum comprehendatur, nam licet detur actus ex objecto indifferens, ille semper ex alio capite, aut bonus, aut malus existit. Addendum vero est hoc intelligendum esse de actu humano, ut humanus est, et deliberatus, non quacumque ratione, sed sub ratione turpis, vel honesti, ita ut in potestate libertatis voluntatis sit de illo sub hac ratione deliberare : nam si fortasse dum homo operatur naturaliter non advertat, neque consideret de fine honesto, nec de obligatione referendi suum actum in talem finem excusari facile poterit ab ea malitia, quæ est in actu indifferente otiose facto, ut ex D. Thoma 1, 2, quæst. 18, articulo nono, et Cajetano ibidem sumi potest, et tunc actus in reipsa erit carens bonitate et malitia, et ea ratione dici poterit indifferens : tamen ut sic, vere non est actus humano modo factus : supponimus enim talem inadvertentiam esse omnino involuntariam. Est etiam hoc per se intelligendum, nam per accidens, interveniente scilicet ignorantia, nihil vetat posse reperiri actum in individuo absque bonitate et malitia, ut si quis judicet contrariam opinionem esse probabilem, et juxta illam formet dictamen practicum sibi non esse malum hic et nunc ita operari, actus carebit malitia ratione ignorantiæ, et aliunde non habebit bonitatem, quia neque est in objecto, neque in fine, neque operans illam intendit : tamen hujusmodi actus etiam reduci potest ad actum non humanum sub ea ratione, qua ab ignorantia procedit, et hoc modo exposita D. Thomæ sententia facilis est, et ad praxim etiam facile potest applicari ; argumenta vero in contrarium n. 2, ex dictis facile possunt expediri.

DISPUTATIO X.

DE BONITATE ET MALITIA FORMALI EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM.

1. *Consulatur pro hac quæstione auctor, lib. 12, de Gratia, cap. 6.* — Actus exteriores hic dicuntur omnes, qui non sunt eliciti a voluntate, sed solum imperati, unde comprehenduntur etiam sub hoc articulo actus appetitus sensitivi, et actus etiam intellectus, dummodo humani sint, saltem per denominationem actus voluntatis : nam alioqui non erunt capaces bonitatis et malitiæ ; actus autem quidam voluntatis, qui ab aliis actibus ejusdem voluntatis imperati sunt, quamvis sub ea ratione possint dici exteriores, ut supra, disp. 5, cum Cajetano diximus : tamen in præsenti disputatione excluduntur, quia et tales actus simpliciter sunt interiores et eliciti, et quia de illis saltem multa dicta sunt : quamvis etiam ea, quæ dicemus, facile possint ad illos accommodari : non distinguimus autem in præsenti, tractatum de bonitate et de malitia, neque singula capita, seu principia earum, quia suppositis jam dictis res est facillima, et brevissime expediri potest.

SECTIO I.

Utrum actus exterior sit bonus, vel malus solum per denominationem ab interiori, ideoque nullam ei addat bonitatem vel malitiam.

1. *Prima opinio.* — Omissis sententiis supra, disp. 3, sect. 2, refutatis eorum, qui dicebant totam bonitatem, vel malitiam esse in actu exteriori, et ab illa interiorem denominari : est alia opinio Scoti, quodlibeto 18, art. 3, qui licet concedat formalem bonitatem primario esse in actu interiori, addit tamen aliqua ex parte etiam esse in exteriori, qui per se consideratus aliquid addit bonitatis, et malitiæ ipsi interiori, quod videtur prius sensisse Alensis, 4 part., quæst. 77, membr. 3, art. 5, et uterque citat Augustinum, de Trinitate, c. 5, dicentem : *Mala voluntate quisque miser efficitur sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur :* non enim aliquis potest dici miserior propter majorem pœnam, quia hæc non est major, nisi sit major culpa : ille igitur, qui exequitur voluntatem pravam, miserior dicitur, quia magis peccat, et tamen illa executio tantum addit exteriorem actum interiori voluntati : est ergo in illo nova et specialis malitia. Ratio autem Scoti est, quia in ipso actu exteriori per se sumpto sunt propria principia bonitatis et malitiæ, id est, proprium objectum propriæque circumstantiæ, quas ratione sui requirit secundum rectam rationem : unde ex se habet conformitatem et difformitatem propriam cum ratione recta, et per se præcipitur, vel prohibetur : est ergo per se capax propriæ bonitatis et malitiæ. Probatur

consequentia; quia ubi sunt sufficientia principia, est etiam proprius effectus, præsertim cum nihil fit, quod impedire possit. Nam si quid obstaret, maxime esset quod actus exterior pendet ab interiori, et non est liber nisi per illum : sed hoc nihil obstare videtur, quia illa dependentia actus exterioris ab interiori est a principio efficiente, seu applicante; quamvis autem unus actus ab alio manet, potest habere in se formaliter proprietates sibi ex principiis suis extrinsecis convenientes, sicut etiam electio manat ab intentione, et ab illa habet totam libertatem suam, præsertim quando medium est unicum, et nihilominus est capax suæ bonitatis et malitiæ : imo ipsemet actus interior est liber per denominationem a potentia, a qua effective manat, ut supra dictum est, et hoc non obstat quominus ex propriis principiis habeat bonitatem, vel malitiam formalem.

2. *Secunda opinio.*—Secunda sententia esse potest, in actu quidem exteriori esse intrinsece bonitatem et malitiam, non tamen distinctam a bonitate et malitia actus interioris, sed in utroque esse unam et eamdem, quia, licet actus interior et exterior physice distincti sint, tamen componunt unum, quod est adæquatum subjectum illius bonitatis : in formis autem accidentalibus non repugnat eamdem formam esse in diversis subjectis partialibus componentibus unum, sicut est in figura domus, et forma numeri, quæ opinio tribuitur Bonaventuræ loco infra citando.

3. *Tertia opinio.* —Tertia opinio distinguit inter bonitatem et malitiam, ita ut bonitas sit tantum in actu interiori, in exteriori vero tantum per denominationem extrinsecam; malitia autem fit intrinsece, et formaliter etiam in actu exteriori : et ratio differentiæ reddi potest ex alia supra posita inter actum bonum et malum, nam ut actus sit formaliter bonus, debet tendere in objectum honestum, qua honestum est, quod non potest convenire actui exteriori: ut autem sit malus, non oportet ut tendat in objectum turpe, quatenus tale est, sed satis est, quod versetur circa objectum, vel materiam rationi contrariam, quod potest convenire actui exteriori, et ideo est capax propriæ malitiæ, licet non propriæ bonitatis, quod potest confirmari illo argumento a posteriori, quia alias non oportet exteriorem actum, confiteri, si non habet distinctam malitiam, et culpam præter interiorem.

4. *Quarta opinio.* — Quarta opinio aliter distinguit ex parte actuum externorum, nam in his, quæ sunt omnino externi, ut in actionibus potentiæ executivæ, dicunt nullam esse intrinsece bonitatem, vel malitiam propter ea, quæ statim dicemus, in actibus vero aliquo modo internis, quamvis a voluntate imperatis non elicitis, ut sunt actus intellectus, vel appetitus sensitivi, dicunt esse proprie intrinsecam malitiam formalem : ita Medina, 1, 2, quæst. 20, art. 3, quia peccato hæresis, prout est in intellecto, est propria malitia, similiter in delectatione morosa prout est in appetitu sensitivo; et potest confirmari, quia etiamsi volúntas nullum actum positivum eliciat, delectatio morosa cognita, prævisa, ac permissa est mala, et non per denominationem ab actu voluntatis, quia nullus est; ergo quia in se formaliter habet propriam malitiam.

5. *Prima assertio.* — Dicendum primo formalem bonitatem actionis humanæ solum esse intrinsece in interiori actu voluntatis, in exterioribus vero solum esse per denominationem tantum extrinsecam : hæc est sententia divi Thomæ 2, 2, quæst. 20, præsertim art. 3, et 3, cont. Gent., c. 9, de Malo, a. 3, et communis in 2, dist. 42, ubi Durandus, q. 1, Gabriel, a. 1, notabili 2, et a. 2, conclus. 1, Richardus, a. 1, q.... Bonaventura, art. 1, q. 1, nam licet dicat actum humanum ex interiori et exteriori compositum, esse unum subjectum adæquatum bonitatis, tamen loquitur de subjecto denominationis, non inhæsionis, nam intrinsece plane sentit illam bonitatem esse in solo actu interiori, imo Scotus ibi ad secundam et quartam quæstionem eamdem sententiam significat, dicens bonitatem esse formaliter in voluntate, materialiter vero in actu externo : idem late Almainus, tract. 3, Moralium, c. 18, Ocham, in 3, q. 10, dub. 3, et quodlibet. 1, q. 20, et quodlib. 5, q. 14.

6. Fundamentum præcipuum est illud supra insinuatum, quod ille actus humanus est formaliter bonus et ratione sui, qui formaliter tendit in objectum honestum, quatenus honestum est, nam hoc est quod bonum facit operantem, et a quo pendet tota virtus, et rectitudo ejus : sed hoc convenit actui voluntatis tantum, et non actionibus externis, ergo. Unde confirmatur, quia ipsimet actus voluntatis, si non tendant in objectum honestum ut sic, non sunt formaliter boni, sed ad summum indifferentes; quod si imperentur ab alio actu bono, efficiuntur boni ab alio actu imperante, per denominationem extrinsecam, ut supra dictum est : ergo multo magis idem accidet in actibus omnino externis. Unde confirmatur secundo,

nam quantumvis actus exterior ex se bonus, et conformis videatur rationi, si tamen a malo interno actu, seu prava intentione et electione imperetur, non est bonus, quatenus actus humanus est : ergo signum est in ratione actus humani solum esse bonum per denominationem ab interiori actu : simile argumentum est, quia actus exterior præcise, et per se sumptus non addit homini formalem bonitatem moralem, nec reddit illum magis studiosum : si enim intelligamus aliquem existimantem se posse exequi exteriorem actum virtutis, habere efficacem voluntatem exercendi talem actum cum rectus est, et studiosus, sive possit revera exequi, sive non possit, quia virtus non pendet ex facultate, quæ nobis invitis deesse potest, sed ex voluntate, supposito quod voluntas æqualis sit, quod amplius constabit ex sequenti assertione, quæ ex hac sequitur.

7. *Secunda assertio.* — *Satisfit quidam solutioni allatæ in num.* 1.—Dicendum secundo. Idem est de morali malitia formali et propria, quæ hominem malum et peccantem constituit, totam scilicet esse intrinsece in voluntate, in exterioribus autem actibus per denominationem solum a voluntate : ita prædicti auctores, qui expressius de malitia, quam de bonitate loquuntur, et rationes fere sunt eædem. Prima, quia licet actus malus non tendat in malum sub ratione mali, tamen debet esse aliquo modo capax bonitatis saltem secundum communem rationem talis actus, malitia ergo formalis tantum esse potest in eo genere actus, quod est capax bonitatis formalis : hujusmodi autem est actus interior, non exterior, ut dictum est. Major patet, tum quia bonitas et malitia formalis, quæ opposita sunt, debent versari aliquo modo circa idem : ergo circa eamdem voluntatem, seu circa actum ejus ; tum etiam quia malitia habet rationem privationis saltem respectu subjecti : ergo in illo actu est proprie, in quo subjectum, seu voluntas deberet ponere bonitatem : sed voluntas non debet bonitatem formalem, nisi suo interiori actui : ergo in actu interiori habet rationem privationis, et malitiæ carentia bonitatis debitæ. Secunda ratio est, quia actus exterior idem omnino manens est malus, vel non malus per mutationem solam interioris actus, et similiter augetur, et minuitur in bonitate, et malitia, quatenus procedit a voluntate magis, vel minus mala ; idem enim furtum externum factum ex majori, seu intensiori affectu voluntatis, est majus peccatum : ac denique æqualis voluntas æquale peccatum est, sive exterior actus accedat, sive non : ergo, etc. Tertio est communis ratio, quia actus exterior solum est humanus per denominationem extrinsecam ab actu interiori : ergo similiter solum habet differentias, seu proprietates actus humani quæ sunt formalis bonitas et malitia, per denominationem ab actu interiori. Neque obstat solutio supra, n. 1, insinuata de libertate, seu de prudentia effectiva unius actus ab alio, nam in actu humano, ut sic, et est ratio *voluntarii*, et ratio *liberi ;* et quamvis ratio *liberi* consummetur per denominationem aliquam extrinsecam, etiam in actu interiori, et ideo libertas ut sic possit dici tantum conditio quædam, ut bonitas, vel malitia attribuatur moraliter operanti ; tamen ratio *voluntarii* intrinsece convenit propriis, et per se actibus humanis, et ideo non est conditio tantum, sed ratio intrinsece requisita ad propriam, vel formalem bonitatem, et malitiam : propter quod dixit Augustinus : *Peccatum in tantum esse peccatum, in quantum est voluntarium :* actus ergo exterior, qui non est intrinsece voluntarius, sed tantum per denominationem extrinsecam, solum eodem modo potest esse bonus, vel malus.

8. *Primum corollarium.* — Ex hac resolutione sequitur primo in actu exteriori et interiori unicam tantum esse bonitatem et malitiam suo modo indivisibilem, quæ propterea esse non potest intrinsece, et quasi in hoc, sive in utroque actu, sicut opinio secunda, in n. 2, asserebat, neque est simile quod de aliis accidentibus adducit ; nunquam enim unum accidens potest esse in multis subjectis, nisi sit aliquo modo extensum, et partialiter sit in singulis, ut patet in numero et figura : cujus signum est, quia ablata aliqua parte subjecti vel omnino tollitur, vel minuitur tale accidens : non est autem ita in præsenti, quia ablato actu exteriori, tota bonitas manere intelligitur in interiori : est ergo tantum in illo intrinsece, extrinsece vero in exteriori, et per denominationem quamdam.

9. *Secundum corollarium.* — *Satisfacit confirmationi in fine num.* 3. — Secundo sequitur recte a theologis dici actum interiorem et exteriorem in genere moris non esse plures, sed unum actum, licet Scotus, dicto quodlibeto, interiorem actum et exteriorem vocet duo peccata, quomodo etiam loquuntur Gabriel et Ocham, supra, et Gregorius, in 2, dist. 42, etiam tenendo totam bonitatem et malitiam esse in interiori actu, quia ad illam pluralitatem existimant sufficere subjectorum distinc-

tionem, quamvis forma denominans sit eadem, sicut animal, medicina, etc., dicuntur plura sana, licet ab eadem sanitate denominentur; tamen priori modo loquitur D. Thomas supra citatus in 1, 2, et in 2, dist. 42, q. 1, et ibi Bonaventura, Richardus, locis citatis, Ægidius, q. 1, a. 1, Capreolus, q. 2, art. 3. Ratio autem est, quia licet actus interior et exterior physice sint distincta, tamen exterior comparatur ad interiorem sicut materiale ad formale, et in genere moris censentur habere unum esse, quia habent unum voluntarium, unam libertatem, unam bonitatem, vel malitiam, unde ita sunt subordinati, ut unum componant, neque exterior habet rationem actus humani, nisi ut substat interiori. Expediturque obiter difficultas, in fine n. 3, tacta de confessione actus exterioris. Respondetur enim esse confitendum, quia licet in se non habeat propriam malitiam distinctam ab interiori, tamen revera est actus peccati unus cum interiori, et ideo cum illo per modum unius in confessione declaramus, præsertim quia quando actus interior prodiit in exteriorem, moraliter loquendo, non potest ejus malitia tota declarari, nisi declarato toto actu morali, prout in re fit. Addo etiam interdum oportere exponere exteriorem effectum, quamvis jam non sit actus humanus, ut possit confessor intelligere obligationem, quæ inde pœnitenti resultat, vel censuram, quam contrahit, vel medicinam, qua indiget. Hic vero occurrebat statim disputatio. Si actus exterior et interior sunt unum moraliter, quando multiplicentur secundum numerum: sed hæc quæstio si physice sumatur est impertinens et uno verbo expediri potest, scilicet tunc multiplicari, quando actus exteriores multiplicantur, et singuli habent propriam bonitatem, vel malitiam: si autem intelligatur moraliter, solum habet locum in ordine ad confessionem, et ideo ad illam materiam spectat, ubi fuse eam tractavi.

10. *Objectio contra secundum corollarium diluitur.* — Objici potest contra dictam secundam illationem, quia actus interior et exterior diversis præceptis prohibentur, scilicet 6, 7, 9 et 10; ergo sunt actus diversi etiam moraliter. Respondetur nullo illorum præceptorum prohiberi solum actum exteriorem, sed in altero prohibetur actus exterior, ut humanus ab interiori procedens. Unde simul prohibetur interior illi conjunctus, quia non potest exterior esse malus separatus ab interiori; in alio vero prohibetur solus actus interior, quia potest esse malus separatus ab exteriori, et revera per alterum illorum præceptorum erat virtute prohibitum quidquid per alterum prohibetur, oportet tamen illa distinguere propter ignorantiam hominum, qui putabant interiorem voluntatem non esse prohibitam; si non exit in actum exteriorem.

11. *Tertium corollarium.* — Tertio infertur doctrinam hanc de actibus externis eodem modo procedere in actibus intellectus et appetitus sensitivi, quo in aliis, ut probant rationes factæ: quia actus intellectus non habet proprium voluntarium, aut liberum: actus autem appetitus licet aliquo modo voluntarius sit, est tamen imperfecte, et non potest tendere in honestum, ut sic. Unde si in intellectu, vel appetitu aliquis actus reperiatur sine consensu voluntatis propter ignorantiam, vel inculpabilem inadvertentiam, nulla est malitia. Unde ad illud argumentum de hæresi, in n. 4, respondetur prout est in intellectu ex se esse malam objective, tamen formaliter, et in ratione actus humani non esse malam, nisi prout subest voluntati, et idem dicendum de delectatione morosa, et ita responsum est ad quartam opinionem. Ad argumentum ibi factum in eodem modo num. 4. Quando hujusmodi motus mali sunt ex sola carentia voluntatis actus, respondet Almainus supra tunc esse in voluntate malitiam omissionis, et ab ea denominari actum exteriorem malum, sæpe enim hoc contingit: vel etiam dici potest, quamvis ibi non sit formalis actus, esse interpretativum et indirectum, nam tunc homo virtute vult delectari, vel errare, aut quid simile, et hoc satis est etiam ad malitiam commissionis in tali actu exteriori.

12. *Quartum corollarium.* — Quarto colligitur ex dictis, quomodo actus exterior sit malus vel in specie sua, vel ex fine, vel ex circumstantiis: omissa enim malitia objectiva, de qua supra, hæc omnia explicata sunt: dicendum est hæc omnia non afficere exteriorem actum, nisi mediante interiori, habet ergo actus exterior proxime speciem malitiæ ab interiori tanquam a forma: unde in ea specie virtutis, vel vitii constituitur, in qua est actus virtutis interior a quo procedit, quod recte significavit D. Thomas 3, contra Gentes, capite decimo. Quod si dicas omnem actum humanum sumere speciem ex objecto. Respondetur hoc esse verum servata proportione, nam actus interior sumit immediate, exterior vero mediante interiori, atque idem dicendum de bonitate, vel malitia circumstantiis, quod de una particulari tractavit D. Thomas, in citato loco,

1, 2, art. 5, scilicet, de effectu secuto ex actu, nam in tantum auget hanc malitiam actus exterioris, in quantum auget malitiam interioris per quem est voluntarius, et idem est de cæteris circumstantiis, ac denique de fine, ut divus Thomas sæpe inculcat in illis quatuor articulis primis, docens malitiam, vel bonitatem ex fine nullo modo convenire actui exteriori ex se, sed tantum per relationem interioris.

13. *Quintum corollarium.*—Ultimo constat, qualis sit divisio actus exterioris in bonum et malum; nam, ut ex dictis sumi potest, et omnes fere docent, est divisio subjecti in accidentia loquendo physice, et realiter : unde fit, ut idem actus exterior possit successive esse bonus, vel malus variato interiori, ut divus Thomas supra docuit, in artic. 6. Unde quod attinet ad sufficientiam, idem judicium est de actu exteriori, quod de interiori : nam in individuo si actus exterior sit humanus, non potest procedere a voluntate aut bona, aut mala, et consequenter esse, aut bonus, aut malus : secus autem erit si contingat fieri modo non humano, ut D. Thomas docuit 1, 2, quæst. 18, art. 9, ad 3. Quod intelligendum est dummodo neque directe, neque indirecte humanus sit, ut facile constat ex dictis : et ideo non sunt necessaria : quæ Cajetanus, et Capreolus cum Durando disputant in 2, d. 40.

14. *Quæstiuncula suborta.*—Interrogari vero solet, utrum idem actus simul possit procedere a voluntate bona et mala, et consequenter esse bonus simul et malus, nam Almainus, tractatu 1, cap. 2, affirmat; Vega tamen, lib. 11, in Trident., cap. 25, omnino negat, referens plures scholasticos. Dicendum tamen fortasse non posse eumdem actum exteriorem totaliter procedere simul a duobus actibus interioribus, ut a causis totalibus in suo genere, quia generaliter loquendo, non dantur duæ causæ totales ejusdem effectus, ejusdem ordinis, et rationis : unde si voluntas simul versatur circa eumdem exteriorem actum per duos interiores, aut alter tantum est proprie imperans et movens, a quo denominabitur actus exterior bonus, vel malus : alter vero solum erit per modum cujusdam complacentiæ, et relationis extrinsecæ respicientis actum externum solum per modum objecti, et ideo non denominabit illum nec bonum, nec malum, juxta supradicta in simili. Aut certe, si uterque actus interior concurrat per modum imperantis, concurrent partialiter, et consequenter denominabitur actus simpliciter malus, quia non habet integram causam, bonam ac denique idem dicendum est quomodocumque actus interior malus concurrat ad exteriorem, eumque informet, ac denominet, nam hoc ipsum facit, ut non sit simpliciter bonus.

SECTIO II.

Quid conferant actus externi ad bonos, vel malos mores hominum.

1. *Ratio dubitandi.—Duo puncta tractanda.* — Ratio dubii est orta ex præcedenti quæstione : diximus enim eos in se nihil habere bonitatis vel malitiæ : unde videntur nihil referre ad bonitatem, vel malitiam morum, atque ita fertur dixisse Abaylardus, et hunc aliqui numerant inter errores ejus, quanquam nec Bernardus, epistola 188 et sequentibus, in quibus refert, et improbat hujus hæretici doctrinam, nec Prateolus, et alii moderni hujus erroris meminerunt : possumus ergo loqui primo de substantia morum, seu bonitatis et malitiæ eorum, secundo de effectibus actionum moralium, ut sic.

PUNCTUM I.

In hac sectione.

2. *Opinio quorumdam. — Primum pronuntiatum.* — Circa primum punctum Scotus et alii asserunt consequenter actus externos per sese conferre ad augmentum honestatis, aut malitiæ, quia actus exterior secum affert propriam bonitatem, vel malitiam, quia plus peccat qui re ipsa occidit centum homines, quam qui vult occidere, etc. Dicendum est primum actum exteriorem per se non ferre ad augmentum bonitatis, vel malitiæ, si cætera sint paria in actu interiori : ita D. Thomas 1, 2, q. 20, a. 4, et cæteri theologi in 2, d. 42, ubi late Capreolus et Bonaventura, et Durandus, q. 1, Gabriel, art. 2, Gregorius, quæst. ult., Ægydius, q. 1, art. 1, et dist. 40, q. 1, a. 2, Richardus ibi, art. 1, quæst. 4, et d. 52, q. 2, Almainus, tr. 3, Moralium, c. 18, et sumitur ex Augustino, epist. 49, q. 4 et 1, de libero arbitrio, c. 3, Chrysostomo, h. 19, in Matth., Hugo de S. Victore 2, de Sacramentis, p. 14, cap. 6, et patet ex sectione præcedenti, quia actus exterior non habet bonitatem distinctam ab interiori, et necessario sequitur ex illo, si est in nostra facultate : si autem non est in nostra facultate, non minuit bonitatem voluntatis, quia, ut Paulus ait 2, ad Corinth. 8 : *Si voluntas prompta est, secundum id quod*

habet, accepta est, non secundum id quod non habet. Unde: *Qui multum non abundabit, et qui modicum, non minorabit.* Ubi Glossa et expositores ita intelligunt, et ita etiam a multis exponitur locus ille de vidua paupere offerente duo minuta, Marc., cap. 12, et ita etiam recte explicatur, nam si quis putans se posse dare eleemosynam, absolute vellet facere, postea vero in re non sequatur actio Deo non concurrente, vel alio simili modo, in nullo minuitur virtus, vel bonitas hominis sic operantis, quæ nobis invitis minui non potest: ergo signum est actionem externam per se non augere.

3. *Secundum pronuntiatum.* — Secundo dicendum est, actionem externam interdum esse necessariam ad bonitatem voluntatis, vel ad talem bonitatem, hoc intendit etiam D. Thomas, illo art. 4, nam quando est in potestate hominis exequi actionem externam, non potest habere interiorem voluntatem perfectam, nisi exteriorem actionem exequatur, quia actus exterior est terminus et finis interioris, et quia voluntas absolute perfecta est quæ operatur cum potest, unde tunc non requiritur actus, sed tanquam necessario consequens, seu tanquam materia, quam debet informare interior actus. Dices, ergo qui non habet facultatem operandi, nunquam poterit habere talem bonitatem in actu voluntatis, qualem habet, qui potest et actu operatur. Probatur sequela, quia ille nunquam potest habere voluntatem perfectam quæ significatur hac voce *volo,* sed imperfectam *vellem.* Respondetur primo, etiamsi hoc concedatur, non sequitur exteriorem actum addere bonitatem, sed cum exteriori actu esse majorem bonitatem, quia est melior voluntas. Secundo dicitur eum, qui re ipsa non habet difficultatem operandi, si putet se habere, posse habere perfectum *volo,* sine actione externa. Denique quamvis, qui nec habet, nec putat se habere facultatem operandi, non possit habere facultatem operandi, non possit habere hunc actum, *volo facere absolute,* sed solum hunc *volo quantum est ex me* hoc, per se, et moraliter loquendo, non minuit bonitatem voluntatis, quia ille actus re vera explicat determinatum affectum appetentis, et potest esse ex toto conatu, solumque includit conditionem saltem virtualem, ex parte objecti, quæ non minuit rationem virtutis, quo sensu dici solet *voluntatem pro facto reputari.*

4. *Tertium pronuntiatum.* — Tertio dicendum per accidens exteriorem actum posse augere bonitatem, vel malitiam simpliciter. Ita D. Thomas, supra citatus, et patet facile, nam primo propter exteriorem actum sæpe homo magis durat et perseverat in interiori, imo etiam sæpe multiplicat interiores actus, et hoc modo moraliter pejus est occidere, quam velle occidere. Secundo, quia ipsa exterior actio, et accendit affectum, et ita facit ad actum interiorem, quomodo vocalis actio conferre solet ad interiorem devotionem. Tertio sunt utiles actiones externæ ad moderandas passiones, et habituandum corpus, ut facilius justitiæ deserviat, atque his modis recte intelligitur verbum illud supra, sect. 1, n. 1, ex Augustino citatum, *quod homo fit miser voluntate, sed miserior potestate,* nam moraliter loquendo, pejores fiunt qui possunt facile exequi pravas voluntates suas, quia ipsamet actio est quoddam malum hominis, et secum etiam affert aliqua mala pœnæ, et miseriam, nec tantum dicit malum culpæ, sed etiam malum pœnæ, et ex his facilis est responsio ad omnia argumenta in contrarium, quæ late tractat Capreolus.

PUNCTUM II.

5. *Primum pronuntiatum ostenditur.*—Circa secundum punctum aliqui sunt effectus actionum moralium, ad quos conferre potest bonitas, et proportionaliter malitia. Primus est effectus præmii, qui respondet merito operantis, et de hoc dicendum est loquendo de essentiali præmio ad illud non magis conferre actum exteriorem, quam ad bonitatem, quia hoc præmium per se respondet virtuti, et morali valori ejus. Item quia actus exterior non habet distinctam virtutem ab interiori, et ideo non habet diversam imputabilitatem, aut laudem. Dices, dignitas personæ auget meritum et affectum ejus, etiamsi non sit speciali modo libera, aut voluntaria. Respondetur non esse simile, quia illa comparatur ad actum, ut principium et circumstantia ejus, et ideo moraliter significat illum: at vero actus exterior, ut in exercitio positus, solum est quid consequens ad interiorem actum, et ideo nullam specialem dignitatem addit, præter illam, quam confert per modum objecti.

6. *Limitatur pronuntiatum.—Tertium pronuntiatum.*—Locutus sum autem de essentiali præmio, et merito, quia quoad præmium aliquod accidentale conferre aliquid possunt exteriores actus. Secundo addendum est etiam esse actus externos bonos, per se utiles ad effectum satisfactionis pro pœna temporali debita pro peccato, ut solo loco latius tractatur,

quia satisfactio non tantum sumitur ex bonitate, sed maxime ex pœnalitate actus: actus autem exterior per se affert propriam pœnam et dolorem. Denique addendum est exteriores actus esse necessarios ad aliquos affectus gratiæ, qui vel ex opere operato, vel ex speciali privilegio conferuntur: ut sunt effectus sacramentorum, et effectus martyrii, et si qui alii sunt similes, quia cum hi effectus non pendeant ex sola mente operantis promissi sunt exercenti tale opus non solum in affectu, sed etiam in effectu: et eodem modo e contrario actus mali externi, vel etiam effectus eorum sunt necessarii ad incurrendas aliquas pœnas, vel censuras, quæ per solum interiorem actum non incurruntur, ut constat de hæretico mentali, qui non est excommunicatus, donec aliquo modo hæresim exterius prodat, et sic de aliis.

DISPUTATIO XI.

DE PRIMA, SEU REMOTA REGULA BONITATIS, SEU MALITIÆ HUMANORUM ACTUUM, QUÆ EST VOLUNTAS DEI, SEU LEX ÆTERNA.

Aliæ humanorum actuum causæ alio remittuntur tractandæ.—Hactenus dixi de essentia, proprietatibus et effectibus, ac intrinsecis causis bonorum actuum et malorum, quanquam de quibusdam causis, quales sunt habitus, concursus divinus, vel divina gratia, dici non potuit, quia habent propria loca, in 1, 2, partim quæst. 9 et 10, partim in materia de habitibus, virtutibus, peccatis, et gratia, solum ergo supersunt explicandæ duæ regulæ, seu mensuræ humanorum actuum, de quibus hoc loco D. Thomas disseruit, una est recta ratio, seu conscientia, de qua dicendum, disput. sequenti; altera est divina voluntas, seu lex æterna, de qua in præsenti; ut vero ad unum caput totam disputationem revocemus, advertendum est quod supra significavi, legem æternam posse considerari, aut in ratione divina, ut antecedit divinam voluntatem, aut in ipsa divina voluntate. Priori modo dicitur lex indicans, id quod ex natura sua bonum, vel malum est: posteriori modo est proprie lex imperans, de qua quamvis sit quæstio, an sit in intellectu, vel voluntate; certum est tamen vim et efficaciam ejus ex voluntate oriri: lex autem æterna priori modo sumpta quod attinet ad nos ejusdem rationis est cum recta ratione nostra, per quam nobis applicatur, cujus ipsa est exemplar; nostra vero naturalis ratio nihil aliud est, quam participatio quædam illius legis æternæ, et ideo quæ supra diximus de convenientia, seu recta ratione nostra, coincident cum his, quæ dici possunt de lege æterna sub hac ratione sumpta, posteriori autem modo lex æterna sub divina voluntate comprehenditur, et ita tota hæc disputatio reducitur ad conformitatem cum divina voluntate.

SECTIO I.

Quibus modis possit humana voluntas esse conformis, vel difformis divinæ.

Ratio dubii esse potest, quia voluntati divinæ nemo resistere potest, neque aliquid aliud agere, aut velle, nisi quod Deus vult, quia necesse est, ut Deus concurrat: concurrit autem volendo; semper ergo voluntas humana necessario est conformis divinæ. In contrarium est, quia sæpe dicitur homo agere contra divinam voluntatem.

1. *Voluntas divina alia absoluta et efficax. — Alia simplex, seu conditionata.* — Primo supponenda est distinctio voluntatis divinæ in absolutam, seu efficacem et simplicem, seu conditionatam, quæ aliis vocibus dici interdum solent voluntas antecedens et consequens: tamen has voces nunc omitto, quia sunt magis æquivocæ, et diversis modis a theologis exponuntur, ut constat ex Damasceno, lib. 2, c. 39, et divo Thoma, 1 part., quæst. 19. Voluntas ergo Dei absoluta et efficax dicitur, quando Deus simpliciter vult aliquid facere, aut nulla limitatione, vel conditione subintellecta formaliter, seu virtute: sive talis voluntas procedat ex vero Dei beneplacito, sive ex præscientia alterius rei, quamvis prior voluntas vocetur a Damasceno antecedens, et posterior consequens, et utraque potest dici voluntas beneplaciti. Affectus autem simplex, seu conditionata voluntas, est qua Deus non vult aliquid absolute esse, aut fieri, sed vel tantum complacet in objecto secundum se proposito, vel solum vult illud esse cum limitatione aliqua, vel conditione subintellecta ex parte objecti, qua ratione vult omnes homines salvos fieri; quæ distinctio est aperta in nostra voluntate, et per eam potest facile explicari in divina, quamvis de posteriori actu soleat esse quæstio, an sit in Deo formaliter, vel tantum in virtute, et in alio quod ad præsens nihil refert.

2. *Considerari possunt divina et humana voluntates tendentes in idem objectum, non con-*

siderando unam cum habitudine ad alteram. — Secundo est considerandum duobus modis posse divinam voluntatem ad humanam comparari, primo ex parte objecti, possunt enim divina et humana voluntas intelligi, ut volentes unum et idem objectum, vel materiale tantum: ut si velint eamdem rem sub diversis rationibus, vel etiam formaliter, ut si velint eamdem rem sub eadem ratione justitiæ, verbi gratia, quæ tendentia in idem objectum potest intelligi, etiamsi neutra voluntas aliquid de altera velit, vel disponat: quomodo etiam duæ voluntates creatæ convenire interdum possunt in eadem re volenda.

3. *Considerari etiam possunt cum prædicta habitudine.—Prima habitudo.—Secunda habitudo.—Tertia habitudo.*—Secundo igitur modo potest divina voluntas versari circa humanam ex parte ipsiusmet voluntatis humanæ, quomodo dici potest divina voluntas disponens, aut providens de actibus voluntatis humanæ, ut quando Deus vult, vel disponit me aliquid velle, etc., hæc autem habitudo posterior potest esse multiplex. Prima est, si Deus efficaciter et absolute velit voluntatem humanam aliquid velle, ut fortasse voluit animam Christi velle, et acceptare mortem suam : quæ voluntas si antecedat absolute præscientiam Dei, dicetur voluntas prædefiniens : si autem sequatur, dicitur potius voluntas approbans. Secunda habitudo est voluntatis præcipientis, quæ etiam in Deo est absoluta et efficax, non necessario respectu actus præcepti, sed respectu obligationis ad illum, ut cum Deus vult me teneri ad hoc, vel illud volendo quod revera vult, et si nolit efficaciter me habere talem actum: sicut etiam e contrario potest Deus interdum efficaciter velle, ut ego velim, non præcipiendo, neque volendo, ut ego ad id volendum tenear, de qua re dixi nonnulla, 3 p., quæst. 14. Tertia habitudo esse potest divinæ voluntatis consulentis actum voluntatis humanæ, vel saltem complacentis, quomodo Deus vult hominem eligere quod melius est, seu ut velit esse perfectus, non quidem semper efficaciter id determinando, alioqui fieret, nam hæc est voluntas illa divina, cui resisti non potest, neque etiam volendo obligare ad illud, quia multa sunt hujusmodi, quæ non sunt in præcepto : vult ergo consulendo, quia quantum est in se intendit, aut cupit, quod melius est, ut voluntatem castitatis, verbi gratia, aut si non est melius, est tamen bonum, vult etiam illud approbando, et complacendo de tali actu, cum qua voluntate, quamvis respectu effectus non sit absoluta et efficax, conjuncta est voluntas Dei efficax dandi sufficientia media : et auxilia ad habendam talem voluntatem, quia sine hac non posset intelligi altera voluntas, cum non possit humana voluntas hujusmodi actum habere sine tali concursu, vel auxilio Dei : unde licet per hanc voluntatem Deus non velit efficaciter, ut homo velit, vult tamen efficaciter, ut homo possit velle. Quarto modo se habet divina voluntas tantum, ut permittens aliquem actum voluntatis humanæ, quæ proprie non versatur immediate, et in se circa ipsum actum voluntatis humanæ, unde respectu illius neque efficax, neque inefficax, quia Deus ex vi hujus voluntatis nullo modo vult talem actum; versatur ergo solum circa permissionem, et respectu illius est efficax, et multa includit, præsertim duo, unum velle absolute dare concursum necessarium ad talem actum : secundum velle non impedire, seu non dare auxilia, quibus impediretur talis actus. Unde male hæc voluntas ab aliquibus vocatur prædefiniens hujusmodi actum etiam materialem, id enim, et divinæ bonitati et nostræ libertati repugnat, de quo alias.

4. *Prima assertio.* — Ex his facilis est ad propositam quæstionem responsio. Primo enim in genere dicendum est duobus modis posse voluntatem humanam esse conformem divinæ, primo naturaliter, ut sic dicam, seu necessario, et non voluntarie : secundo moraliter voluntarie et ex propria determinatione. Priori modo voluntas humana est aliquo modo conformis divinæ in genere causæ efficientis, seu ut concurrenti, aut volenti concurrere cum voluntate humana, hæc conformitas est valde imperfecta, et secundum quid, et suo modo reperitur in omni actione causæ creatæ, similiter fieri potest ut homo licet ignoret, quid Deus de re aliqua prædefinierit, vel efficaciter voluerit, velit illam, quam Deus re ipsa etiam velit, et tunc est conformitas non intenta, nec cogitata voluntarie, sed ex rebus ipsis consequens, et hic modus conformitatis nec difficultatem habet, neque aliquid refert ad bonitatem, vel malitiam, quia, ut supra dixi, nulla conformitas ad legem, vel ad aliquid aliud, quæ solum se habet per modum relationis resultantis, confert aliquid ad bonitatem, vel malitiam, si non sit intenta : posterior autem modus conformitatis voluntatis humanæ cum divina pertinere maxime potest ad bonitatem moralem : ad hunc autem conformitatis modum necesse est, ut una voluntas sit aliquo modo prior altera, nam ut una voluntas vo-

luntarie se conformet alteri, necesse est, ut una comparetur ad alteram aliquo modo ut objectum præcognitum et volitum : ergo necesse est, ut una voluntas sit aliquo modo prior altera saltem secundum rationem et præcognitionem : est autem per se manifestatum in præsenti materia voluntatem divinam debere præcedere et præcognosci, voluntatem autem humanam subsequi, quia non se conformat voluntas divina humanæ, sed e converso : ergo necesse est, ut voluntas divina antecedat et innotescat homini, ut possit, vel debeat se illi conformari.

5. *Secunda assertio.—Varii modi conformitatis vel difformitatis humanæ voluntatis cum divina.* — Secundo dicendum est variis modis posse voluntatem humanam esse conformem, vel difformem divinæ. Primo moraliter, seu ut communiter dicitur in objecto, seu volito materiali : ut quando voluntas humana vult aliquem effectum, quem scit Deum velle. Secundo conformitas dicitur formalis, seu finalis, vel conformitas in volito formali, seu in fine, et ratione volendi, ut quando voluntas humana non solum vult aliquid, quod Deus vult, sed etiam ex eodem motivo, et propter eumdem finem, et ad hunc modum revocatur alius, quem D. Thomas hic ponit, et Durandus infra citandus, in sectione ultima, qui est conformitatis modus in principio, ut quando voluntas ex charitate Dei vult aliquid, quod etiam Deus vult propter bonitatem suam, nam, ut D. Thomas etiam hic notavit, hæc etiam dici potest conformitas formalis, quia nascitur ex eodem motivo. Tertius modus conformitatis reduci potest ad causam efficientem, et potest esse multiplex. Unus est, quando voluntas humana conformatur divinæ , et præcipienti, quia voluntas præcipiens est moraliter movens, et reducitur ad efficientem causam. Unde quartus modus esse potest conformitatis ad voluntatem divinam ut efficaciter moventem, seu prædefinientem actum voluntatis humanæ. Quintus erit ad voluntatem divinam, ut consulentem, seu ut propensam, et bene effectam ad aliquem actum voluntatis humanæ, quamvis illud non efficaciter velit. Ultimus, et maxime improprius erit ad voluntatem divinam, ut permittentem tantum, non quidem respectu ipsius permissionis, sed respectu actus permissi. Omnes igitur hi modi sunt probabiles : qui vero sint eliciti præcepti, aut prohibiti, est explicandum.

SECTIO II.

Utrum voluntas humana, ut recta sit, debeat conformari divinæ et disponenti de actibus ipsius voluntatis humanæ.

1. *Prima assertio.*—Hæc quæstio est facilis, suppositis, quæ diximus, et ideo omissis opinionibus quas referam, sectione sequenti, dicendum primo. Voluntas humana, ut sit recta, debet conformari divinæ, ut præcipienti : hoc est per se notum, quia voluntas divina natura sua est superior, et habet jus et virtutem inducendi obligationem, si eam velit efficaciter imponere, nam sicut in aliis rebus voluntas Dei est omnipotens et efficax, ita et in homine: sed voluntas divina præcipiens est illa, qua vult absolute imponere homini hujusmodi obligationem : ergo non potest humana voluntas esse bona, nisit conformis huic voluntati divinæ, et hoc est, quod aliis verbis dicunt theologi, voluntatem humanam debere conformari divinæ quoad voluntatem signi, nam unum signum voluntatis divinæ est præceptum.

2. *Quæstiuncula suborta.*—Sed quæres unde oriatur prædicta obligatio, solet enim dici non oriri ex speciali aliquo præcepto, sed in singulis materiis oriri ex præceptis ad illas pertinentibus, quia alias quotiescumque homo peccaret in aliqua materia, transgrederetur duo præcepta. Unum proprium et particulare talis materiæ, ut non furandi ; alterum non discordandi a divina voluntate, seu obediendi Deo ; sed quamvis verum sit hæc duo comparari, ut generale quid ex parte objectorum materialium: nihilominus tamen negari non potest quin speciali titulo, et ratione teneatur homo subjicere hoc modo voluntatem suam divinæ, quia et Deus habet proprium jus exigendi ab homine hanc conformitatem, ut quia hæc est sufficiens ratio specialis virtutis si sit per se intenta, et e contrario constituet etiam specialem malitiam, si directe, et speciali contemptu velit homo discordare ab hac divina voluntate, juxta superius dicta de circumstantiis generalibus : intercedit ergo hic proprium quoddam præceptum, quamvis ex parte materiæ generale sit, et quodammodo censeatur in aliis inclusum, quasi materialiter et generice.

3. *Objectio.*—Dices : omne præceptum manat primo a divina voluntate, hoc autem præceptum parendi, seu conformandi se huic divinæ voluntati, non potest ex ipsa divina vo-

luntate oriri, quia de hac voluntate redibit quæstio, et sic procedemus in infinitum. Respondetur imprimis hoc argumento declarari, quod superius dicebamus, aliquam obligationem naturalem honeste operandi intrinsece oriri ex rebus ipsis præcisa divina voluntate, atque ita in præsenti ex ipsa naturali subjectione hominis ad Deum, et naturali dominio Dei in hominem per se est intrinsece necessaria ad honestatem morum, ut si Deus habeat hanc voluntatem præcipientem, ut homo se illi conformet; unde hæc ratio præcepti non oritur primo ex voluntate divina, sed ex natura objectorum : ad hanc autem obligationem accedit etiam ipsa divina voluntas, quæ cum simplicissima sit, includit omnem reflexionem, quæ a nobis excogitari potest : unde simul vult, et teneri hominem ad aliquid faciendum, et consequenter etiam teneri ad se conformandum huic divinæ voluntati.

4. *Corollarium.*—Ex his autem intelligitur talem debere esse hanc conformitatem, qualis fuerit divinæ voluntatis dispositio : interdum enim intelligi potest Deum velle obligare hominem ad volendum aliquem specialem actum vel effectum materialem, ut sic dicam, non tamen ad formale, seu speciale motivum ejus, ut fortasse voluit Christum velle mortem suam, et tunc satis est conformari huic divinæ voluntati, volendo materiale objectum, quamvis in formali, seu ratione volendi possit esse magna varietas : si autem Deus tali voluntate sua præscriberet etiam rationem volendi, oporteret etiam in illa conformari : atque idem dicendum est quando voluntas divina vult me teneri ad efficaciter volendum aliquid, tunc enim debeo conformari habendo talem actum efficacem voluntatis meæ : non autem repugnat huic conformitati, quod habeam inefficacem actum repugnantem per displicentiam, seu simplicem effectum, quo vellem ne Deus id præciperet, seu vellet; cujus rei exemplum fortasse habemus in Christo Domino, et potest etiam exponi, nam si quis habeat præceptum matrimonii, etiam per expressam revelationem divinæ voluntatis, satisfacit volendo efficaciter matrimonium, quamvis simul habeat simplicem effectum ad castitatem, desiderans quantum est in se illam servare, si Deus voluisset; et ratio est clara, quia posterior hæc voluntas non contradicit primæ, et potest habere honestum objectum, quo fit, ut si Deus velit hominem ad utrumque obligare, id est, ad volendum aliquid simpliciter : et nullo modo nolendum etiam per actum simplicem, tunc teneatur homo neutro modo discordare a divina voluntate, sicut in universum quandocumque dicimus hominem teneri ad non volendum aliquid, tenetur conformari divinæ voluntati, saltem per carentiam actus.

5. *Secunda assertio bimembris.*—Dicendum secundo. Quando Deus vult absolute et efficaciter hominem aliquid velle, non potest voluntas humana discordare a divina, potest tamen habere simplicem effectum circa contrarium actum, seu circa carentiam illius actus. Prior pars intelligenda est de potestate in sensu composito, et ita ratio est clara, quia voluntas divina efficax, et absoluta simpliciter frustrari non potest cum sit infinita. Unde si homini constet Deum hoc modo statuisse ipsum aliquid velle, fieri non potest, ut per contrarium actum efficacem renitatur huic divinæ voluntati, quia jam illi proponitur ut impossibile illud objectum : non potest autem voluntas ferri actu efficaci in objectum repræsentatum, ut impossibile. Sed tunc occurrit objectio communis, voluntatem scilicet necessitari, de quo alibi latius : nunc negatur simpliciter sequela, necessitatur tunc quidem voluntas, ut habere non possit inefficacem actum contrarium propter repugnantiam objecti, non tamen necessitatur ad habendum actum quem Deus vult illam velle, quia nulla causa est, quæ hanc necessitatem imponat.

6. Altera vero pars conclusionis est clara ratione supra facta, quia simplex displicentia non est contraria huic divinæ voluntati, nec Deus vult me non habere hanc displicentiam, quamvis efficaciter velit me velle aliquid, quia illa duo non repugnant : ergo ex vi illius voluntatis divinæ non repugnat me habere hanc simplicem displicentiam, et alioqui hoc non est per se malum, quia non repugnat divinæ voluntati, et in objecto potest habere aliquod motivum honestum. Sed advertendum est hanc displicentiam non debere esse de efficacia divinæ voluntatis, hæc enim displicentia esset intrinsece mala ex objecto, ut si quis desideraret resistere efficaci voluntati Dei, et illa displiceret, quia non possent hujusmodi effectus liberi non esse contra rationem, quia objectum eorum est desiderare aliquid contra voluntatem Dei, versari ergo debet hic effectus circa rem ipsam nude consideratam, aut circa ipsam voluntatem Dei, quatenus libere posset Deus velle hoc non esse, ut si homo desideret simplici affectu Deum aliquid non velle, aut, se non habere talem actum sub intellecta con-

ditione, si Deus ita vellet, atque hoc modo nulla est in hoc actu difficultas.

7. *Tertia assertio.* — Dicendum tertio. Ut voluntas humana sit recta, non est necesse ut sit conformis divinæ voluntati inefficaciter volenti, seu consulenti actum voluntatis humanæ. Hæc conclusio est per se clara, ut patet in voluntate consiliorum, nam sine dubio hoc modo Deus vult homines velle suam perfectionem, vel castitatem, etc. Et tamen homo non peccat efficaciter volendo aliud ab hisce consiliis diversum : et ratio est quia nec Deus per hanc voluntatem inducit positivam obligationem, quia non vult efficaciter hominem ad hoc obligare, neque etiam objectum ipsum talis per se, et natura sua inducit illam, cum non sit per se necessarium ad bonos mores.

8. *Quarta assertio.* — Ultimo dicendum, voluntatem humanam non debere conformari voluntati divinæ sibi aliquid permittenti ; sed advertendum est quod dixi, aliud esse loqui de permissione, aliud de permisso ; permissio enim non est actus voluntatis humanæ, sed est objectum aliud voluntatis divinæ efficacis duo includens, scilicet concursum necessarium ad actum positivum peccati, quem Deus vult dare quantum est de se, et negationem alterius auxilii, vel providentiæ, qua Deus posset talem actum impedire, et non vult : et quoad hanc permissionem potest, et fortasse debet voluntas humana conformari divinæ, si homini constet Deum efficaciter velle talem permissionem, sed hoc non spectat ad præsentem, sed ad sequentem sectionem : nam eadem est ratio de hac permissione, quæ est de aliis objectis, quæ non sunt actus voluntatis nostræ : nam hæc permissio, ut dixi, non est humanæ voluntatis. Conclusio ergo intelligitur de actu permisso, et sic est manifesta, quia Deus volendo permittere talem actum ex vi hujus voluntatis, non vult actum ipsum, non solum actu efficaci, imo nec inefficaci, quia fieri potest ut nullo modo talis actus illi placeat : ergo talis voluntas nullam potest inducere obligationem conformitatis ad ipsam, quin potius si actus permissus ex se malus sit, male faciet voluntas se conformando huic permissioni quoad actum permissum, imo omnis malitia voluntatis humanæ in hoc consistit.

9. *Objectio.* — Sed contra. Nam hæc voluntas permissiva Dei includit voluntatem efficacem ipsius actus permissi, imo multi putant necessariam esse voluntatem Dei efficacem prædefinientem talem actum pro materiali : ergo si homini constet de hac divina voluntate permittente ; non potest non conformari illi saltem quoad materialem actum. Respondetur assumptum esse falsum, et contrarium, ut existimo divinæ bonitati, nam id quod dicitur materiale in actu peccati est voluntas mentiendi, furandi, etc. Quod plane repugnat voluntati divinæ, et revera si Deus id ita vellet, et homini de hoc constaret, non video quo modo peccaret in hoc se conformando tali voluntati Dei. Respondetur ergo negando assumptum : nam voluntas permittendi tantum includit illa duo supra explicata, quæ potest Deus velle etiamsi efficaciter non velit actum permissum in seipso maxime prius ratione, quam præficiat hominem illum operaturum, sed de hac re latius alibi.

SECTIO ULTIMA.

Utrum humana voluntas, ut recta sit, debeat conformari divinæ volenti alia objecta extra actus ipsius voluntatis.

1. *Aliud est non repugnare divinæ voluntati: aliud divinæ voluntati conformari.* — Imprimis supponendum est ex Durando, in 1, d. 48, q. 2, aliud esse non discordare a voluntate divina, aliud positive illi conformari. Nam hoc secundum requirit actum, quo voluntas humana velit id quod Deus vult : ad illud autem primum sufficit, ut voluntas non habeat actum repugnantem : hic ergo præcipue inquirimus, utrum voluntas humana teneatur non repugnare divinæ, et consequenter ex hypothesi et suppositione, quod velit habere actum circa id quod Deus vult, utrum teneatur habere actum, quo conformetur : nam absolute, et simpliciter certum est non obligari hominem ad positivam conformitatem ex vi hujus voluntatis divinæ, quia licet homo sciat Deum aliquid velle, potest sine peccato nullum actum voluntatis habere, quia nec Deus per illam voluntatem illum obligat, neque ex intrinseca rei natura, vel objecto oritur talis obligatio.

2. Secundo statuendum est sermonem esse de efficaci voluntate divina, quia de inefficaci est certum nullam esse obligationem conformitatis ad illam, ut a fortiori patet ex dictis præc. q., conclus. 3.

3. *Quæstio est de conformitate in objecto materiali.* — Tertio. Conveniunt doctores quæstionem solum esse posse de conformitate in objecto materiali, nam in formali certum est non posse voluntatem humanam honeste discrepare a divina, quia ratio volendi in Deo

semper est justissima : et ideo illa, ut sic, non potest recte displicere voluntati humanæ, quin potius omnis actus honestus voluntatis humanæ hoc ipso est conformis divinæ voluntati in volito formali, ut D. Thomas hic significavit, non quia necesse sit, ut proxime fiat propter Dei gloriam, ut Durandus intellexisse videtur, et ideo illud impugnat, neque etiam, quia oportet elici actum humanum, aut imperari a charitate, sed quia necesse est, ut fiat sub aliqua ratione honestatis, quæ Deo placet, et quia inde fit, ut de se tendat in Dei gloriam : superest ergo agendum de conformitate solum in volito materiali.

4. *Prima opinio negativa.* — In qua quæstione sunt duæ opiniones. Prima negat teneri hominem ad hanc conformitatem, imo aliqui sentiunt interdum, et sæpe non esse licitam. Hæc existimatur esse opinio D. Thomæ, 1, 2, q. 19, art. 9 et 10, et q. 23, de Veritate, art. 7 et 8, et in 1, d. 48, art. 4, ubi Richardus, art. 1, q. 1, problematice utrumque defendit; citatur etiam Durandus, q. 2, n. 14. Sed si considerentur, quæ dicta sunt, potius indicat contrarium n. 15, in fine : in hanc vero sententiam inclinat Marsilius, q. 47, art. 2, et alii antiqui. Fundamentum est, quia sola voluntas præceptiva Dei obligat hominem, sed quamvis Deus aliquid velit, non ideo præcipit homini, ut ipse idem velit, quia illa voluntas nullo modo versatur circa præceptum homini imponendum : ergo, etc. Et hinc potest concludi, hanc conformitatem aliquando homini non licere, quia interdum objectum tale est, quod respectu hominis non deceat, nec sit illi amabile, sic enim dixit Augustinus, in Enchiridio, cap. 100, quem imitatur Anselmus, lib. de Similitudinibus, aliquid Deum velle, quod non congruit homini velle, voluit enim Deus passionem Christi, quam non debuerunt velle Judæi, ut notavit Magister, in 1, dist. 48, cap. 3 et 4.

5. *Secunda affirmativa.* — Secunda opinio est teneri hominem ad conformandam voluntatem suam cum divina etiam in volito materiali; si Deus illud efficaciter vult; ita sentit D. Thomas, in 1, d. 48, art. 4, ubi dicit voluntate deliberata debere hominem consentire huic divinæ voluntati si sibi nota sit, interdum vero excusari propter ignorantiam. Idem si attente legatur, sentit in aliis locis citatis, et Bonaventura, in 1, distinct. 48, ubi idem sentit hic, q. 2, Ægydius etiam, q. 2, Albertus, art. 23 et 24, Scotus, Gregorius, Gabriel, ibi, et lectione 68 et 69, in Canonem, Alexander Alensis, 1 parte, quæstione 41, membro 4 et 5, Altisiodorensis, libro tertio Summæ, tractatu 1, cap. 13, q. 28. Fundamentum est, quia divina voluntas est regula omnis bonæ voluntatis, et quia discordare ab hac divina voluntate, esset divinæ voluntati absolute contradicere, quod est per se malum, sed, ut existimo, inter has opiniones non est magna diversitas, nec esse potest.

6. *Prima conclusio.* — Dicendum ergo primo. Si hoc certo constet, Deum aliquid efficaciter velle, sive voluntate prædefiniente, sive consequente præscientiam alterius rei, non potest humana voluntas actu absoluto et efficaci discordare a divina voluntate. Patet ex dictis, dubitatione præcedenti, quia stante illa divina voluntate impossibile est non fieri quod Deus vult, sed voluntas humana non potest efficaci actu tendere in id, quod hic et nunc omnibus pensatis repræsentatur, ut impossibile : ergo. Confirmatur, quia hac ratione non potest voluntas humana absoluto actu velle, ut non fuerit, quod factum est, quia jam illud repræsentatur, ut impossibile; hinc optime dixit Augustinus 21, de Civitate, cap. 24, si Ecclesiæ constaret in particulari aliquem hominem divina voluntate esse exclusum a regno, non posset pro illo orare.

7. Sed quæres, quomodo potest homini de hac divina voluntate constare. Respondent aliqui, constare ex effectibus, quia quidquid fit, Deus vult fieri. Antea vero quam fuit, non potest constare, nisi ex divina revelatione; sed advertendum est effectum interdum provenire ex sola voluntate permittente, præsertim si sint morales, et defectuosi, ideoque non semper satis esse id ad manifestandam hanc Dei voluntatem, quanquam hoc ipso quod facti sunt, et ut sic repræsentantur, non possit jam voluntas humana actu efficaci velle, ut non sint pro eo tempore, quo facti esse cognoscuntur, quia illud est impossibile, nam, ut Aristoteles dixit, *res quando est, necesse est esse;* potest autem voluntas velle, ut non durent, si illud est possibile, quia nulla tunc est repugnantia, quoad hoc, si quoad futuram durationem, non manifestatur voluntas Dei per effectum, et ut nunc factum : sola ergo divina revelatio est quæ certo et infallibiliter ostendit hanc Dei voluntatem, et adhuc in illa oportet advertere, præsertim si sit de aliquo peccato futuro, vel damnatione regulariter esse intelligendum in sensu conditionato vel comminatorio, nisi aliud distincte et expresse contineatur in ipsa revelatione, quod optime de-

clarat D. Thomas, quæst. 23, de Veritate, art. 8, ad 2.

8. Atque ex hac conclusione colligitur inutilem esse quæstionem, an liceat homini efficaci actu voluntatis suæ discordare in materiali volito ab efficaci actu voluntatis divinæ : aut enim nota est homini voluntas Dei, aut non; si non est nota, recte potest discordare, sic enim homo sæpe intendit consequi, quod Deus non vult dare, et ratio est, illud tunc consideratur, seu repræsentatur, ut possibile, quia consideratur secundum se, et non ut subest divinæ voluntati, et sub ea ratione potest proponi, ut honestum : sic Abraham statuit occidere filium, et David ædificare templum Dei, quæ tamen Deus nolebat : et in ipsis sanctis Angelis contingit reperiri hujusmodi voluntatis modum, ut colligitur ex Daniele, cap. 10, si autem homini est nota hæc voluntas Dei, non potest illi resistere per voluntatem efficacem : ergo non habet locum quæstio de licito, vel illicito : addo tamen si per impossibile posset homo habere hujusmodi voluntatem, fore intrinsece malam et illicitam, ut a fortiori patebit ex sequenti assertione.

9. *Secunda conclusio.*—Dico ergo, supposita prædicta Dei voluntate ex scientia ejus nota, non licet homini simplici affectu desiderare, ut talis Dei voluntas non impleatur, atque in hoc sensu non licet discordare a prædicta voluntate Dei in objecto materiali : hic est sensus posterioris sententiæ, et est evidens ex sola terminorum explicatione : nam hic affectus est directe repugnans efficaciæ divinæ voluntatis. Unde vel formaliter, vel virtute includit hunc sensum compositum, licet optare ut quod Deus vult efficaciter, non eveniat : hoc autem velle et appetere desiderio etiam simplici est intrinsece malum, quia est directe appetere aliquid repugnans divinæ perfectioni, scilicet vel quod ejus voluntas non sit efficax et omnipotens, vel certe quod mutabilis sit : deinde, quia hic affectus est directe contrarius efficaci voluntati divinæ, quia appetit contradictorium ejus, quod Deus absolute vult, unde invertit totum ordinem divinæ providentiæ, et illam, quantum in se est, destruit. Neque contra hoc obstat ratio in principio posita, quia hæc divina voluntas intrinsece, et natura sua inducit obligationem non repugnandi illi prædicto modo, et consequenter secum affert voluntatem Dei præceptivam, saltem præcepto negativo, qua Deus vult obligare hominem ad non repugnandum dicto modo huic divinæ voluntati, et hic etiam patet, quod paulo ante dicebam, etiamsi per impossibile posset voluntas humana habere voluntatem absolutam contrariam huic divinæ voluntati cognitæ, illam fore intrinsece malam, quia esset destructiva efficaciæ divinæ voluntatis, eique directe contraria ex modo tendendi et ex objecto materiali.

10. *Tertia conclusio.* — Dicendum ultimo. Etiamsi homo sciat Deum aliquid velle efficaciter, potest licite affectu simplici discordare ab hac divina voluntate in materiali objecto secundum se considerato : hic est sensus prioris opinionis, et est omnino certus, ut satis probat exemplum Christi Domini : imo, et ipsius Dei, ut Deus est, qui simul simplici affectu vult salutem ejus, quem alia absoluta voluntate vult damnare. Ratio etiam sæpe tacta est evidens, quia hæc voluntas, ut sic, non est contraria divinæ voluntati : nam potius formaliter, vel virtute includit conditionem, *si Deus id vellet*, aut *si aliunde non repugnet*, quam significavit Christus Dominus illis verbis : *si fieri potest* : et illis, *Pater, si vis*, unde statim concludit : *Non mea voluntas, sed tua fiat :* et in superioribus conclusum est simplicem affectum unius objecti, et voluntatem efficacem contrarii objecti non esse repugnantem etiam in eadem voluntate : ergo ex hoc capite hic affectus non est malus, et alioqui potest habere honestam rationem ex parte objecti et finis, ut per se constat : ergo, etc.

11. Sed objici solet illud 1, Regum, 16, ubi Deus reprehendit Samuelem, quia lugebat Saulem quem Deus reprobaverat, *Usquequo tu luges Saulem*, etc.; etenim ibi Samuel discordabat a prædicto modo tantum a divina voluntate. Respondetur, omissis aliquibus expositionibus, illam non fuisse tam reprehensionem, quam apertiorem revelationem divini decreti; Samuel enim nondum intellexerat, an Deus voluntate definita, vel comminatoria tantum Saulem projecisset, et ideo ita Saulem lugebat, et Deum deprecabatur, ut revera impenderet veniam : Deus autem ibi declarat suam voluntatem fuisse absolutam et definitam, et ita monuit Samuelem, ne lugeret Saulem prædicto modo, non tamen prohibuit quominus contristari posset de malo Saulis secundum se considerato.

12. Sed quæritur ulterius, an non solum possit homo licite hoc modo discordare a divina voluntate, sed etiam teneatur ita dissentiri? Aliqui ita in re sentiunt, ut Abulensis, Josue 2, quæst. 28, et Judic. 3, quæst. 2, et

indicant Bonaventura, Gabriel, et alii. Quæ opinio ad summum intelligenda est de præcepto negativo, quia hi simplices affectus, per se loquendo, non cadunt in præceptum saltem in ordine ad futuros eventus, quia non sunt operativi, intelligi autem potest, ut cadat in præceptum, non habere actum positivum, quo voluntas simplici affectu velit id, quod est malum proximi, et ex hoc capite potest intelligi præceptum non se conformandi tam divina voluntate in objecto materiali. Dico tamen etiam quoad hoc non esse absolutum præceptum, sed considerandum esse motivum talis affectus, nam si quis velit id, quod Deus vult sub ea ratione, vel facta hypothesi, quod Deus id vult, vel propter hunc finem, ut voluntas divina impleatur, nunquam est prohibitus talis affectus, etiam si objectum materiale ejus sit extrema damnatio, quod Deus non vult nisi sub ratione justitiæ punitivæ ex præscientia peccati finalis : si autem motivum fuerit honestum, tunc affectus erit malus, non propter conformitatem cum divina voluntate, sed aliunde, quod est per accidens.

13. Atque idem respondendum est ad aliam interrogationem quæ fieri solet, esto non sit necessarium, an sit melius conformari hoc modo per actum simplicem cum divina voluntate. Respondetur posse esse melius interdum, interdum vero non juxta diversa motiva, seu fines, qui occurrere possunt, nam quando nulla occurrit specialis ratio honesti, quæ moveat voluntatem ad hujusmodi simplicem affectum materialiter diversum a divino decreto, melius erit non habere illum. Item si homo intelligat ex hujusmodi affectu fore retardandum ab executione divinæ voluntatis, interdum vero non sequitur hoc incommodum, et occurrit honestissimum motivum ad habendum illum affectum, et tunc erit melius habere illum sicut fuit in Christo Domino, et in Beata Virgine, quando dolebat de Christi morte, quam Deum decrevisse sciebat.

DISPUTATIO XII.

DE PROXIMA REGULA BONITATIS ET MALITIÆ HUMANORUM ACTUUM QUÆ EST RECTA RATIO, SEU CONSCIENTIA.

Si doctrina hæc de conscientia ad singulas res morales applicanda esset, in immensum cresceret : sed hoc non potest exacte fieri, nec sine magna confusione, quia oporteret fere omnes materias moralis theologiæ evolvere, quæ ex propriis principiis et circumstantiis pendent : simul ergo consulemus, et ordini doctrinæ, et brevitati temporis, generales regulas, et principia hujus materiæ tradendo.

SECTIO I.

Quid sit Conscientia.

1. *Prima sententia.*—Prima opinio est esse aliquid ad voluntatem pertinens, scilicet aut bonam inclinationem voluntatis, aut operationem voluntatis, huic inclinationi conformem, vel difformem. Ita Henricus, quodlibeto 4, quæst. 18, quem ex parte sequitur Durandus, in 1, distinct. 39, quæst. quarta. Fundari potest in locutionibus communibus, et proprietatibus, quæ conscientiæ tribuuntur , dicitur enim conscientia mundari, ad Hebræos 11, quod est proprium voluntatis, quæ per peccatum maculatur. Dicitur conscientia bona, 1, ad Timoth., 4, et inquieta, ad Tit., 5: *Inquietæ sunt eorum mens et conscientia,* ubi etiam a mente distinguitur , et communiter ita loquimur habere hominem bonam, vel malam conscientiam, quæ sunt proprietates propriæ voluntatis.

2. *Secunda sententia.* — Secunda opinio, et communior theologorum , ponit illam in intellectu, et in hoc est magna varietas, nam Scotus, in 2, d. 39, dicit esse habitum, vel synderesis, vel scientiæ, vel prudentiæ; D. Thomas vero 1 p., q. 79 , art. 13, dicit esse actum : existimo tamen totam quæstionem esse positam in æquivocatione vocis : ut vero sciamus, in qua significatione in hac materia loquendum est.

3. *Prima assertio.* — Dicendum primo conscientiæ nomen juxta frequentiorem usum significare aliquid pertinens ad intellectum. Ita Scholastici statim citandi , et Patres, quos D. Thomas supra refert, Basilius, in principio Proverbiorum , vocat conscientiam naturale judicatorium animæ , Damascenus , 2 libro, cap. 12, vocat legem intellectus nostri, Hieronymus, Ezech., 1, vocat synderesim scintillam conscientiæ : synderesis autem ad intellectum spectat, Origenes, libro secundo, ad Bonaventuram, conscientiam vocat spiritum correctorem, et pædagogum animæ, similiaque reperies in aliis, præsertim in Hugone et Bernardo: colligi etiam potest ex illo ad Romanos 14 : *Quod non est ex fide peccatum est*, ubi nomine *fidei* conscientia significatur, ut Ambrosius et alii communiter exponunt, et significat Innocentius III, in cap. ult., de Præscriptionibus,

et Gratianus, late, 28, quæst. 1, cap. *Omnes*, § *Ex his*, et de Pœnitentia, dist. 3, cap. *Quærit*, § *Illud autem*. Denique probari potest ex communi modo loquendi Scripturæ, et ex effectibus qui conscientiæ tribuuntur, Eccl. 7, *scit enim conscientia tua*, et Genes., 43: *Non est in nostra conscientia quid posuerit*, id est, nescimus. Paulus, ad Romanos 2: *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum*, testificari enim est potentiæ intelligentis, non vero voluntatis, quæ cæca est, et cap. 9, *Testimonium mihi præbente conscientia mea*: 1 ad Corinthios, cap. 12, alibique dicitur conscientia accusare, dirigere, et similia, quæ ad intellectum sine dubio spectant.

4. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo conscientiæ nomen æquivocum esse, et interdum habitum, et interdum actum intellectus significare : frequentius tamen, et magis proprie actum significare. Tota conclusio sumitur ex D. Thoma, supra, 1 part., et in 2, dist. 24, quæst. 2, art. 4, ubi præter habitum et actum dicit interdum significare objectum, quomodo dicimus aperire conscientiam in confessione, id est, id quod conscientiam in homine accusabat, sic etiam dicitur bona, vel mala objective, addit etiam idem D. Thomas, quæst. 17, de Veritate, art. 1, interdum etiam significare intellectum ipsum, licet magis improprie, quomodo intelligi potest, id quod dicitur lumen conscientiæ non extingui, quia licet non semper sit in actu, vel habitu, semper tamen manet lumen rationis, quod suis temporibus urget. Idem D. Thomas, in 2, dist. 39, q. 3, art. 1, Bonaventura, art. 1, q. 1, Richardus, art. 2, q. 1 et 2, Gabriel, art. 2, concl. 5 et 6, Durandus, q. 4, Capreolus, q. 1, Alensis, 2 p., q. 77, et quæst. 137, membro 3 et 4. Neque oportet aliud addere, præter usum sapientum, sicque patet ultima pars conclusionis, quæ etiam probatur ex effectibus enumeratis, nam testificari proprie fit per actum intellectus, et multo magis obligare, quia habitus non obligat, nisi adsit actuale dictamen, similiter non accusat, nec mordet, nisi actualis cognitio: hinc etiam dicitur intrinsece malum agere contra conscientiam, quod non est verum de habitu, et multo minus de potentia. Tandem dicitur deponi conscientiam ratione actus; licet nec potentia, nec habitus deponatur: est ergo hæc propriissima significatio, et maxime deserviens præsenti instituto.

5. *Tertia assertio.* — Dicendum tertio conscientiam esse actuale et practicum judicium intellectus discernentis de rebus agendis inter bonum et malum, turpe et honestum, præceptum, vel prohibitum. Hæc conclusio colligitur ex auctoribus citatis et aliis, quos referunt et sequuntur Corduba, libro tertio Quæstionum, quæstione prima, Covarruvias, in Regula possessor., parte secunda, § 6, in principio, et imprimis, quod conscientia sit actus judicii. Patet, quia est quædam fides, seu credulitas, ut ex Paulo retulimus. Item, quia conscientia est vera, aut falsa, ut postea dicemus, quæ sunt proprie in judicio intellectus. Denique ex effectibus positis testificandi et accusandi, quæ non fiunt in homine, nisi quatenus illi manifestatur, quid sit honestum, vel turpe : manifestatio autem fit per judicium.

6. Et hinc etiam constat altera pars, scilicet hoc judicium debere esse de agendis secundum rationem turpis et honesti, quia hac ratione obligat, vel accusat, etc. Quando vero dicimus debere esse judicium practicum, advertendum est interdum hoc judicium posse versari proxime circa actionem ipsam humanam, ut hic et nunc pensatis omnibus existimatam honestam, vel turpem, et hoc est proprie conscientiæ judicium, quod practicum dicitur, quia judicat de actione in particulari cum omnibus circumstantiis ejus in ordine ad executionem: interdum vero potest esse judicium de aliqua conditione, vel principio, ex quo pendet honestas, vel turpitudo actionis, ut est utrum hæc res sit mea, vel aliena, ex quo pendet, an actio sit justa, vel injusta, et hoc solet appellari judicium conscientiæ, quomodo dicitur aliquis possidere rem alienam bona vel mala fide, seu conscientia, et hoc judicium formaliter magis est speculativum, quam practicum, et interdum sufficit, ut actio mala moraliter censeatur, ideo nomen conscientiæ retinet.

7. Atque hinc solvitur objectio Durandi, probat enim non posse conscientiam consistere in hoc actuali judicio practico, quia alias non posset homo agere contra conscientiam, quia non potest agere contra actuale judicium. Respondetur enim hinc potius probari oppositum, nam proprie non dicit homo agere contra conscientiam, nisi quando actu judicat se male agere: unde si interdum male agit sine tali judicio, non dicitur proprie agere contra conscientiam, quam habet, sed quam potest et debet habere : nego igitur non posse hominem agere contra actuale judicium et practicum. Sed ut hoc intelligatur observandum est, aliud esse judicare de agendis, et de obligatione, seu honestate eorum ex propriis principiis ipsius rei, vel actionis: aliud vero ex vi prioris

affectus, et determinatione voluntatis, ut quando supposita intentione unius finis judico, hoc consequenter esse faciendum, et utrumque judicium potest etiam aliquid speculationis includere, quatenus aliquam veritatem manifestat, et utrumque etiam est practicum quatenus est de re agenda in particulari, et in ordine ad executionem: tamen primum est proprium judicium conscientiæ, quod per se discernit honestum a turpi, et illud nullam necessitatem imponit voluntati, quia nec per se potest, neque supponit ejusdem voluntatis actum, in cujus virtute id faciat, et ideo recte potest voluntas pro sua libertate resistere conscientiæ; secundum autem judicium solet imponere necessitatem non absolute, sed ex suppositione prioris voluntatis, si illa non mutetur, tamen illud non est proprie judicium conscientiæ, quia non tam est de honestate, vel turpitudine actionis, quam de utilitate, seu connexione cum priori affectu: legatur D. Thomas, q. 17, de Veritate, art. 1, ad 4.

8. *Ad quem habitum spectet conscientia.* — Quæri potest, si conscientia est actus judicii, quem habitum generet, vel ad quem habitum spectet. Respondetur ex D. Thoma, locis citatis, conscientiam in tota sua latitudine non pertinere ad unum habitum, sed ad varios pro varietate sua, nam si judicium conscientiæ sit certum et verum, et sit de actione, ut practice exercenda, pertinet ad prudentiam: si vero sit de actione in communi, vel de principiis ejus, pertinet ad synderesim, vel sapientiam moralem; si vero sit de conditionibus rei, potest pertinere ad fidem humanam, vel experientiam, at vero si conscientia sit erronea, ut sic pertinet ad aliquam opinionem, vel falsam fidem humanam.

SECTIO II.

Quotuplex sit conscientia.

1. *Prima divisio conscientiæ.— Conscientia præteritorum.* — Ex parte objecti materialis sumitur prima divisio in hunc modum. Nam interdum conscientia dicitur præteritorum, interdum præsentium, interdum vero futurorum actuum. Priori modo loquimur communiter de conscientia cum dicimus conscientiam examinare et habere, vel non habere conscientiam peccati, juxta illud: *Hæc est gloria nostra, testimonium conscientiæ nostræ*: sic enim proprie dicitur conscientia mundari, seu liberari a peccato, quomodo aiebat Paulus: *Nihil enim mihi conscius sum*: non certe quia nihil se commisisse existimaret, sed quia credebat se liberum et mundatum a culpa: quocirca licet conscientia hoc modo consistat in memoria præteritæ actionis, et judicio illius, tamen maxime proprie dici videtur quando actus præteritus, vel moralis status ex eo relictus adhuc durare moraliter censetur, non enim dicitur homo proprie habere conscientiam peccati, solum quia judicat se peccasse, sed quia inde adhuc timet, et judicat se esse in peccato, atque hoc modo dici potest conscientiam respicere aliquo modo præsentem hominis statum. Secundo vero modo dicitur esse conscientia proprie de præsentanea actione, ut quando homo operatur actu judicando actionem suam, et hoc modo dicitur propriissime homo agere contra conscientiam, vel obedire conscientiæ, et sic etiam proprie conscientia mordet, vel reprehendit, et fere eadem ratione. Tertio respicere potest conscientia futuram actionem, ut quando homo judicat de his, quæ postea est acturus, et secundum hunc respectum dicitur proprie conscientia obligare: unde secundum aliam considerationem omnis conscientia aut est præteriti, aut futuri saltem secundum naturæ ordinem, quia dictamen conscientiæ, aut antecedit actionem saltem natura, et sic respicit illam, ut futuram, aut supponit actionem, si non respicit illam, ut effectum, sed solum, ut objectum judicatum, et sic respicit, ut jam factam, et ut sic licet reprehendat, accuset, vel mordeat, non tamen obligat, vel dirigit proprie, nisi quatenus ex præcepto oriri potest obligatio ad aliquid agendum. Unde hæc conscientia præteritorum minus est practica, quia non proprie movet ad opus; altera vero est proprie practica et regula agendorum, de qua hic est sermo, quæ ulterius subdividi potest in conscientiam consiliorum, vel præceptorum, aut prohibitorum, et aliis similibus modis, qui consummantur in solo materiali objecto, possunt facile multiplicari.

2. *Secunda divisio in conscientiam veram, vel falsam.— Veritas practica quoad conscientiam spectat, qualis esse debeat.* — Secunda divisio principalis est in conscientiam veram et falsam, seu erroneam: cum autem conscientia erronea sit ignorantia quædam pravæ dispositionis, ad illam applicari possunt omnes divisiones supra traditæ, quæstione sexta: potest enim esse vincibilis, vel invincibilis, etc. Quando autem dicimus conscientiam esse judicium practicum, non est facile ad explicandum quid ad illius veritatem requiratur, nam Aristote-

les 6, Ethic., cap. 2, quem ubique imitatur D. Thomas 1, 2, quæst. 19, art. 3, ad 2, et quæst. 57, art. 5, ad 3, 1, contra Gentes, c. 62 et 67, distinguit inter veritatem speculativam et practicam, et priorem dicit sumi ex conformitate ad rem, posteriorem vero ex conformitate ad appetitum rectum, de qua conformitate magna est controversia inter doctores, ut videre licet in Cajetano, dicta quæst. 57, a. 5, ad 3, et Durando, in 3, dist. 36, et latissime Corduba, lib. 2, quæst. 8, 9 et sequentibus, nam Cajetanus et alii dicunt esse intelligendum de conformitate ad appetitum rectum antecedentem, quibus favet D. Thomas exponens Aristotelis dictum de judicio practico, quod versatur circa media ex intentione finis; nam tunc est practice verum, quando est conforme intentioni rectæ. Scotus vero illud intelligit de appetitu recto subsequente, seu judicato per tale judicium, et intelligit tunc judicium esse practice verum, quando actus appetitus, qui judicatur honestus revera hic et nunc est honestus respectu operantis, quamvis fortasse secundum se non sit talis, qualis judicatur : unde fit etiam ut Scotus ponat hanc veritatem practicam in cognitione, ut sic; Cajetanus vero negat posse esse veritatem practicam sine recto appetitu, vel antecedenti, vel etiam consequenti, si illum exigat veritas judicii practici.

3. Sed quanquam loquendo stricte de imperio prudentiæ, ut sic, possit inter has opiniones esse controversia, quæ ad præsentem locum non spectat, tamen, proprie loquendo de judicio conscientiæ, mihi videtur doctrina Scoti clarior et verior, et utilior, quia judicium conscientiæ non tantum de actu circa media, sed etiam de actu circa finem, quia uterque actus potest esse bonus et malus : unde uterque indiget regula judicii intellectus, quæ est per judicium practicum; unde uterque potest esse conformis, vel contrarius conscientiæ. Ex quo tandem concluditur conscientiam, ut sic, non posse dicere habitudinem ad appetitum rectum antecedentem, quia ille appetitus rectus necesse est, ut supponat judicium conscientiæ, in quo sistendum est tanquam in priori, quandoquidem intellectus prior est voluntate, et in illo quidem primo judicio conscientiæ potest esse veritas, et falsitas practica, quæ non potest sumi per conformitatem ad appetitum rectum antecedentem : ergo per conformitatem ad appetitum, qui est objectum talis judicii.

4. Dices, teste Aristotele, eodem 6, Ethic., cap. 1 : Appetitus est rectus quatenus sequitur rationem rectam; ergo si e contrario ratio est vera per ordinem ad eumdem appetitum subsequentem, erit circulus. Respondetur non esse circulum, quia interveniunt diversa genera causarum, nam conscientia est recta conformitate ad appetitum, ut objectum, et rem judicatam : e contrario vero appetitus est rectus ex conformitate ad rationem, ut applicantem debitum objectum appetibile, et alii fortasse dicent, ut ad effective moventem. Sed urgebis : nam hinc nulla videtur esse differentia inter veritatem speculativam et practicam, quia etiam veritas practica sumitur ex conformitate ad rem judicatam, et ad summum erit differentia materialis, quia hic res judicata est actus voluntatis; in alia autem veritate speculativa potest esse quæcumque res. Respondetur revera in hoc esse aliquam similitudinem, quæ est omnino necessaria : quia utraque veritas, est veritas judicii et cognitionis : unde utraque esse debet commensurata objecto suo : solum est advertendum, quod veritas speculativa non causat objectum, neque efficit, ut sit ipsi conforme : judicium vero practice verum, si revera tale est, efficit, ut appetitus, qui ex illo nascitur sit rectus, quantum est ex parte ipsius judicii, et quia sufficienter applicat objectum, quod voluntas prosequendo recte tendit, et ideo hæc veritas practica non solum est cognoscitiva, sed etiam causativa, atque ita quotiescumque appetitus, qui sequitur, honestus est, conscientia per quam regulatur vera est, et e contrario quandocumque conscientia est vera practice, appetitus, qui ex illa sequitur, rectus erit, et hoc modo recte dicitur veritas practica conscientiæ sumi ex conformitate ad appetitum rectum, e contrario falsitas practica sumitur ex difformitate ad eumdem appetitum.

5. *Conscientia dupliciter dici potest, vera et falsa.—Conscientia practice vera quomodo possit esse speculative falsa.*—Atque hinc constat dupliciter posse esse conscientiam veram, aut falsam, speculative et practice, interdum enim vel utroque modo vera est, vel utroque modo falsa : scilicet quando, et rei ipsi secundum se, et secundum intrinseca ejus principia, et in particulari, ut hic et nunc, comparatur an operantem, conformis est, vel difformis : aliquando vero est vera practice, et falsa speculative, quo modo conscientia, quæ vocatur erronea invincibiliter falsa est, quatenus erronea est : est autem practice vera, quia, ut supra dictum est, appetitus, qui ex illa sequi-

tur, revera rectus est, unde ejus veritas est practica, quia sumitur in ordine ad appetitum sic operantis cum his circumstantiis, et cum illo habet veram conformitatem. Dices, quomodo potest idem judicium simul esse verum et falsum. Respondetur primo, quia hæc ad modum relativi dicuntur respectu diversorum, sicut simile et dissimile. Secundo, quia si res attente consideretur, tale judicium conscientiæ, quod est practicum, de actione sic operantis est simpliciter verum, falsum autem, vel erroneum videtur denominari, aut solum per denominationem extrinsecam et concomitantiam, quia fundatur aliquo modo in aliquo errore circa aliquam conditionem, ex qua pendet honestas talis actus, quia judicium, ut diximus, solet interdum applicare conscientiam, vel dicitur certe illud judicium erroneum, seu falsum comparatum non ad objectum circa quod hic et nunc versatur, sed ut comparatur ad objectum secundum se sumptum, prout natura ejus exigebat, ut quando Jacob judicavit licitum sibi esse petere debitum a Lia, illud judicium erat verum practice, id est, comparatum ad objectum ut hic et nunc sic propositum, tamen comparatum ad personam Liæ secundum se, et secundum conditionem, quam in re ipsa habebat, erat falsum, quia vere non erat propria uxor; unde ad eumdem modum fieri e contrario potest, ut judicium sit practice falsum, et speculative verum, ut si in eodem casu Jacob judicasset non fuisse reddendum debitum Liæ, practice enim falsum esset, licet considerata re secundum se esset verum.

6. *Tertia divisio conscientiæ.*—Tertio dividitur conscientia in certam, dubiam, probabilem et scrupulosam, cum enim conscientia sit actus cognitionis et judicii proprii, et per se, dividitur per proprietates cognitionis, unde sicut ex ordine ad materiale objectum dividitur per veram et falsam, ita ex ordine ad formale, seu ad medium judicandi dividitur per certam, dubiam, probabilem et scrupulosam. Petes, quomodo possint esse plura membra hujus divisionis, omne enim medium essentiendi solum est aut certum, aut probabile; unde nulla videtur esse conscientia dubia distincta a probabili; nam vel includit judicium cum formidine, et ita coincidit cum probabili, vel nullum includit judicium, sed consisit in negatione, vel impotentia assentiendi, et ita non est conscientia. Aliunde vero videtur ibi deesse aliud membrum conscientiæ temerariæ : ut explicetur hæc divisio, advertendum est fere omnia illa membra posse duplici ratione ita denominari, nimirum, aut intrinsece et formaliter, vel extrinsece et concomitanter.

7. *Quid conscientia certa.* — *Quid dubia, et quotuplex.* — *Quid probabilis.* — Primo ergo conscientia certa propriissime dicitur, quæ est formaliter, et in suis etiam principiis omnibus talis est, ut formidinem excludat, unde dici potest certa tam speculative, quam practice, quia etiam illud judicium ultimum de honestate actionis certum est, et omnia etiam judicia, quæ antecedunt, et conditiones ejus, etc., certa etiam sunt. Hinc secundo conscientia dubia dupliciter contingere potest: uno modo practice in illo judicio ultimo de actione, et hanc volo formaliter et intrinsece dubiam : hæc tamen conscientia, ut ab aliis distinguitur, revera non includit positivum judicium practicum, sed potius carentiam, vel suspensionem circa honestatem, vel turpitudinem actionis; denominatur autem conscientia vel reductive eo modo, quo in moralibus privatio reducitur ad positivum, vel certe illud judicium, quo quis interdum judicat, aliquid sibi esse agendum cum illa dubitatione turpis, vel honesti, dicitur conscientia dubia, alio vero modo illud judicium practicum denominatur dubium solum extrinsece, quæ dubitatio non excludit certitudinem practicam in ipso ultimo judicio, sed tantum speculativam circa rem aliquam, quæ ante illud judicium supponit, ut quando aliquis dubitans an emiserit, vel non emiserit votum, judicat sibi esse licitum non implere : hæc conscientia est practice certa formaliter, extrinsece vero potest denominari dubia, ut dictum est. Atque idem prorsus est de conscientia probabili, nam interdum potest esse talis intrinsece in ipsomet practico judicio de honestate actionis, ut quando solum ex motivo probabili assentior cum formidine, an hoc mihi liceat, et talis conscientia est certa practice, non speculative. Aliquando dicitur conscientia probabilis solum per extrinsecam denominationem, quæ non excludit practicam certitudinem proprii judicii conscientiæ, sed speculativam tantum, et connotat aliquam conditionem misericordiæ, vel actionis, ex qua pendet honestas actus secundum esse probabiliter cognitam, ut quando quis dubitat, utrum contractus fuerit licitus necne? Et ex opinione tantum probabili judicat fuisse licitum, indeque practice infert se esse secutum non restituendo. Hoc judicium tunc est formaliter et practice certum, quamvis extrinsece et speculative dicatur conscientia probabilis. Quæres

quomodo in re dubia, vel probabili potest fundari certitudo? Respondetur, quia non fundatur in illo tanquam in principio, sed solum tanquam in solo simplici termino, seu extremitate syllogismi, ex quo conficitur certum aliquod principium practicum in hunc, vel similem modum. In tali dubio vel probabilitate licitum est sic operari; sed hic intercedit tale dubium, vel probabilitas: ergo licitum est, etc.; illæ enim præmissæ non sunt dubiæ, vel probabiles, sed evidentes, et certæ, vel assumunt dubium, vel probabile tanquam medium, vel extremitatem syllogismi.

8. *Quid scrupulosa, et quotuplex.* — Eodem etiam modo explicanda est conscientia scrupulosa, quæ dupliciter etiam contingit. Uno modo formaliter in ipsomet judicio practico, ut quando homo judicat sibi hoc esse peccatum non ex principiis certis, aut probabilibus, sed ex nimio quodam timore, et cordis anxietate cum quibusdam apparentibus principiis, et talis conscientia merito distinguitur a certa et probabili, quia quamvis includat judicium opinativum, non tamen probabile, neque enim omnis opinio probabilis est. Alio vero modo dicitur conscientia scrupulosa, quæ non excludit practicam certitudinem in judicio conscientiæ, sed habet cum illo conjunctas quasdam dubitationes ortas ex iisdem affectibus et apparentiis, nam quia illa certitudo tantum practica est, et aliquo modo fundatur in aliqua probabilitate vel dubitatione, ideo ex illo capite oriri possunt hujusmodi timores, vel dubitationes, a quibus hæc conscientia extrinsece denominatur scrupulosa, quæ tamen non impedit honestatem actionis, ut supra dixi. Temeraria conscientia ad hanc ultimam revocanda est, habet enim eumdem modum judicii, quem conscientia formaliter scrupulosa: nam sicut hæc ex nimio timore propter solam apparentiam judicat malum, quod malum non est: ita illa ex nimio affectu propter solas apparentes rationes judicat honestum, quod honestum non est, atque ita constat tota ratio illius divisionis. Quomodo autem hic omnibus conscientiis utendum sit ad honeste operandum, declarandum superest.

SECTIO III.

Quanam conscientia sufficiat ad honeste operandum.

1. Primo constat aliquam requiri rectam ad honestam operationem, quo sensu docuit id D. Thomas, quæst. 19, art. 3, dependere bonam voluntatem ex recta ratione, et ratio ejus est optima, quia voluntas pendet ex ratione, ut ostendente objectum, et ideo necessaria est ratio, quæ ostendat objectum honestum, ut voluntas sit honesta. Item voluntas est potentia cæca: indiget ergo dirigente et gubernante, ut recta tendat: hoc autem non est, nisi recta ratio, quæ hoc præstat per judicium conscientiæ: quocirca si hoc judicium certum sit, non est dubium quin in suo genere sufficiat ad honestatem voluntatis, neque enim aliquid amplius ab homine requiri potest, cum et objectum propositum sufficiens sit, ut supponitur, et modus etiam proponendi sit perfectus quantum ab homine præstari potest: difficultas solum est, an hoc non solum sufficiat, sed etiam requiratur ad honestam operationem, et ratio dubii esse potest, quia judicium probabile sufficit ad movendam voluntatem, et videtur etiam sufficere, ut rationabiliter moveatur, quia ad recte operandum humano modo sufficit quædam moralis diligentia: neque enim semper tenetur homo præstare summum, quod potest: habere autem certitudinem in singulis actionibus, vel excedit humanam diligentiam, vel summam requirit, quia incertæ providentiæ nostræ: ergo sufficit probabilis cognitio. Confirmatur, nam ad male operandum non requiritur perfecta hæc cognitio: ergo neque ad bonum.

2. *Prima conclusio.* — Dicendum primo, ut voluntas sit recta, necessarium esse ut sequatur judicium conscientiæ practice certum de honestate objecti et actionis: ita doctores omnes, D. Thomas, in 4, dist. 37, et quodlib. 8, art. 13, ubi expresse negat sufficere probabilem conjecturam, quod intelligendum est de practica probabilitate. Idem hic, quæst. 19, art. 5 et 6, Cajetanus, tom. 1, Opusculorum, tract. 31, dub. 7, Adrianus, quodlib. 2, Navarrus, late, cap. *Si quis autem*, de Pœnitentia, dist. 7, Corduba 3, de Conscientia, quæst. 5. Ratio omnium est illud Eccles. 13: *Qui amat periculum, peribit in illo:* nam tenetur homo in suis operationibus cavere quantum potest omne periculum peccandi, et hoc sensu dicunt sæpe jura, ut sect. 5, dubio 6, citabimus, in dubiis tutiorem partem esse eligendam, et ad idem applicari potest illud Gregorii, lib. 8, epistola 30: *Grave est et indecens in re dubia certam proferre sententiam,* refertur in cap. *Grave*, 11, quæst. 3; ergo, ut homo recte moraliter operetur, oportet excludere omne dubium et periculum malitiæ: hoc autem non fit sine judicio certo saltem practico.

3. Dices hanc rationem recte probare requiri judicium determinatum, quod excludat dubitationem, quasi privativam, non tamen probat requiri judicium quod excludat formidinem, nam judicium, probabile sufficit ad excludendum morale periculum malitiæ, quia jam præstat homo, quod moraliter potest. Respondetur hoc argumentum declarare practicam certitudinem necessariam, quia si cum probabili judicio speculativo excluditur periculum malitiæ, profecto ut homo rationabili, et humano more operetur, oportet ut hoc ipsum cognoscat et judicet, sed hoc ipso habet judicium practice certum de honestate suæ actionis, quia ex principiis certis judicat hic et nunc se operari sine periculo malitiæ. Unde sumitur confirmatio, nam semper potest homo facili negotio habere hanc certitudinem, quia si faciat moralem diligentiam, et juxta probabilem opinionem comparatam operetur, jam est certus practice de honestate actionis. Replicabis, quamvis verum sit, semper posse in re haberi hanc certitudinem, multos tamen esse posse ignorantes, qui non possint dubitationem, vel probabilitatem suam ad practicam certitudinem revocare, quia nesciunt reflecti super suam actionem et dispositionem. Respondetur, quamvis sint multi, qui nesciant explicare hanc certitudinem per sua principia, nec reducere illam ad syllogisticam formam, tamen vix posse aliquem reperiri, qui ratione utatur, et tamen de suis actionibus nesciat judicare, absque hæsitatione et formidine, se bene et secure operari, quando juxta cognitionem, quam assequitur, bona fide operatur, quod honestum videtur, et qui hoc judicium ferre non potest, merito dici potest non operari ex perfecta humana deliberatione.

4. *Qualis certitudo requiratur in judicio ut voluntas sit recta.* — Unde etiam intelligitur, qualis sit hæc certitudo, quam requirimus, duplex enim distingui solet: una ex medio, et proportionata motivo judicandi, altera ex parte subjecti, quæ potius temeritas quædam, vel pertinentia dici potest, quia excedit proportionem medii ex voluntaria adhæsione. Dicendum itaque est priorem certitudinem hic requiri : ratio est, quia hæc debet esse certitudo prudentiæ, quæ est certitudo virtutis intellectualis, hujusmodi autem certitudo semper oritur ex medio, seu principiis propriis. Item certitudo, de qua agimus, habet conjunctam fallibilem veritatem, quia actus, qui sequitur ex hoc judicio, infallibiliter est honestus : certitudo autem ex parte subjecti tantum non habet conjunctam infallibilem veritatem.

5. *Secunda conclusio.* — Dicendum secundo ad malam operationem non requiri judicium certum de malitia, sed satis est, quod homo voluntarie operetur sine judicio certo de honestate. Hoc est certum ex principiis supra positis, nam bonum requirit causam integram, et ideo postulat certam regulam et directionem : ad malitiam vero sufficit quicumque defectus. Item ad bonum non satis est operari, ita, ut accidere possit actionem esse bonam, nisi periculum malitiæ caveatur. Ad malum autem satis est se voluntarie exponere morali periculo malitiæ, et ideo hoc ipso, quod quis dubitet de bonitate actionis, vel malitiæ, satis est, ut male operetur. Dices hoc ipso, quod habeat tale judicium, quasi speculativum, potest habere judicium practice certum, quod sic operando male agit. Respondetur verum esse ita posse haberi hoc judicium, tamen non esse necesse, quod illud actu habeat, sicut necessarium est ad bonitatem.

6. *Ad malitiam an requiratur actuale conscientiæ judicium.* — Unde obiter expeditur aliud dubium supra tactum, quod hic attigit Medina, quæst. 19, art. 6, scilicet, an ad malitiam requiratur actuale judicium conscientiæ? Aliqui enim illud postulant, vel determinate de ipsa malitia, vel saltem de dubitatione, et ambiguitate malitiæ et bonitatis ipsius. At vero Medina respondet, non semper requiri, quod mihi videtur verum de formali et actuali judicio honestatis et turpitudinis, aut dubitationis de illis, quia sufficere potest voluntaria carentia judicii certi, seu quod idem est, voluntaria applicatio ad operationem sine tali judicio, ut patet ex supradictis de inconsideratione voluntaria, et per hæc responsum est rationi dubitandi in principio positæ.

SECTIO IV.

Quod judicium conscientiæ sufficiat ad inducendam obligationem homini, ut operetur, vel omittat, præsertim si erret conscientia.

1. *Conscientia de se habet quod obligationem inducat.* — Primo, quod conscientia de se habeat, obligationem inducere, res certa est, et communis theologorum, quos referam, et sumitur ex illo Pauli ad Romanos 14 : *Quod non est ex fide, peccatum est,* id est : quod non est secundum conscientiam, ut constat ex ipso contextu, et ex omnibus seu Græcis, seu Lati-

nis exponentibus, et ex Pontificibus supra relatis : unde licet Hieronymus, et Beda, et Augustinus 4, contra Julianum, cap. 3, interdum exponant de fide infusa, tamen non excludunt priorem expositionem; si ergo non agere secundum conscientiam est peccatum, conscientia obligationem inducit, nam omne peccatum est contra aliquam obligationem, atque idem colligitur ex illo ad Galatas 5 : *Testificor omni homini circumcidenti se, quia debitor est universæ legis faciendæ,* scilicet ratione conscientiæ, atque idem sumitur ex cap. *Litteras,* de Restitutione spoliatorum, capite ultimo, de Præscriptione, cap. *Per tuas,* 2, de Simonia, capite *Inquisitionis,* de Sententia excommunicationis, et cap. *Si Virgo* 34, quæst. 1. Ratio vero est eadem, quæ supra tacta est, quia voluntas est cæca potentia, quæ per se non potest percipere obligationem legis; obligatur ergo media ratione, quam ideo supra diximus legem indicantem. Unde recte D. Thomas, hic, q. 19, art. 5, dicit, conscientiam non proprie obligare tanquam per se causam, sed tanquam applicantem legem superioris, seu subjectum natura sua inducens talem obligationem.

2. *Requiritur tamen ut conscientia judicet rem non solum esse bonam, sed etiam necessariam ad honestatem.* — Sed superest explicandum quas conditiones requirat conscientia, ut obliget, et potissimum dubium est an requirat veritatem et certitudinem : ex dictis enim sequitur, ut conscientia obliget, necessarium esse, ut in objecto obligationem proponat, ita ut non solum judicet aliquid esse bonum, sed etiam necessarium ad honestatem; potest enim conscientia obligare vel ad omittendum, vel ad faciendum: et ad hoc ex parte objecti satis est, ut contrarium proponat tanquam malum, quia omne malum cavendum est natura sua, et vitandum. Vel potest obligare ad aliquid faciendum : idque dupliciter, scilicet vel quoad exercitium actus, et ad hoc necesse est, ut judicem me teneri hic et nunc ad hoc faciendum: vel quoad specificationem tantum, ut si judicem quamvis non tenear orare, verbi gratia, tamen si orare velim, debere orare attente, vel alio modo, et tunc etiam necesse est, ut illam conditionem proponat tanquam necessariam ad honestatem, et ratio generalis est, quia, ut dixi, conscientia non obligat, nisi ut applicans legem, seu obligationem, quæ ex objecto nascitur : ergo necesse est, ut proponat objectum, ut inducens obligationem, vel ex se, vel ex superioris mandato. Confirmatur, nam hac ratione judicium, etiam de meliori bono, non inducit obligationem, neque facit contrariam omissionem malam : atque hinc ulterius extra controversiam est, quando hoc judicium conscientiæ est verum, quia nimirum in re est illa lux, quam conscientia proponit, tunc sine dubio inducere obligationem, quia concurrunt omnia, quæ desiderari possunt, tam ex parte causæ per se, quam ex parte applicationis. Difficultas est, quando conscientia applicat legem, quæ in re non est, prout dicitur fieri in conscientia erronea, in quo sunt varii modi dicendi.

3. *Conscientiam erroneam non obligare. — Prima opinio.* — Prima opinio absolute negat hujusmodi conscientiam inducere obligationem, ut refert Glossa, cap. *Omnes,* § *Ex his* 28, quæst. 1, et potest ita suaderi ex Cajetano hic, art. 5 et 6, quia conscientia, vel obligat ratione legis, quam applicat, vel ratione acceptationis : sed hæc conscientia non obligat priori titulo, quia revera non applicat legem, neque etiam posteriori, quia pendet hæc ex voluntate hominis habentis talem conscientiam, quia suo arbitrio potest illam non acceptare, sed deponere, ut Cajetanus ibi dicit.

4. *Secunda opinio.* — Secunda opinio distinctione utitur, potest enim conscientia proponere obligationem, quæ in re non est, quamvis etiam non sit in illa prohibitio : ut quando rem indifferentem, vel etiam bonam, quæ tantum est sub consilio, proponit ut præceptam et necessariam, et tunc dicitur obligare, quia nulla est major vis, quæ possit talem obligationem impedire. Aliquando vero potest conscientia proponere, ut obligatoriam rem malam, seu prohibitam, et tunc negant obligare, quia non potest habere vim contra legem superiorem, nec fieri potest, ut obliget conscientia ad malum : ita refert D. Thomas, hic, et ex parte indicat Alensis, 2, part. quæst. 137, memb. 3, art 1, tamen D. Thomas vocat hanc opinionem irrationabilem, id est, non consequenter loquentem, quia si in priori casu conscientia obligat, ideo est, quia proponit apparentem legem ubi non est, et voluntas hominis, sicut non movetur ex his, quæ in re sunt, sed quæ sibi apparent, ita etiam non obligatur, nisi juxta legem cognitam veram, vel apparentem; sed quæ potest ratio proponere apparentem legem circa rem malam, vel prohibitam, sicut circa indifferentem, vel bonam, ut circa mendacium : ergo eadem est de utroque ratio.

5. *Tertia opinio.* — Tertia opinio negat, hanc conscientiam obligare, sed ligare. Ita Du-

randus, in 2, dist. 39, quæst. 5, et idem fere sentiunt, qui dicunt obligare non simpliciter ad id quod proponit, sed disjunctive, scilicet vel ut talis conscientia deponatur, vel ut fiat, quod proponit, quomodo etiam loquitur Alensis, supra, et hæc opinio parum differt a communi, non tamen est cur negetur modus loquendi. Ut tamen melius procedamus, distinguamus hanc erroneam conscientiam in invincibilem et vincibilem, seu voluntariam.

6. Dicendum primo, conscientiam, quamvis erret, si invincibilis sit, absolute, et simpliciter obligare. Ita D. Thomas, hic, et reliqui doctores, in 2, dist. 39, Bonaventura, art. 1, q. 3, Richardus, a. 1, q. 3, Gabriel, a. 3, Ocham, in 3, q. 3, Henricus 2, 2, quodlib, 1, q. 18, Antoninus, 1 part., tit. 3, cap. 10 § 4, Adrianus, quodlib. 4, art. 2, Almainus, tract. 1, Moralium, cap. 5, Corduba, q. 4, et a fortiori patet ex locis Pauli supra citatis, loquitur enim de conscientia errante. Unde ad Roman. 14: *Qui infirmus est* (inquit), *solus manducet*, et supra, *scio in Domino, quia nihil est commune per ipsum nisi ei, qui existimant aliquid commune esse :* alio vero loco sermonem habet de his, qui post Evangelium putabant circumcisionem esse necessariam, 1, ad Corinth. 8: *Conscientia eorum cum fit infirma polluitur.*

7. Ratio vero est supra tacta, quia cum homo per rationem obligetur, juxta modum et mensuram suæ cognitionis obligatur: ergo si faciendo, quod in se est, prout ad invincibilem conscientiam requiritur, adhuc judicat aliquid esse præceptum, obligatur ex vi talis judicii. Secundo, quia ille non potest honeste agere contra talem conscientiam, illa durante, ageret enim temere, et voluntarie amplecteretur id, quod sub ratione mali proponitur, neque etiam potest illam deponere, qui supponitur esse invincibilis, ut infra dicam: conscientia enim non potest deponi, ita ut hominem excuset, nisi ex prudenti et sufficienti judicio fiat, quia alioqui esset evidens periculum errandi : in casu autem de quo agimus, non potest intervenire hujusmodi motivum, alioquin non esset ignorantia invincibilis. Tertio, quia hujusmodi conscientiæ judicium est practice verum et certum, quia cum procedat ex ignorantia invincibili speculativa, reducendum est ad principia practica certa: ergo hic et nunc vere obligat, sicut per se ipsum judicatur.

8. *Primum corollarium.* — Atque hinc infertur primo actum illum, quo voluntas se conformat huic conscientiæ, esse bonum, imo et ejusdem virtutis, cujus esset, si re vera objectum a parte rei tale esset, ut si ex hac conscientia erronea aliquis judicet, se teneri ad mentiendum, ut proximo periclitanti subveniat, ille actus voluntatis erit vere actus misericordiæ : patet a fortiori ex dictis, quia si homo simpliciter obligatur ad illum actum, ergo est bonus. Item ille homo non peccat in eo actu: ergo bene operatur. Item illa conscientia est practice vera : ergo appetitus illi respondens est rectus. Tandem, quia objectum in re ipsa non specificat, sed ut proponitur : hic autem sufficienter, aut prudentia proponitur, quia sub ratione honesti; ergo, etc. Hic vero occurrebant difficultates ad alias speciales materias pertinentes, ut de fide, utrum possit ex ignorantia invincibili haberi actus fidei, vel piæ affectionis circa falsum. Item, an liceat de tali actu gaudere, quod tractatur in materia de peccatis, et delectatione morosa. Item, an liceat consulere, de quo in materia de correctione fraterna et de confessione.

9. *Secundum corollarium.*—Secundo sequitur ex dictis in hujusmodi casu obligationem oriri ex vi præcepti illius virtutis, ad quam pertinet talis actus, ut in prædicto casu de mendacio, obligatio nascitur ex præcepto misericordiæ, quod obligat hominem quotiescumque sufficienter existimat in re subesse sufficienter necessitatem proximi, cui potest commode subvenire, et idem est in similibus. Unde facile solvitur difficultas in contrarium, quia tunc homo formaliter non obligatur ad malum, sed ad bonum, unde si quid malitiæ videtur reperiri in exteriori actu, est materialiter, ut est quoddam materiale objectum, non vero quatenus est actio humana. Unde etiam non proprie sequitur obligari hominem contra legem Dei, cum obligetur ad actum virtutis: materialiter autem videtur esse obligatio contra quamdam Dei legem, quæ tunc non obligat, quia excusatur homo per ignorantiam, et per aliam fortiorem Dei legem obediendi prudenti conscientiæ.

10. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo, si conscientia erret ex ignorantia voluntaria, tenetur homo adhibere diligentiam, vel ignorantiam talem tollat, vel invincibilem reddat; quod si hoc non faciat, tenetur conscientiæ obedire, et obediendo non evitat culpam. Conclusio proprie procedit, quando hujusmodi conscientiæ judicium est de actu in se malo, ut in exemplo de mendacio : nam si actus esset bonus, vel indifferens, errorque tantum esset circa obligationem, non tenetur homo expel-

lere hanc ignorantiam si tali conscientiæ vult obedire atque hoc modo probatur facile prima pars conclusionis, quia homo habens hujusmodi conscientiam, non solum est in periculo peccandi, sed etiam in perplexitate, nam durans in eo statu, quidquid faciat peccabit : ergo tenetur adhibere diligentiam, ut ab eo statu exeat.

11. Unde probatur secunda pars, quia homo debet ratione regi : ergo si hic et nunc per rationem judicat se teneri ad aliud, quamdiu non mutat dictamen rationis, neque ad hoc adhibet diligentiam, cogetur tale dictamen sequi, quia alias, et temere, et sine ratione resisteret, et prosequeretur actum existimatum malum ; et revera in hoc casu loquitur Paulus, citatis locis, præsertim ad Galat., agit enim de illis, qui ex errore culpabili volebant circumcidi, et ita hæc est etiam communis sententia doctorum, quos supra citavi, et D. Thomæ, quæst. 17, de Veritate : videri etiam potest in re differt, cum dicit hanc conscientiam ligare, quia non loquitur de materiali vinculo, sed de morali, quod non est, nisi obligationis cujusdam, quia hæc non est immediate ad operandum, nec simpliciter, sed ex suppositione, quod homo non adhibeat diligentiam, et quia etiam tunc, ita hominem obligat, ut reddat eum perplexum, ideo ad hoc distinguendum vocavit hoc potius ligamen quoddam, quam obligationem : res tamen una et eadem est.

12. Ultima pars conclusionis patet ex supradictis, quia illa ignorantia est voluntaria : ergo et malitia objecti, seu exterioris actus : ergo voluntas non excusatur a culpa, neque est inconveniens hominem esse perplexum ex negligentia sua : legatur Gregorius 32, Moral., cap. 18, et habetur in cap. *Nervi*, dist. 13.

13. Sed quæres primo, an in eo actu interiori tunc sit aliqua bonitas ex objecto saltem. Respondetur actum illum simpliciter non esse bonum, quia ad minimum caret debita circumstantia, et debito modo operandi : an vero cum hac malitia possit haberi aliqua bonitas supra dictum est, imo addit Ochamus, supra, in illo actu esse duplicem rationem peccati, unam omissionis debitæ diligentiæ, alteram commissionis peccati existimati : sed hoc non est necessarium, quia illa omissio non est mala, nisi quatenus est causa talis commissionis. Quæres secundo, in ea perplexitate, quid sit minus malum, seu quid potius eligendum, agere contra talem conscientiam, vel secundum illam, de quo late Corduba, quæstione quarta, dubio secundo. Dicendum breviter non posse regulam generalem dari, quia interdum unum potest esse gravius, interdum aliud, pro ratione actionum et præceptorum, et conscientiæ, seu existimationis operantis. Loquendo tamen ex genere, majus malum videtur agere contra conscientiam, quia tunc homo magis directe amplectitur malitiam existimatam, seu cognitam.

14. *Agere contra conscientiam præsentem est intrinsece malum.*—Atque hinc sequitur primo agere contra conscientiam in universum esse intrinsece malum, ut recte D. Thomas, q. 19, art. 5, et probant omnia adducta : addit vero Almainus, tract. 3, Moral., cap. 15, ex dispensatione Dei hoc posse licere, quod probabile existimat Corduba, quæst. 10, licet probabilius oppositum, quod mihi videtur certum cum Adriano, quodlibeto 2, art. 3, quia vel illa voluntas Dei fit nota homini, et sic faciet mutare conscientiam : si autem non est nota voluntas, retinebit eamdem malitiam, nam voluntarie amplecteretur, quod existimat non licere : an vero hæc circumstantia agendi contra conscientiam, addat novam malitiæ speciem, ut putavit Angelus, cap. 7, Moralium, vel saltem malitiam notabiliter aggravantem, et in confessione aperiendam, ut judicavit Adrianus, in 4, alibi in materia de confessione tractandum est, in utroque enim pars negativa est verior, quia hujusmodi circumstantia solum facit actum esse magis directe voluntarium : satis ergo erit declarare speciem peccati.

15. *Agere contra conscientiam præteritam aliquando licet.* — Secundo sequitur agere contra conscientiam præteritam, mutando illam, non esse intrinsece malum, sed potius valde conveniens sæpe ad vitandum malum : ratio est, quia hujusmodi mutatio conscientiæ sæpe est rationabilis et necessaria, imo ad hoc adhibetur diligentia : ut nova ratione, vel auctoritate inventa, veritas cognoscatur, et si oportuerit prius judicium mutetur : ergo hoc, per se loquendo, bonum est. Mutato autem judicio, jam non est regula voluntatis illud, quod præcessit, sed quod adest : ergo non male facit voluntas discordando a priori judicio, imo ad hoc sæpe tenebitur, si hoc dictetur per judicium, seu conscientiam præteriti formatam.

16. *Deponere conscientiam quid sit.*—Tertio intelligitur, quid sit deponere conscientiam, et quomodo liceat, vel etiam sæpe necessarium sit ad malum vitandum, ut omnes doctores docent, nam deponere nihil aliud est, quam mutare judicium, vel speculativum simul et practicum, vel saltem practicum, quasi suspenden-

do judicium speculativum, et non applicando illud ad opus, ut bene Cajetanus, art. 5, qui tamen non recte dicit, hoc posse fieri ad libitum hominis, nam revera sic temere fieret, et moraliter se exponeret homo infinitis periculis peccandi. Debet ergo fieri ex sufficienti aliqua auctoritate, vel ratione, vel per sufficientia principia practica, per quæ homo sibi rationabiliter persuadet hic et nunc licite posse non operari juxta tale judicium speculativum, et tunc fit deposita conscientia formaliter alia, quæ et ad malitiam excusandam, et ad bene operandum sufficiens erit, ut ex dictis patet.

SECTIO V.

Quomodo possit homo licite operari cum conscientia dubia.

1. *Dubium in quo proprie consistat.* — Dubium consistit in quadam mentis ambiguitate, et voluntaria judicii suspensione, non solum quoad exercitium : hoc enim non est satis ad dubitandum : nam circa res certissimas possumus considerationem, vel judicium suspendere, sed etiam quoad specificationem, quia nimirum voluntas non determinet intellectum ad alteram partem, quia non invenit sufficientem rationem: unde non videtur hæc dubitatio includere solam carentiam actus circa rem de qua dubitatur, ut existimavit Cano 12, de Locis, cap. 10, sed etiam cognitionem, seu judicium quasi reflexum, de insufficientia medii, seu rationis ad assentiendum, et hoc modo dubium interdum includit errorem, ut in eo qui dubitat de rebus fidei deliberare, quomodo dixit Augustinus, in Enchirid., cap. 17, falli eum qui judicat incerta ea, quæ certa sunt : interdum vero potest esse hoc dubium sine errore, ut quando revera non subest sufficiens ratio determinans intellectum, quod potest contingere, vel propter negationem medii in utramque partem, ut, an astra sint paria: vel propter rationes utrinque probabiles cum tanta æquitate, ut intellectus merito dubitet, et suspendat assensum.

2. *Prima conclusio.* — Primo igitur certum est, quando hujusmodi genus dubii intervenit in ipsomet judicio practico, quo voluntas determinanda est ad honeste operandum, tunc non posse conscientiam hoc modo dubiam sufficere ad honestatem operationem, quod docent omnes theologi citati et citandi, et constat ex dictis, sect. 2, nam hæc dubitatio excludit certitudinem practicam de honestate actionis, quam supra diximus esse necessariam ad bonam operationem : ergo conscientia sic dubia formaliter et intrinsece non potest sufficere ad bene operandum: unde fit quotiescumque homo dubitat hoc modo, an actio sit bona, vel mala ; in omissione autem nullam malitiam timet, teneri semper ad omittendam talem actionem, de quo videri possunt Adrianus, quodlib. 2, Sylvester, Confessor. 3, § 10, Corduba, lib. 3, quæst. 4 et 5, Navarrus, cap. *Si quis autem*, de Pœnitentia, dist. 7, ex quo textu potest hoc confirmari, et ex cap. *Ad audientiam*, de Homicidio, et ex aliis decretis, quæ constituunt illam regulam. In dubiis tutiorem partem esse eligendam, cap. *Juvenis*, de Sponsalibus, c. *Significasti*, 2, de Homicidio, et cap. *Habuisse*, dist. 33, nam hæc regula potissimum verum habet, quando dubium est practicum, et ratio est clara, quia tunc non licet operari cum tali dubio, quia exponit se homo periculo peccandi: ergo omnino debet cessare, cum illa via certa sit ad vitandum omne periculum. Aliqui autem limitant hanc regulam, quando ex tali omissione sequitur grave aliquod damnum, quia videtur nimis grave obligare tunc hominem ad sustinendum certum damnum propter dubium incertum ; sed formaliter ac proprie, nulla est possibilis limitatio, quia operari cum tali conscientia semper est intrinsece malum, ut ostensum est: fieri autem potest, ut per occurrentes circumstantias licitum sit homini practice deponere tale dubium, et definite judicare stante hac cognitione, et hoc periculo hic et nunc non esse malum sibi exercere talem actionem, et ita semper oportet, ut saltem per principia extrinseca, vel per aliorum auctoritatem determinetur homo ad hoc judicium.

3. *Quæstiuncula suborta.* — Sed quid si utrinque est dubium de malitia tam in agendo quam in omittendo, ut si dubitat, an sit malum omittere Missam propter urgens præceptum, aut e contra, an sit etiam malum illam audire propter impedimentum, quod apparet necessarium. Respondetur debere hominem tunc inquirere, vel per rationem, vel per aliorum doctrinam: quod si non possit, et per se ipsum debeat brevi tempore determinare, si bona fide faciat quod potest, et id eligat quod minus malum videtur, non peccabit : semper tamen debet in ipso practico et actuali exercitio operis, hoc sibi practice persuadere, et ratio est, quia si homo faciat moralem diligentiam, et bona fide procedat, non potest esse perplexus, ut necessario debeat malum operari

imo addo etiam, si culpa sua incideret in eam perplexitatem, quia potuit prius doceri, et præveniri, et negligenter omisit, postea tamen si secundum præsentem dispositionem, et occasionem faciat, quod potest, non peccabit iterum, quia præterita negligentia non potest inducere necessitatem peccandi de novo, quia semper potest homo, et de præterito peccato dolere, et secundum præsentem statum prudenter operari, humano modo considerando gravitatem utriusque præcepti: et eligendo, quod magis conveniens, vel minus malum videtur.

4. *Secunda conclusio.*—Secundo certum est conscientiam practice certam, quamvis extrinsece dubia sit in aliquo principio speculativo, vel in cognitione alicujus rei, ex qua videtur pendere honestas actionis, nihilominus sufficere ad honeste operandum, dummodo vere sit certa et ex certis principiis elicita: ita omnes auctores citati, et colligitur ex cap. *Dominus*, de Secundis Nuptiis, et ex cap. *Inquisitionis*, de Sententia excommunicationis, et ex Augustino 20, contra Faustum, cap. 24, et habetur in cap. *Quid culpatur*, vigesimo tertio, quæstione prima, ubi Glossa refert alia jura, et in cap. *Quid ergo*, undecimo, quæst. 3. Ratio est, quia regula voluntatis humanæ est conscientia practica: ergo, si illa certa et vera, et necesse est, ut appetitus illi conformis sit rectus, potest autem esse certa non obstante dicto dubio speculativo, ut supra declaratum est, atque ratio hujus rei sumitur ex ipsa naturali hominis conditione, quia sæpe est illi impossibile judicare, quid in re verum sit, cum tamen illi moraliter necessarium sit nihilominus operari: ergo oportet ut saltem practice possit determinari.

5. *Quomodo non obstante dubio extrinseco possit formari conscientia certa? — Concinit auctor in tomo de Legibus, lib. 1, c. 9, n. 10.*— Difficultas est, quando, aut quomodo, non obstante hujusmodi dubio, possit homo formare hanc conscientiam certam, in hoc dubio: Mihi licitum est hic et nunc hoc facere: et ratio dubii esse potest, quia vera sæpe dicunt, in hoc dubio tutiorem partem esse eligendam: aliunde vero est durissimum, hominem semper ad hoc obligari, alioquin deberet semper vel jejunare, vel restituere, etc., quoties dubitat, an ad hoc teneatur, nam securior erit, si id faciat: unde alia jura dicunt: In dubiis meliorem esse conditionem possidentis, cap. *Cum sit*, de Regulis juris, in Sexto, c. ex *Litteris*, de Probationibus. Et tamen non semper jus possidentis est tutius, nam qui dubitat de voto omisso, possidet suam libertatem, et tamen tutior erit, si illa privetur, et servet votum. Denique in hac re morali est infinita varietas, et interdum cum dubio aliquid licet, interdum non licet, ut si dubito de hac persona, an sit legitimus superior, licet illi non obedire: si autem certus sum esse mihi superiorem, et hic et nunc dubito, an mihi juste præcipiat, regulariter debeo illi obedire; qua igitur regula utendum erit, et una quidem generalis est, prius quam liceat cum dubio hoc operari oportere, ut tale dubium fiat involuntarium, et invincibile per sufficientem diligentiam ad expellendum illud, quia alias dubium non provenit ex rebus ipsis, sed ex voluntate hominis, et ita illi tribuetur, quidquid mali acciderit, et omne periculum ejus, tamen adhuc postquam dubium factum est invincibile, sufficienter est moralis ambiguitas posita.

6. Tertio igitur regula hæc generalis assignari posse videtur in unaquaque actione, quæ pendet ex hujusmodi dubitatione: id esse agendum, quod juxta materiæ exigentiam, et negotii qualitatem minora habet incommoda omnibus pensatis. Hoc inde patet, quia judicium practicum conscientiæ, ut supra dixi, prudentiale est, sed proprium prudentiæ principium est in singulis actionibus id esse agendum, quod minus habet incommodi, atque hoc modo hic etiam verum habet illud principium: In dubiis tutior pars est eligenda: applicare vero hanc regulam ad singulos actus munus est potius prudentiæ quam scientiæ, pendet enim ex singularibus contingentibus, quæ non cadunt sub scientiam: tamen ut magis in particulari ostendamus aliquam viam applicandi hanc regulam, distinguere possumus, duplex dubium: unum juris, ut, an hoc sit præceptum, necne: aliud facti, ut, an res sit mea, necne? et circa utrumque sunt pauca notanda.

7. *Dubium juris multipliciter contingere potest.* — Circa dubium juris est advertendum variis modis posse contingere; primo, quia simpliciter dubitatur de tota lege quoad exercitium: id est, an sit lata, necne. Et tunc generalis regula est non obligare: ratio peti potest ex illo principio, quod in dubiis melior est conditio possidentis; homo autem continet libertatem suam: vel certe ex illo, quod in materia notandum est, quod lex non obligat, nisi sit sufficienter promulgata: quamdiu autem rationabiliter dubitatur, an lata sit, non est sufficienter promulgata. Secundo vero quamvis constet legem esse latam, dubitari potest de

sensu ejus, et idem est dicendum per eamdem rationem, nisi quod in eo casu ad expellendum dubium recurrendum est ad superiorem, si facile fieri potest. Tertio cum constet de lege, et de sensu ejus, dubitari potest, an in hoc casu particulari obliget, et tunc generalis regula est, si nulla sit sufficiens ratio, probabilisque ad excusandum, tunc obediendum esse legi, quia ipsa, vel superior continet jus suum, quod maxime servare oportet cum ad commune bonum pertineat, de quo lege D. Thomam et Cajetanum supra, quæst. 97, art. 2, et 2, 2, quæst. 120, art. 1, et Soto, lib. 6, de Justitia, quæst. 6, art. 8, Navarrum, in simili cap. 12, *Manualis*, n. 55, Corduba, in Summa Hispan., quæst. 147. Dubitari potest quartò de obligatione legis propter aliam legem occurrentem, et in hoc servandum est, quod in prima conclusione hujus sectionis notavimus. Ultimo dubitari potest de jure, quoad specificationem, ut sic dicam, id est, an justum sit præceptum, quod dubium ex duplici capite oriri potest, primo ex defectu jurisdictionis, ut quando non dubitatur, quin actio præcepta sit honesta, sed an excedat potestatem superioris, et in tali dubio, etiam obediendum est legi, quia suppono esse certum hunc esse superiorem, atque ita possidere jus suum. Item, quia ad bonum commune hoc expedit, alioquin vix possent homines gubernare, lege Bonaventuram, in 2, dist. 39, art. 1, quæst. 3, Paludanum, quæst. 4, Adrianum, quodlibeto 2, quæst. 2, Angelum, et alios, verbo *Obedientia*, Soto, in Relectione de secreto, membro 3, quæst. 2. Aliud caput hujus dubitationis est ratione rei præceptæ, quia dubitatur, an liceat, vel non liceat, expediat, necne. Quod quidem potest contingere duobus modis, primo, quia ante latum præceptum jam erat illa dubitatio, ut quando in die jejunii ego dubito, an habeam sufficientem causam excusantem, et tunc non est dubium, quin possim ego, et debeam obedire accedente præcepto, non quia liceat mihi cum dubio operari accedente præcepto, sed quia jam tunc habeo sufficientem rationem ad deponendum dubium: et quotiescumque possum, debeo facere hoc propter præceptum. Ita Corduba, quæst. 7, et alii: aliquando ante præceptum superioris erat certum actionem non esse licitam : præcepit autem illam superior, et oritur dubium, an tenear obedire, et nonnulli censent tunc nec teneri, nec posse. Navarrus, cap. *Si quis autem*, n. 91, Corduba, quæst. 6, quia tunc conscientia est practice dubia : sentio tamen hanc sententiam non esse regulam generalem, sed pro qualitate materiæ prudenter pensandum esse, an actio talis sit ut non sit intrinsece mala, et ideo possit ratione præcepti supervenientis malitia ejus cessare, quæ revera esset, secluso præcepto, ita Paludanus, in 4, distinct. 38, quæst. 2, art. 3, Sylvester, verbo *Conscientia*, quæst. 4, Corduba, circa relectionem Soti, de Secreto, membr. 3, quæst. 2.

8. *Primum principium observandum pro regula juris, in dubiis melior est, etc.—Secundum principium.—Tertium principium.—Quartum principium.* — Circa dubium facti primo servanda est illa regula juris: *In dubiis melior est conditio possidentis*: quæ, cæteris paribus, verum habet in omni materia quoad hoc, quod nullus debet spoliari re sua, quam rationabiliter possidet propter solum dubium, sive debeat spoliari ad exercendum actum justitiæ, ut est restituere, sive ad actum religionis, ut est implere votum, seu ad alia similia : secus vero est quoad alios usus; quia non semper uti licet re sua cum dubio alicujus malitiæ, vel damni, juxta quam doctrinam explicanda sunt jura de conjuge dubitante, cap. *Inquisitionis*, de Sententia excommunicationis, cap. *Dominus*, de secundis Nuptiis. Secundo contingit occurrere jura, et quasi contrarias possessiones, ut quando reus dubitat, an judex legitime interroget, nam judex possidet jus interrogandi, et reus possidet vitam suam, vel bona, et jus tuendi illa, et tunc licet regulariter præferendum sit jus majus, quale est in proposito exemplo jus superioris; tamen etiam pensandum est damnum, quod aliunde sequi potest, tantum enim esse potest ut præferendum sit, ut recte Medina, 1, 2, q. 19, art. 6. Tertio. Ultra hæc in singulis muneribus, et officiis, et materiis consideranda sunt principia, quæ ad illas pertinent, ut judex in dubio debet mitiorem partem sequi, et absolvere potius, quam damnare : sic etiam dicunt jura judicandum esse innocentem, qui non probatur nocens, idemque est de nobilitate. Pro quo lege Covarruviam, in 4, decretal. 2, p. 2, c. 8, § 3, Franciscum Sarmiento, l. 3, Select. interpretationum, c. 1. Quarto in dubio facti interdum licet practice illo uti, solum quia non est aliud medium sufficiens ad expellendum illud, ut in casu cap. *Laudabilem*, de Frigidis et maleficiatis, ubi triennale tempus conceditur, ut qui dubitat de validitate matrimonii, propter impedimentum frigiditatis, possit experimento cognoscere, an revera habilis sit : ex his ergo principiis facile, ut credo, erit in singulis materiis judicium ferre.

9. *Expositio alterius regulæ, seu axiomatis: In dubiis tutior pars, etc.* — Atque hinc etiam explicatum manet illud axioma : *in dubiis tutior pars est eligenda.* Nam si sit sermo de parte tuta in conscientia, intelligendum est, quando dubium est practicum, et ita comparatio est impropria : nam revera potius comparatur pars tuta : si vero sit sermo de parte tutiori quoad vitanda majora damna, vel incommoda, sic procedit regulariter juxta principia dicta, et sæpe potest esse præceptum justitiæ, aut charitatis, etiam juxta materiæ exigentiam : interdum vero esse poterit tantum consilium, ut Navarrus docet, in dicto cap. *Si quis autem,* ubi fuse de hac materia disputat.

SECTIO VI.

Quomodo sit utendum conscientia opinanti, seu probabili ad recte operandum.

1. *Opinio, quod ad præsens spectat, quid sit?* — Opinio hæc differt a dubio, quod includit determinatum assensum alicujus partis, licet formidolosum, et in ea potest esse magna latitudo, nam interdum est temerarium seu improbabile judicium, interdum probabile, interdum probabilius cæteris, de quibus videri possunt Corduba, lib. 1, quæst. 17, et lib. 2, quæst. 3, Navarrus, cap. 27, n. 289, et Summistæ, verbo *Opinio,* qui tradunt indicia ad discernendos gradus harum opinionum, quod magis spectat ad dialecticam. Nobis nunc satis est, illam existimari opinionem probabilem, quæ etiam nititur auctoritate aliqua digna fide (quæ in re morali multum habet ponderis) et non repugnat, aut veritatibus ab Ecclesia receptis, aut evidenti ratione : neque etiam temere contradicit communi, et receptæ doctrinæ doctorum : unde quo plus opinio participaverit utramque harum rationum, eo erit probabilior. Advertendum est, aliud esse opinionem esse probabilem, aliud tutiorem : nam primum illud dicitur in ordine ad veritatem magis, vel minus ostensam : hoc autem secundum videtur dicere ordinationem ad aliquem finem, seu majorem utilitatem ad illum, quomodo opinio, verbi gratia, quæ olim dicebat posse absolvi absentem in casu necessitatis revera minus probabilis etiam tunc erat, tamen ad juvandum proximum tutior erat.

2. *Præmittuntur tria omnino certa. — Primum.*—Primo igitur certum est ex dictis conscientiam intrinsece, et practice formidolosam non sufficere ad honestatem actionis : revocandam tamen semper esse ad conscientiam practice certam, quod quomodo fieri possit supposita aliqua opinione probabili supra dictum est.

3. *Secundum.* — Secundo est certum, opinionem speculativam, quæ non attingit gradum probabilitatis, per se non sufficere ad formandam conscientiam certam, et rectam practice, quo sensu locutus est divus Thomas, quodlib. 8, art. 3, et Cajetanus, in Summa, verbo *Opinio.* Et ratio est clara, quia talis opinio non sufficienter determinat intellectum ad prudens judicium ferendum. Item exponit hominem magno periculo moralis deceptionis. Dico autem *per se,* quia ex ignorantia, vel aliqua perplexitate involuntaria poterit interdum talis cognitio sufficere, quia nulla est moralis via ad majorem obtinendam, et instat necessitas operandi, tunc autem talis cognitio dici poterit probabilis respectu talis hominis, et talium circumstantiarum.

4. *Tertium.* — Tertio est certum, probabile judicium speculativum, quando in contrarium nihil certius, vel probabilius occurrit, sufficere ad conscientiam practicam veram, et certam formandam. Patet ex illo principio, quod homo prudenter operatur juxta probabilem cognitionem, quando aliam meliorem consequi non potest. Tota ergo hujus materiæ difficultas consistit in quæstione comparata, estque multiplex, quia possunt inter se conferri opiniones æque probabiles, sed non æque tutæ, nam si in omnibus æquales sunt, libera est optio sine difficultate. Rursus possunt esse opiniones in utroque inæquales, ita tamen, ut minus probabilis sit tutior ad aliquem finem : aliquando vero, quæ probabilior est, potest etiam esse tutior. Denique potest comparari una probabilis, vel probabilior ad certam, interdum enim est certum in aliquo actu, vel omissione nullum esse peccatum, et tamen quod contrarium etiam liceat potest non esse certum, sed probabile, vel probabilius, et in his omnibus non loquimur tantum in communi de opinionibus abstracte sumptis, sed etiam in particulari applicatis ad hanc personam, et cum his circumstantiis.

5. *Prima sententia.* — His suppositis variæ sunt sententiæ : prima absolute, et sine limitatione dicit licere semper uti opinione probabili, relicta etiam probabiliori, et qualibet alia via, etiam speculative certa, significat Medina 1, 2, quæst. 19, art. 6, et Lodovicus Lopez, 1 part. Summæ, cap. 120. Fundamentum esse potest, quia vel simpliciter licet, vel nunquam, quia eadem est semper ratio, dicere autem

nunquam licere est durissimum : ergo licet semper, quia illa est sufficiens humana cognitio, satisque conformis rectæ rationi. Item, quia non potest homo ponderare omnium opinionum fundamenta, ac denique, quia etiam in probabilioribus opinionibus potest timeri falsitas, quia, ut Aristoteles ait multa falsa sunt probabiliora veris.

6. *Secunda sententia.* — Secunda sententia est extreme contraria semper esse certum præferendum probabili, vel probabiliori, juxta illud principium juris : *Tene certum, et omitte incertum,* et id quod probabilius est, minus probabili. Ita Conradus 7, de Contract., quæst. ult., Adrianus, quodlib. 2, et Antoninus, 2 part., tit. 5, cap. 10, § 2, Soto in 4, dist. 18, quæst. 2, art. 5, in fine. Ratio esse potest, quia si homo debet ferre judicium inter res probabiles, necessario judicat verum, quod judicat probabilius: ergo agere contra tale judicium esset agere contra prudentiam et contra conscientiam. Item, quia sic operando exponit se quis majori periculo operandi malum : unde confirmatur ex illo principio: *In dubiis tutius est eligendum ;* sed opinio probabilior est tutior in conscientia, licet ad alios fines non sit utilior.

7. *Tertia sententia.* — Tertia sententia esse potest, tutiorem opinionem esse sequendam, sive probabilis sit, sive probabilior, licet in hoc possit esse diversitas juxta varias comparationes supra positas.

8. *Prima assertio.* — Mihi videtur distinctione utendum: interdum enim opiniones versantur circa jus ipsum, scilicet, an hoc sit prohibitum, vel præceptum, necne? interdum vero circa res ipsas, ut sunt opiniones de sacramentis, ut an hoc modo facta teneant, necne, et in medicina, an hoc pharmacum sit utile, vel perniciosum. In jure civili, an iste sit hæres, vel non, etc. Dicendum in primo quotiescumque est opinio probabilis hanc actionem non esse malam, vel prohibitam, vel præceptam, potest aliquis formare conscientiam certam, vel practicam conformem tali opinioni præter auctores citatos. Favent huic conclusioni multa, quæ adducit Navarrus, dicto cap. *Si quis autem,* a n. 48, et in Summa, c. 27, n. 9, Sylvester, Angelus, verbo *Opinio,* significat Antoninus, 1 part., tit. 3, cap. 10. Ratio est, quia excedit ordinarium modum humanæ facultatis majorem cognitionem obtinere in singulis actionibus. Item, quia esset intolerabile onus obligare omnes homines ad conferendas singulas opiniones : præterea existimo illam rationem sufficientem : quia quamdiu est judicium probabile, quod nulla sit lex prohibens, vel præcipiens actionem, talis lex non est sufficienter proposita, vel promulgata homini : unde cum obligatio legis sit ex se onerosa, et quodammodo odiosa, non urget, donec certius de illa constet, neque contra hoc urget aliqua ratio, quia tunc revera non est contraria pars tutior in ordine ad conscientiam, neque ibi est aliquod dubium practicum, nec periculum. Intelligenda est autem hæc conclusio præcise ex vi hujus capitis, et ex directa obligatione illius legis, de qua versantur opiniones, nam fortasse aliunde ex fine intrinseco, vel ex alia obligatione, quasi reflexa poterit aliquis interdum teneri ad operandum, vel non operandum juxta aliquam probabilem opinionem, ut supra explicavi.

9. *Consectaria ex prima assertione.*— Et ex hac conclusione primo definitur illa quæstio, an debeat confessor conformari opinioni pœnitentis si probabilis est. Dicendum est enim debere, quia jam pœnitens est bene dispositus, et tota conscientia operatur, ut latius in materia de confessione. Secundo definitur altera quæstio : utrum liceat consulenti sequi opinionem probabilem, etiam ea relicta, quam existimat probabiliorem, Scotus enim supra negare videtur : dico tamen posse id fieri, dummodo qui consulit veritatem in suis responsis retineat, quia non dicit simpliciter id sibi probabilius videri, aut speculative verum, sed solum posse id sine peccato fieri ex probabili sententia aliorum : an vero expediat ita consulere, ad prudentiam spectat. Secus vero est in docendo, nam tenetur præceptor saniorem, et veriorem doctrinam docere, in quo potest per gradus peccare, juxta materiæ qualitatem : recte autem faciunt, qui licet sentiant moralem aliquam opinionem esse probabiliorem, simul docent, quando contraria est probabilis, et tuta in praxi, et ita obtinuit usus, qui multum confirmat conclusionem positam. Tandem ex ea infertur non oportere semper tutiorem illam, de qua certus quispiam est tam practice, quam speculative, in ea nullum esse peccatum, quia esset intolerabile, et præter humanam facultatem, alioqui quoties tantum est probabilis opinio, vel probabilior, quam non sit obligatio jejunandi, vel faciendi hunc contractum, deberet homo jejunare vel abstinere ab illo contractu, et sic de aliis, quia certissimum est in hoc nullum esse peccatum, et aliud solum est probabile, consequens est aperte falsum : ergo etiam antecedens.

10. *Secunda assertio.*— Dicendum secundo,

Quando opiniones versantur circa res ipsas, an sint talis naturæ, vel conditionis, sæpe tenetur homo præferre opinionem certam probabili, et probabiliorem minus probabili, quando scilicet ex justitia, vel charitate tenetur vitare damnum, vel incommodum, quod in re ipsa subest, vel periculum ejus. Sumitur assertio ex D. Thoma, in 4, dist. 28, Paludano, dist. 36, quæst. 2, art. 3, Adriano, quodl. 2, et quæst. 5, de Confessione, dubio 7, Victoria, relectione de Jure belli, Soto 3, de Justitia, quæst. 6, art. 3, Navarro, dicto cap. de Pœnitentia, dist. 7, n. 47 et 75, Corduba, quæst. 5, et Summistis, verbo *Opinio*. Declaraturque exemplis, nam medicus sine dubio tenetur præferre certam medicinam dubiæ, et sic de aliis : hic enim maxime verum habet illud Augustinus, lib. 50, homil. in 41, et de Pœnitentia, dist. 7, cap. 4: *Tene certum et demitte incertum*. Ratio vero est, quia, ut supponitur, homo tenetur vitare illud damnum, vel procurare talem utilitatem, aut efficere validum Sacramentum, vel quid hujusmodi : ergo tenetur vitare periculum, quia hoc perinde est in moralibus : sed si omittit viam certam, aut securiorem, non vitat periculum, nam illud semper in re manet, quidquid sit de probabilitate opinionis ; unde confirmatur ex differentia inter judicium de jure, vel de re, nam primum dicit ordinem ad operantem, et omnino tollit periculum malitiæ : secundum vero dicit ordinem ad rem ipsam, et non tollit periculum detrimenti, quod est in ipsa re. Unde in priori est sufficiens excusatio, seu ratio sequendi probabile judicium, quia nondum est lex sufficienter proposita, et non expedit hominem obligationibus operari : hic autem nulla est sufficiens excusatio, cum satis constet periculum in re ipsa manere, et consequenter inde obligationem oriri. Hic vero occurrere possunt variæ difficultates pertinentes ad materiam de Sacramentis, et ad alias, quæ hic non possunt tractari ; ut tamen facilius expediri omnia possint, intelligenda est prædicta conclusio, quando nulla subest rationabilis causa ad omittendam viam certiorem, et minus certam eligendam, ita ut utraque sit moraliter possibilis æque et facilis ; nam si in altera parte, scilicet certiori, occurrat specialis difficultas, propter quam hic et nunc non potest aliquis ea uti sine incommodo, licite interdum poterit omitti, quia pro tunc non censetur moraliter possibilis, et altera cum sit probabilis, poterit tunc existimari sufficiens.

11. *Tertia assertio*. — Dicendum ultimo. Interdum licet ut probabili opinione circa actum, omissa probabiliori, propter aliquam utilitatem, vel quia in re ipsa tutior est ad aliquem finem honestum : hoc declarat optime casus ille de absolutione absentis in necessitate, nam licet probabilius semper fuerit, et mihi quidem certum, esse nullam, et consequenter non esse exercendam, tamen quia probabile videbatur non paucis esse validam, et hoc absolute erat utilius proximo, ideo licitum erat olim illa uti, quod exempli gratia dictum sit. Nunc autem, quare aliter sit sentiendum Clemens VIII suo diplomate declaravit. Idem est de absolutione cum solis signis contritionis. Idem potest contingere in corporali medico, si in desperata necessitate utatur medicina probabiliter utili, etiamsi probabilius sit fore inutilem : et ratio est, quia respectu conscientiæ probabilitas sufficit ad certitudinem practicam, et alioqui in re non creatur periculum detrimenti, sed vitatur potius, et additur species utilitatis : unde non immerito aliqui dubitant, an hoc non solum liceat, sed etiam sit præceptum : nam re vera præceptum esse aliquando potest ex obligatione charitatis, vel alia simili, quando ex una parte est gravis necessitas proximi, et aliunde nullum est incommodum, nec periculum ejus, quod ponderari posset. Si enim interdum ita accidat, ut ex utraque parte subsit aliquod incommodum, vel periculum, prudenter comparanda sunt, et illud eligendum, quod tutius videbitur.

SECTIO ULTIMA.

Quomodo sit utendum conscientia scrupulosa ad honestam actionem.

1. *Variæ causæ unde oriantur scrupuli.* — Scrupulus interdum verum, aut rationabilem conscientiæ remorsum significat, 1 Regum 25, *Ne sit tibi hoc in scrupulum cordis, quod effuderis sanguinem innoxium* : hic vero et frequentius sumitur, ut supra dixi, pro quadam animi pusillanimitate, et dubitatione ex levibus et apparentibus causis, cujus radices sunt, vel tentatio dæmonis, vel divina permissio, ut hominem exerceat et humiliet, vel ipsa corporis complexio, et imaginationis falsitas, vel debilitas : vel nimius timor servilis, quem generat nimius amor proprius, quemque diminuit perfecta charitas, ex qua, et ex timore filiali raro nascitur hæc affectio, interdum tamen nasci potest ex adjuncta ignorantia, vel etiam consuetudine, aut aliorum exemplo, aut

denique nascitur ex sola probabilitate opinionis contrariæ.

2. *Scrupulosus non sibi persuadeat esse absolute malum, quod est facturus.* — Primo cavendum est, ne scrupulus vincat hominem ad formandum absolutum dictamen esse malum, quod operatur, ita ut nihilominus operetur, quia non excusabitur a culpa, cum agat contra conscientiam, et hoc dixit Innocentius III, in cap. *Per tuas*, 2, de Simonia, ibi, *per conscientiam scrupulosam in hanc incidet difficultatem, quam non evadet, nisi deponat errorem*, saltem practice.

3. *Nec formet judicium practicum de malitia operis faciendi.* — Secundo cavendum est aliud extremum ne homo legatur semper scrupulis obedire, formando scrupulosum dictamen, seu judicium practicum, et obediendo illi, ita omnes auctores citandi. Primo, quia erit hoc maxime onerosum, nam imponit sibi homo infinitas obligationes et præcepta sine fundamento. Secundo est hoc valde periculosum, tum quia inde sequitur magna inquietudo mentis et conscientiæ, ac cæcitas, erroresque innumeri, tum etiam quia impeditur homo a perfectioribus operibus, et in spiritualibus exercitiis mirum in modum distrahitur. Tertio, quod gravius est, sæpe tot oneribus prægravatus prærumpit, et agit conscientiam practicam et erroneam, et sæpe etiam concipit errorem quemdam virtutis, et fit intolerabilis cura et sollicitudo propriæ conscientiæ.

4. *Imo deponat scrupulum et formet judicium contrarium.* — Tertio dicendum non solum esse tutum, sed etiam valde necessarium deponere conscientiam scrupulosam, formando judicium illi contrarium, et perseverando in illo quamdiu scrupulus instet et molestet; ita docent omnes, optime autem Cajetanus, in Summa, verbo *Scrupulus*, Antoninus, 1 part., tit. 3, c. 10, § 10, Gersonius, 2 parte opuscul. *de Natura et qualitate conscientiæ*, Navarrus et Corduba, et alii citati. Videri etiam potest Laurentius Justinianus, lib. de disciplina Christianæ religionis, capit. 12, et sunt optima verba Innocentii III, cap. *Inquisitionis*, de Sententia excommunicationis: *Conscientia levis, et temerariæ credulitatis explosa*, etc. Non enim oportet explodi speculative, sed practice, neque ita ut non sentiatur, sed ut non consentiatur per determinatum judicium. Ratio vero est, quia hic scrupulus non habet prudens, et rationabile fundamentum, et ideo non potest tollere practicam certitudinem in operando.

5. *Quid scrupulosum maxime torqueat.* — *Quid tunc remedii adhibendum.* — Sed hoc est quod scrupulosum vexat, quia semper illi videtur rationabilis dubitatio, præsertim cum apud Gregorium legat, *bonarum mentium esse timere culpam, ubi culpa non est*, et maxime turbatur si aliquoties expertus est se fuisse deceptum in agendo contra scrupulum. Respondetur aliter esse judicandum de eo, qui pacatam habet conscientiam, aliter de his qui perturbatam, vel scrupulosam; nam ille facilius potest timere culpam ubi non est, nam de illo Gregorius loquitur, quia ejus timor non est nimius, nec vanus, sed prudens et cautus. Aliquando vero potest excedere et transire in scrupulum, et tunc si talis homo sit doctus, facile potest applicare principia practica, et ex his firmiter operari, contempto scrupulo, etiamsi perseveret: si autem sit indoctus, alterius consilio utatur, et ejus auctoritate practice nitatur: quod si non potest alium adire, et necesse est operari, servet regulam supra tactam de conscientia dubia, scilicet ut per se consideret morali diligentia, et bona intentione faciat quod honestum videbitur, et practice non errabit. At vero in his qui habent conscientiam scrupulosam et inquietam, primum oportet, ut suam ægritudinem et dispositionem cognoscant, quam facile percipient, vel ex facilitate timoris, et inquietudinis in judicando de agendis, et facili mutatione judicii ex quacumque levi conjectura, vel apparentia, vel ex nimia quadam reflexione circa res, vel eventus, qui vix in aliorum cogitationes ascendunt: vel denique, si aliorum consiliis, quibus parere debent, non acquiescunt.

6. *Alia opportuna remedia præscribuntur.* — Secundo hinc statuat non se suo judicio regere, quia æger animus non potest sibi convenientem medicinam eligere: consulat ergo virum doctum et timoratum, cui omnino fidem habeat, et securus erit, et contemnet omnem dubitationem, an se satis explicaverit. Tertio habet aliqua principia generalia extrinseca et practica, quibus utatur, quale est eum qui bona fide procedit animo placendi Deo si mediocrem diligentiam adhibeat, practice non errare. Item in rebus moralibus non esse quærendam omnimodam certitudinem: item, quod Cajetanus ait, dubitationem quæ in aliis fortasse esset rationabilis, in scrupuloso pro nihilo esse existimandam: unde licet contingat speculative interdum decipi, practice non errare: ac tandem si semel in aliquo facto habuit consilium ab homine docto, in omni simili illo utatur absque nova interrogatione.

7. Et hæc quidem procedunt quando scrupulus procedit de re quidem agenda in futurum : quando vero est de re præterita, duplex esse poterit. Unus, an consenserit, necne, et in hoc est regula omnium, ubi non fuerit evidentissimus consensus, non est quod timeatur, agimus enim de his, qui bona fide procedunt, et alioqui habent firmum animum nunquam peccandi mortaliter, neque est quod terreamur propter moram temporis, aut vehementiam cogitationis, nam hæc etiam sæpe sunt naturalia, et involuntaria, et interdum ex timore, postea majora apparent, quam revera fuerint. Alter scrupulus similis est, in ordine ad confessionem, an sufficienter confessus fuerit, necne, de quo latius in materia de confessione, et est res de se facillima, nam si mediocrem diligentiam adhibuit, potest esse securus. Ex quibus etiam obiter declaratum est, quæ remedia servire possent, præsertim ad ipsum usum : nam radix tollenda est vel purgato corpore, vel certe animo, sentiendo de domino in bonitate, qui non injicit vincula, neque ab homine exigit plusquam humanam, et moralem diligentiam. Et hæc satis de hac materia ad gloriam Altissimi.

FINIS TRACTATUS DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM.

ELENCHUS TRACTATUS QUARTI

DE ACTIBUS, QUI VOCANTUR PASSIONES, TUM ETIAM DE HABITIBUS, PRÆSERTIM STUDIOSIS AC VITIOSIS.

DISPUTATIO I.

DE PASSIONIBUS, CONTINENS DUODECIM SECTIONES.

DISPUTATIO II.

DE HABITIBUS IN COMMUNI, REMITTITUR AD DISPUTATIONEM 44 METAPHYSICÆ.

DISPUTATIO III.

DE EO GENERE HABITUUM QUI DICUNTUR VIRTUTES, CONTINENS SECTIONES DECEM.

DISPUTATIO IV.

DE HABITIBUS PRAVIS, SEU VITIIS, COMPLECTENS SECTIONES DUAS.

TRACTATUS QUARTUS.

DE

ACTIBUS QUI VOCANTUR PASSIONES

TUM ETIAM DE HABITIBUS, PRÆSERTIM STUDIOSIS, AC VITIOSIS.

DISPUTATIO I.

DE PASSIONIBUS.

Quem locum habeant passiones inter actus humanos, et cur de illis agat moralis disciplina. — Consule Bellarminum de scriptoribus Eccles. — Humanorum actuum quidam per se liberi, atque adeo humani, et morales sunt, et omnino interiores, et immateriales, alii sunt prorsus exteriores, qui ab interioribus necessitate quadam efficiuntur : alii sunt quasi medii, ut actiones appetitus sentientis ad quas cogitationes, seu actus phantasiæ revocamus. De prioribus actibus, quæ ad moralem doctrinam pertinebant, in superioribus tradidimus. De posterioribus nihil præterea, quæ de imperatis actibus universe diximus, quod moraliter sit disputandum, occurrit : superest ergo, ut de actibus mediis, id est, de affectibus animi, seu passionibus, dicamus, etsi enim Philosophi naturalis sit de illis disserere, et multa a medicis de eisdem tradantur, ad moralem nihilominus scientiam spectant. Primo, quia libertatis quodammodo participes sunt, et ideo ad doctrinam de actibus humanis annectuntur. Secundo, quia sunt materia, in qua plures morales virtutes versantur. Tertio, quia horum cognitio plurimum confert ad perfectam actuum voluntatis cognitionem. Disputant autem de hac materia passionum D. Thomas in genere quidem 1, 2, a quæstion. vigesima-secunda usque ad vigesimam-quartam, de singulis vero a quæst. vigesima-quinta usque ad quadragesimam-octavam, latissime : et ante illum Vincentius Belvacensis in speculo morali, si ejus est, atque diversum tale opus : item Albertus Magnus nonnulla docet in Summa de homine, in fine primæ partis : alii theologi pauca dicunt, et in variis locis, quæ infra referemus: ex

philosophis nonnulli, secundo et tertio de anima, præcipue Ludovicus Vives multa congerit: alios in sequentibus adducemus.

SECTIO I.

Quid sit passio animæ, et in quo subjecto detur.

1. *Quid sit passio.* — Passionis nomen, ut D. Thomas 1, 2, quæst. 22, artic. 1, notavit, multiplex est, interdum enim omnis mutatio, tametsi subjectum perficiat, passio dicitur : nonnunquam vero, quæ subjectum corrumpit : in præsenti autem materia, ut Damascenus, lib. 2, cap. 22, definit, passio est sensualis motio appetitivæ virtutis ob boni, vel mali imaginationem, quæ ratio nominis ex usu, et consuetudine omnium philosophorum sumpta est, non enim dicuntur hæ passiones, quia in physica alteratione consistant, nam in se veri sunt actus quidam immanentes alicujus appetitus vitalis, unde a Latinis vocatur proprie affectus. Tametsi Cicero, Tusculana 4, vocet perturbationes, et turbidos animi motus, et morbos. Quia vero isti affectus vim quamdam habent, et movendi humores, et efficiendi passionem in corpore, ab affectu passiones dicuntur a Paulo ad Romanos 7, *cum enim essemus in carne, passiones* (inquit) *peccatorum, quæ per legem erant, operabantur* : ut ibi exponit Chrysostomus, et alii, et eodem modo loquitur Augustinus, 9, de Civitate Dei, c. 4, Hieronymus, Matth. 5 et 26, et Joel. 10, et Zachar. 10.

2. *Prima assertio.* — Primo ergo dicendum est, quod omnis actus appetitus sensitivi est, et dicitur animæ passio, sic D. Thomas, quæstione illa 22, art. 1 et 2, et patet ex dictis. Sed advertenda sunt duo, primum, antiquos non omnes appetitus motus, sed eos tantum, qui contra naturam, seu rationem sunt, passiones appellasse, ut D. Thomas ex Cicerone, Tusculana 4, et Seneca, lib. de Ira, ad Novatum, constat, quo sensu Hieronymus, supra, negat in Christo fuisse passiones, quem loquendi modum probat D. Thomas, 3 part., quæst. 15, art. 4. Sed non est cur passionis nomen semper in malam partem usurpemus, quia omnis appetitus motio, etsi rationi consentanea sit, potest in corpore alterationem excitari, sicque dici *passio*, et hoc modo utuntur voce *passionis* Peripatetici, et Damascenus, lib. 3, cap. 2, et Augustinus, 14, de Civitate Dei, cap. 9. Secundo advertendum est quosdam theologos distinguere in appetitu operationes, et passiones illas dicunt esse actus ab appetitu elicitos, has vero minime, sed affectiones quasdam, quæ in appetitu ipso ab alio efficiuntur, ut delectatio, dolor, etc. Cujus sententiæ videtur fuisse Scotus, in 1, dist. 1, quæst. 3 et 4, et distinct. 49, quæst. 7, Bassolis in 1, distinct. 1, quæst. 2, art. 1, descriptione 4, Maironius, ibid., quæst. 2, Audifax apud Gregorium, in 1, distinct. 1, quæst. 2, art. 2, in argumentis contra primam conclusionem tribuitur Aristoteli 10, Ethic., capitibus 3, 5 et 6, et Henrico, quodlib. 11, quæst. 8 et 9, quodlib. 12, quæstione 9, et quodlib. 6, quæst. 32. Sed est falsa sententia, qui in appetitu vitæ nullus est proprie affectus, qui in sola receptione consistat, alias non esset actus vitæ, ut ex supra dictis patet, at hæ passiones, de quibus loquimur, sunt vitales quidam affectus, et ita actus vitæ; ergo effici debent ab ipso appetitu, et non tantum recipi.

3. *Secunda assertio.* — Secundo dicendum est has passiones neque in potentia cognoscente, neque in appetitu rationali reperiri. Hæc conclusio magis ex usu et impositione nominis, quam aliunde confirmanda est. Advertendum est ergo ex libro de anima effectum formalem cognitionis receptione quadam perfici, tametsi ad cognitionem plures passiones concurrant, recipitur enim spiritus animalis et ipse actus cognitionis in potentia cognoscente, in appetitu vero solum recipitur actus ipse appetendi : quapropter generali quadam ratione, etiam actus cognoscendi passiones dici possent : tamen quia alterationes illæ et commotiones humorum, de quibus *passionis* nomen sumptum est, proprie, et per se oriuntur ex actibus appetitus, et non ex sola apprehensione, vel imaginatione, ideo *passio* proprie dicta ad affectum pertinet, non ad cognitionem, ut Augustinus supra notavit : et D. Thomas citatus addidit rationem aliam, quia passio (inquit) ut agens quoddam est; ad se, vel ad suum esse pertrahat ipsum, qui patitur, per appetitiones vero trahitur homo ad res, quas appetit non per solam cognitionem, et ideo in potentia appetente, non in cognoscente passiones assignantur. Secundo advertendum est actus quosdam reperiri in voluntate, qui similes sunt illis, qui in appetitu sensitivo *passiones* dicuntur, ut ex dicendis constabit; differunt tamen, quia actus voluntatis sunt spirituales omnino, et absque corporali organo perficiuntur : at vero appetitus materiales sunt et corporei : ex quo fit ut hi proprie, et per se excitent motum

et alterationem in corpore : illi vero minime : et propterea passiones proprie non dicuntur, quamvis non negemus interdum sic nominari, præcipue, si absque libertate a voluntate procedant, vel ab aliqua extrinseca causa, quæ vehementer voluntatem excitet, oriantur : sicut motiones et instinctus dicuntur interdum passiones ab Augustino 14, de Civitate Dei, cap. 6, de quibus suo loco dicendum est. Videatur etiam circa has conclusiones D. Thomas 1, 2, quæst. 35, art. 1, Durandus, in 3, dist. 15, quæst. 2.

4. *Cur ex actibus appetitus immanentibus sequantur reales transmutationes sanguinis et humorum.* — Solum posset quæri, cum actus appetitus sensitivi sit immanens, cur de illo sequatur transmutatio, cum actus immanens in sua potentia perficiatur, et per hoc non habeat vim ad efficiendum aliquid extra ipsum. Hoc dubium magis ad Philosophum naturalem, quam moralem spectat, sed breviter ex his, quæ D. Thomas, 1, 2, quæst. 17, art. 7, ad 2, et quæst. 33, indicat. Respondetur, hoc provenire ex consensione facultatum et potentiarum, quæ ab eadem anima reguntur, et suo modo ad operandum applicantur, inter quas ea facultas, quæ ad motum localem est, ut appetitui serviat, est potissimum instituta, quatuor etiam humores, et spiritus animales, seu vitales diversis appetitus motibus accommodantur, et quasi ex naturali impulsu, vel institutione, hæc omnia anima movet, prout expedit animali. Unde Galenus, 3, de Locis affectis, cap. 8, et lib. de Causis symptomatum, cap. ultimo, ait atram bilem magis accommodari tristitiæ, quæ est frigidus succus, et nigri coloris, et ideo quasi comprimit cor, sicque tristitia afficitur, et metu, et similibus : sanguineis accommodatur lætitia propter contrariam rationem; flava autem bilis accommodatur iræ, propter calorem nimium, et sic de aliis, de quibus nonnulla in sequentibus dicemus, agentes de singulis passionibus : videri etiam potest Averroes, 3 collect., c. 4, et Hieronymus Fracastus, lib. de Sympathia, et lib 2, de intellectione, prope medium.

SECTIO II.

De bonitate et malitia passionum.

1. *Auctores pro utraque parte quæstionis.*— De causis et effectibus passionum nihil est, quod in genere dicamus, præter ea, quæ in Philosophia tradi solent, et quæ commodius in particulari dicemus. De bonitate vero et malitia multum disputat divus Thomas 1, 2, quæst. 24 et 39, et fere 59, ubi quærit, an passio esse possit cum virtute morali, fuit enim inter antiquos quæstio celebris sub hoc titulo, *An affectus cadant in sapientem*. Stoicis omnino negantibus : Peripateticis vero affirmantibus, si tamen affectus moderati sint, de qua late Cicero 3 et 4, Tusc., et lib. de Finibus, Seneca supra, Aristoteles, 2, Ethicorum, cap. 2 et 6, Augustinus, supra, Ambrosius, 1, de Officiis, cap. 21 et 47, et lib. 2, de Fide ad Gratianum, cap. 3, et lib. de Incarnatione, cap. 7, et lib. 10, in Lucam, circa illud, *Pater, si possibile est*, Gregorius 2, Moral., cap. 16 et 17, consentiuntque theologi.

2. Sed forte est quæstio de nomine, supponendum est enim sine libertate nullum esse actum bonum, aut malum moraliter : et rursus appetitum sensitivum per se nulla uti libertate : ex quo certum est non omnem motum appetitus sensitivi bonum esse, vel malum moraliter, ut patet in his, qui naturales sunt, et libertatem præveniunt, de quo in materia de peccatis infra. Secundo certum est motus hos posse cadere in sapientem, atque adeo esse posse cum humana virtute, etiam heroica, quia non ita continet appetitum, ut nunquam rationem præveniat, nisi fortasse ex singulari privilegio quod philosophi non cognoverunt. Tertio certum est hos motus interdum esse malos, interdum bonos pro ratione objecti et circumstantiarum, accedente consensu voluntatis, prior pars a nemine negatur. Secunda vero debet esse certa, imo de fide, nam sacra Scriptura sæpe laudat motus iræ, vel tristitiæ, easque tribuit Christo et Beatæ Virgini, psal. 4, *Irascimini*, etc., Philippens. 2, ad Roman. 9, *Tristati estis*, etc., Matth. 26, *Tristis est anima mea*, etc. Ratio est quia cum motus voluntatis est rectus, si motus appetitus in fine cum illo consentiat, erit rectus, et a bona causa procedit, et ad bonum objectum tendit, et ipsi naturæ rationali consentaneus est, et quodammodo necessarius ad operis perfectionem : tunc enim facilius homo bene operatur, cum uterque appetitus consentit in bono opere, et ideo sæpe expedit excitare hos motus, qui sunt veluti igniculi quidam accendentes virtutem, ut Plato dixit, et veluti milites juvantes ducem, seu ut arma virtutum, ut Aristoteles dicere solebat, et refertur a Seneca, supra, cap. 16, propter quod Plutarchus, libro de Virtute morum, dixit non esse sapientis affectus radicitus evellere, quia

neque potest, neque expedit, sed ordinem eis præscribere. Confirmatur, nam affectus sæpe habent bonos effectus, ut de timore pœnæ misericordia patet, ac de tristitia peccati commissi, etc., item delectatio natura sua comitatur virtutem : denique virtus non destruit naturam, sicut sanitas non destruit humores, vel qualitatem, nec musica sonum, sed temperat.

3. *Stoici negantes bonitatem in passionibus conciliantur.* — Quare, ut ego arbitror, Stoici hoc non negabant, quod ad rem attinet, quia est per se notum, sed hos moderatos motus nolebant nominare nominibus *passionum*, sed *virtutum*, ut plane Cicero, supra indicat, et Augustinus etiam, supra, exponit, ex Aulo Gellio, libro 11, Noctium atticarum, et plane Seneca, epist. 119, idem docet. Qualis vero sit bonitas et malitia istorum affectuum, et cui subjecto hæreant, præcedenti tractatu dictum est, nam eadem de his actibus ratio est, quæ de cæteris, qui a voluntate imperantur. Addendum vero ultimo loco est, affectus immoderatos proprie non cadere in sapientem, ut sapiens est, id est, si ut sapiens operetur, in eum vero qui alias sapiens est, scilicet virtute prædictus, interdum cadere possunt, quia sapientis est interdum deficere. Aliæ quæstiones per occasionem hic tractari solent, ut, an appetitus sensitivus inclinet ad malitiam, quam nos de vitiis disputantes breviter expediemus.

SECTIO III.

De generali divisione et differentia actuum appetitus.

1. *Prima divisio passionum.*—Prima et vulgatissima passionum divisio est, in passiones irascibiles et concupiscibiles; sunt enim in appetitu duo genera actuum, a quibus duæ illæ denominationes accipiuntur, quas non omnes eodem modo exponunt, D. Thomas enim, et alii ita concupiscibilem et irascibilem distinguunt, ut concupiscibili tribuatur versari circa bonum absolute, irascibili vero versari circa bonum arduum : non quod difficultatem ipsam appetat. Nam, ut D. Thomas 1, 2, q. 25, art. 3, ad 2, notavit *esse arduum,* ut sic non habet rationem boni, sed mali potius : fertur ergo irascibile ad difficile, quia vim præbet ad vincendas difficultates, quæ in consequendo bono occurrunt, quocirca concupiscibilis non est tantum concupiscere, nec irascibilis tantum irasci, habent enim alios actus, ab his vero uti notioribus nominantur, ut D. Thomas, supra, notavit, in qua doctrina omissa quæstione physica, de distinctione harum facultatum, quanta et qualis sit, illud solum ad distinguendas passiones difficile est, quod de bono arduo dicitur. Nam vel *ardui* nomine intelligitur bonum aliquod arduum, scilicet excellens, ut excellens : vel bonum supra cætera diligenda, vel bonum absens, vel quod non sine labore comparari potest aut cujus acquisitio habet aliquam rationem mali : at quidquid horum significetur, necessarium omnino videtur concupiscibilem in bonis etiam arduis versari, omnis enim amor et desiderium ad concupiscibilem spectat : amor vero et desiderium versari possunt circa bona magna : ergo. Contra vero videtur irascibile non semper versari in arduis homini, qui irascitur : nam sæpe ira oritur de his, quæ facili negotio superare possumus, et prout reperitur ira in voluntate, tribuitur Deo : quamvis respectu illius nihil arduum sit.

2. Aliter ergo possumus rationes nominum *irascibilis* et *concupiscibilis* explicare, opinor enim non duos appetitus, sed eumdem diverso modo conceptum significari, in objecto enim appetitus duo considerari possunt. Primum ipsum bonum appetibile, et quæ ad illud consequendum per se conferunt : alterum est id, quod impedit talis boni consecutionem, et bono nos privat amato : appetitus ergo quatenus bonum appetit *concupiscibilis* dicitur, quatenus vero insurgit in eum, qui hujusmodi bonum impedit, ut suum bonum tueatur, *irascibilis* dicitur : quæ est sententia Avicennæ et Alberti, 2 part., de Homine, quæstione de Irascibili : et ex ratione nominum patet, et confirmatur, est enim irascibilis vis imprimens motum ad repellendum, quod noxium putatur, unde Damascenus irascibilem vocat vindicem concupiscibilis. Et ad hanc sententiam accommodari potest prior sententia, quia repellere malum, et vindictam sumere difficilius ex suo genere est, quam simpliciter prosequi bonum; ideo irascibilis dicitur versari in arduis, concupiscibilis vero circa bonum absolute, lege Scotum, in tertio, distinct. 14, Gabrielem, dist. 26, ex quibus constat qualis sit dicta divisio : et magis ex his, quæ in singulis divisionibus dicemus, patebit.

3. *Secunda divisio.* — Secundo generaliter dividuntur passiones, quod aliæ versantur circa bonum prosequendum, aliæ circa malum fugiendum, et utrumque membrum passioni irascibili et concupiscibili commune est, et ac-

tum positivum significat : differt vero appetitus naturæ et vitæ, nam appetitus naturæ eodem motu, quo tendit ad rem naturæ convenientem fugit incommodum, quia talis appetitus non fundatur in cognitione, nec fere distinguitur ab ipsa capacitate naturæ ; appetitus autem vitii per proprios et distinctos actus bonum prosequitur, et fugit malum, et hoc sensu dixit D. Thomas 1, 2, quæstione 3, articulo 1, appetitum versari circa bonum, vel malum.

4. *Tertia divisio.* — Tertio dividuntur passiones irascibilis et concupiscibilis a D. Thoma 1, 2, quæst. 33, in undecim actus, vel operationes, scilicet amorem, desiderium, seu cupiditatem, delectationem, odium, fugam, tristitiam, et has tribuit concupiscibili : irascibili vero quinque, spem, desperationem, timorem, audaciam et iram : de quorum singulis nobis agendum est, postea de ratione, et sufficientia divisionis, et membrorum comparatione, tametsi D. Thomas, in 1, 2, alia methodo processerit.

SECTIO IV.

Utrum amor sit in appetitu sentiente, et quas causas et effectus habeat.

1. *Prima assertio.* — *Amor est actus vitæ.* — Dicendum primo quod in appetitu sensitivo est quidam actus, qui vere et proprie *Amor* dicendus est. Conclusio est certa, et omnium experientia patet, et ratione, quia primus actus omnis appetitus est amare suum appetibile, unde D. Dionysius, cap. 4, de divinis Nominibus, naturalem, sensitivum, rationalem, et intellectualem distinguit pro diversitate appetituum : hunc autem amorem, appetitus sensitivi, esse actum vitæ : sententia est Aristotelis, 2, Ethicor, cap. 3, et patet, quia hic appetitus est proprie vitalis et elicitus : ergo. Confirmatur : nam vel nullus affectus est actus vitæ, vel maxime hic, qui radix cæterorum est; et in hoc consentiunt omnes Theologi : quapropter mirandum est Scotum, in 1, dist. 1, quæst. 5, hoc sine ratione negasse, quia appetitus, inquit, sensitivus non proprie inhæret appetibili, quia non ipse, se ipsum libere movet, sed quasi ab alio ducitur ad amandum, ex Damasceno, lib. 2, cap. 24, sed hoc nihil obstat, nam verus amor vitæ non requirit libertatem, ut etiam est evidens in amore beatorum.

2. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo quod ratio hujus amoris est, ut sit veluti pondus, aut impetus sensibilis et vitalis, quo appetitus sensitivus conjungitur bono sensibili. Est D. Thomæ, supra, et patet ex alibi dictis, de primo voluntatis effectu, quem *amorem* esse diximus, et est hæc ratio amoris unicuique amori communis, et eodem modo fere explicanda : unde multa quæ D. Thomas, 1, 2, quæst. 23, de amore disputat magis in amorem naturalem, quam in sensitivum conveniunt : et explicatur, nam in omni appetitu primus affectus est propensio ad appetibile, quæ in appetitu vitæ debet esse per actum vitæ : amor autem significat primum affectum appetitus, atque adeo primum vinculum, et conjunctionem inter appetentem, et appetibile, et hinc amor dicitur unitivus; ex quo aliqui putant amorem dictum esse a verbo Græco [illegible], significante *ligare* seu *unire*. Hinc et amans magis dicitur esse in amato, quam in se, propter quod Plato, in Cratillo, ait amorem græce dictum a [illegible], quod latine significat *furari*, quia appetitus amantis rapitur a re amata, quæ omnia proveniunt ex impulsu vitæ et impetu amoris, et hæc magis constabunt ex sectione sequenti.

3. *Tertia assertio.*—Dicendum tertio causas per se hujus amoris esse vim ipsius animi et appetitus sensitivi, et bonitatem in objecto repræsentatam, cognitionem vero esse necessariam conditionem, cognitionem, inquam, accommodatam sensitivæ facultati, causas vero, quasi remotas, et per accidens esse similitudinem, et alia, quæ in causa sunt, ut objectum bonum conveniens appareat. Est divi Thomæ, et declaratur; nam in hoc actu, sicut in cæteris, non est quærenda causa formalis præter essentialem rationem ejus, neque materialis, aut efficiens per se, et proxima, præter potentiam appetitus, qui natura sua talem vim habet ad efficiendum istum actum, et eumdem in se recipit, quia est immanens, et ad causam efficientem reducitur habitus, quando amor etiam ab illo procedit, vel aliquis etiam actus, si unus amor ab alio priori amore oriatur : finalis denique causa nulla est alia præter objectum, et rationem boni, qui appetitum ad amandum excitat : et ita patet prima pars conclusionis, secunda vero de necessitate cognitionis explicanda est, et approbanda ex dictis alibi primo actu voluntatis. Tertia pars posita est ad explicandum D. Thomam ubi supra et commune illud dictum, *similitudo est causa amoris*, sumptum ex Platone, et aliis philosophis antiquis, et ex experientia : amat enim

unusquisque maxime quod sibi convenit, ut dixit Aristoteles, in Ethicis, et Cicero, libro de Finibus, ait *omne animal natura sua sibi est consiliatissimum :* similitudo autem est veluti natura una in multis : et hinc fit, ut alium mihi similem tanquam me alterum apprehendam, et ita illum amem, et hinc etiam consuetudo, et usus frequens amorem conciliat, si accedat morum et animorum similitudo, nam si dissimiles sint, potius disjunguntur. Hinc pater amat filium, amicus amicum tanquam alterum se, hinc omnia, quæ unus animam ad alterius animum conformant, amorem generant, ut idem studium, etc., idemque suo modo est in his quæ ad corpus spectant. Solum est considerandum hæc per se esse intelligenda, nam per accidens fit interdum, ut similitudo imperfecta, vel eadem officia alienent animos, quia occasione eorum efficitur, ut ob alterius bonum, proprium commodum videatur impediri, quomodo, Proverbiorum 13, dicitur inter superbos semper esse jurgia, et Aristoteles, in Ethicis, capit. 1, idem docet, et *figulus figulum odit.*

4. Quod dictum est de similitudine intelligendum de aliis similibus causis, ut est amor, qui inter præcipuas amoris causas nominari solet : nil enim magis ad amandum movet, quam amari, quia ipse amor reputatur maximum beneficium. Item quia eum, a quo amamur, facile existimamus bonum, et debito utentem officio. Aliam causam Platonici reddunt, videlicet, quod amare sit in corde amantis quasi figuram amati infigere : cum igitur is, qui amatur, in alterius animo se ipsum intueatur, ad amandum impellitur. Aliam causam ponit D. Thomas, scilicet indigentiam cui similes esse possunt aliæ passiones, quæ hominem disponunt, ut ratione earum objectum magis, vel minus conveniens judicetur, et hoc modo ad amorem conferunt.

5. *Quarta assertio.*—Dicendum quarto quod proprius, et quasi formalis effectus amoris est conjungere secundum affectum, amantem cum amato, ex quo alii sequuntur quasi effectus, ut desiderium, et passiones aliæ, de quibus infra. Item cognitio frequens de re amata, extasis, zelus, et aliæ similes. Prior pars probatur, quia amor est actus appetitus ; ergo formalis effectus ejus est constituere actu appetentem et volentem bonum rei amatæ, seu bonitatem, quæ est in re amata, et hæc bona affectio, seu voluntas vocatur affectiva unio, seu virtus unitiva a Dionysio 4, cap. de divinis Nominibus, concinitque Augustinus 8, de Civitate Dei, cap. 10, et Aristoteles 2, Politic., cap. 2, et ratio sumitur ex secunda conclusione posita, quia scilicet cum amor sit pondus quoddam in amatum, consequitur quidam nexus utriusque. Secunda vero pars conclusionis patet experientia, nam, ut D. Thomas notavit, ex prima illa conjunctione, effectus qui primo sequitur in amante, est conjunctio per realem præsentiam et collocutionem, movet enim amor ad quærendam rem amatam, hinc et amans dicitur esse quasi extra se, quia totus vult in amato occupari, et de illo cogitare, unde magis dicitur esse anima amantis ubi amat, quam ubi animat, juxta illud : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum,* Matth. 6, ideo Plato dixit animam amantis in se mortuam esse, in amato vivam, quod indicavit Paulus, dicens : *Vivo ego, sed non ego, vivit vero in me Christus,* ob id etiam dici solet amorem ponere amantem in amato, quamvis alia via dicitur amatum esse in amante, quia est veluti principium operationum ejus, is enim ea vult et operatur, quæ amato placent, et quia esse principium operandi est proprium naturæ, dicitur amicus dimidium alterius, et ex amore fieri, ut una anima sit in duobus corporibus. Vide Augustinum, 4, Confess., cap. 6, et secundo Retractationum, cap. 6.

6. *De alio effectu qui est extasis.* — *Lege auctorem, lib. 2, de Oratione, cap.* 15. — Ex his prioribus effectibus sequitur alius, dictus extasis, qui est abstractio, vel alienatio a sensibus, qui, ut a D. Thoma exponitur, a superiori non distinguitur, dicit enim amantem pati extasim, vel secundum apprehensionem, quia de alio, non de se cogitat : vel secundum affectum, quia potius alterius bonum quam proprium diligit, alio vero modo hic effectus esse potest quædam abstractio a sensibus, quam contingit ex vehementi amore sequi, qui interdum ita est intensus, ut omnium potentiarum interiores actiones impediat, quod item ex consuetudine et facile natura, vel ab extrinseca causa Deo, vel dæmone accidere potest, adjuvante nova aliqua apprehensione rei amatæ et bonitatis ejus, quæ in magnam admirationem rapiat, hæc enim maxime solet excitare animum et movere. Legatur Fracastorius, libro de Sympathia, cap. 10.

7. *De alio qui dicitur zelus.*—Alius effectus est zelus, id est, affectus removendi omnia, quæ possunt impedire bonum amatum, qui a divo Thoma, citata quæstione, art. 4, bene exponitur, et huic similis fervor, de quo divus Thomas, in eadem prima secundæ, quæst. 48,

art. 2, qui tandem, quæst. 28, art. 6, resolvit omnes actiones, quæ procedunt ab appetitu alicujus boni, esse effectus amoris, ex quo idem divus Thomas, quæst. 25, art. 2, recte concludit amorem esse primum omnium affectuum, quia est radix cæterorum, unde Dionysius, quarto capite, de divinis Nominibus, dicit, propter amorem boni omnia geruntur, et malum odio habetur, quia amatur bonum. Idem docet late Augustinus 14, de Civitate Dei, c. 17, Bernardus, sermone 18, in Cantica. Advertendum tamen est omnia fere dicta communia esse amori voluntatis, ut per se patet. Erunt tamen propria appetitui sensitivo, ut circa bona sensibilia versantur, et materiali quodam modo efficiuntur, unde illi effectus, qui consurgunt in corporis commoditatem, proxime oriuntur ex amore sensibili: ex spirituali vero, non immediate, sed ab illo sensitivus amor excitatur: hujusmodi autem sunt cordis commotio, gestus, lætitia, sanguinis motus ad cor, et exteriores partes hominis, ex quo sequitur etiam cordis calefactio, et risus: item languor interdum, et liquefactio: de quibus divus Thomas, supra art. 3, qui potissime contingunt ex vehementi desiderio, per quod animus quasi deserit corpus et spiritus animales plurimum consumuntur in cogitanda et desideranda re absente, ex quo sequitur quædam ærumna et tristitia, quæ juvat ad deliquium, quia dum cor tristitia comprimitur, omnes spiritus illius avocantur, et ideo dixit divus Thomas hos affectus per accidens sequi ex amore, ratione absentis boni amati, potius quam ex amore ejus.

8. *Dubium resolvitur.* — Sed dubitat hic Cajetanus, quæ sit major unio, amoris ne, vel cognitionis? Verum cum istæ uniones diversarum rationum sint, vix possunt comparari, dici tamen potest se mutuo excedere, nam quatenus intellectus objectum suum quodammodo ad se trahit quasi illius imaginem in se depingens, dicitur magis conjugi intellectus objecto, quam voluntas: ut vero amor movet ad realem præsentiam, et conjunctionem cum amato, superat quodammodo cognitionem: diximus nonnulla de hac re in materia de Beatitudine.

SECTIO V.

Quid sit cupiditas, seu concupiscentia, et qualis sit divisio amoris in concupiscentiæ et amicitiæ.

1. *Amorem benevolentiæ et concupiscentiæ qui non distinguant re ipsa.* — De nomine *concupiscentiæ* multa supra in materia de voluntario diximus, et plura in materia de peccatis dicemus: interdum enim omnem passionem appetitus, interdum potentiam ipsam significat: si vero ad significandum solum quemdam effectum (qui alias desiderium dicitur), usurpatur, est difficultas, quomodo hic actus ab amore differat, est enim amare, bonum velle, ex Aristotele 2, Rhetor., capite 4, hoc autem ipsum esse videtur desiderare. Unde Gregorius 1, distinct. secunda, quæstion. 1, art. 2, negat distingui hos actus, quia versari circa bonum nondum secutum, aut jam obtentum accidentarium est. Refertur etiam Aureolus, in 1, distinct. 47, quæst. 2, art. 1, de qua re multa diximus agentes de actibus voluntatis. Ut ergo rem explicemus, incipiamus a distinctione amoris in amorem concupiscentiæ et amicitiæ, qui, ut Gregorius supra ait, vulgari modo intelligitur, amorem concupiscentiæ esse, quando amatum bonum ad commodum amantis refertur: amicitiæ vero, vel benevolentiæ, cum alteri bonum appetimus propter ipsum: unde omnis amor, seu impulsus appetitus, qui refertur in objectum prout est congruum et commodum ipsi appetenti, sub amore concupiscentiæ comprehenditur: quodcumque vero bonum judicatur in se amabile, et ob id appetitus in illud impellitur, et in illo sistit absque conversione ad se ipsum: vocatur amor benevolentiæ. D. Thomas autem 1, 2, quæst. 25, articulo quarto, aliter explicat dubitationem hanc, nam cum amare sit bonum velle, in omni objecto amoris, duo considerari possunt. Is cui bonum amo, et is est amor amicitiæ, seu benevolentiæ: et bonum, quod illi amo, et in hoc versatur amor concupiscentiæ, unde inferunt Cajetanus et alii, hos amores non significare actus diversos, sed eumdem ad res distinctas relatum. Idem fere sentit Scotus, in 1, distinctione 1, quæstione quinta, tametsi non omnino affirmare videatur hos amores coalescere in eumdem actum.

2. Quocirca advertendum est non omnem amorem amicitiæ comparatum ad aliquod objectum esse concupiscentiæ, si ad rem alteram referatur, consistit enim ratio amoris, si proprie loquamur in affectu illo interiori ad rem amatam, quem D. Thomas quos illa 25, art. 2, complacentiam boni appellavit. Unde cum aliquis Deum, verbi gratia, per se amat, nil illi desiderans, sed totum illi se conjungens, et in ipsam Dei bonitatem affectu tendens, nulla ibi ratio concupiscentiæ admisceri videtur, nisi quis dicat eum, qui sic amat, virtua-

liter velle totam illam bonitatem, quam in Deo intuetur, in illo esse, ut D. Thomas indicat, 1, 2, quæst. 46, art. 2, ubi Cajetanus non tantum virtute, sed explicite vult hæc duo contineri in omni amore : unde ille quod sic amat, dicitur amare Deum amore amicitiæ, bonitatem vero Dei more concupiscentiæ, quod forte ad modum loquendi spectat; nam revera idem omnino amor est quo res et bonitas ejus amatur, et ideo bonitas ipsa rei, quæ per se amatur, potest dici amari amore benevolentiæ : non igitur proprie omnis amor amicitiæ amorem concupiscentiæ includit, quamvis fortasse etiam amor, qui est concupiscentiæ respectu unius rei, sit semper benevolentiæ respectu alterius, quia hic amor totus refertur ad personam cui aliquod bonum amatur, et ideo magis censetur esse amor ejus boni concupiscentia. Ex qua colligitur ratio differentiæ inter hos amores, nam prior cum sit rei propter se, et quasi amor finis, et ideo potest esse purus absque permixtione amoris concupiscentiæ, qui posterior est, et in benevolentia fundatur, et illam aliquando includit, sicut in superioribus dicebamus electionem medii includere virtute amorem finis : est enim eadem proportio, licet non sint omnino idem actus : nam amor concupiscentiæ est amor mihi convenientis, sive illud sit in se bonum, sive propter aliud.

3. *Primum corollarium.*— Ex quibus intelligitur primo, amorem amicitiæ hoc loco latius patere, quam cum ad humanam necessitudinem accommodatur : hic enim omnis concupiscentia, vel voluntas rei in se bonæ, quæ ad alicujus commodum non refertur, amor amicitiæ dicitur, unde in irrationalibus suo modo reperitur, ut patet, cum quis diligit filium suum, et commodum ejus per se absque consideratione proprii boni, imo aliquando cum proprio damno, vel dolore : simili modo amor hic prout ab homine elicitur, potest habere pro objecto, non solum alium hominem, sed rem irrationabilem, ut dum quis videt rosam, et affectu quodam fertur in pulchritudinem ejus, et in ea complacet, et illa visa delectatur, tametsi illam sibi non concupiscat : quem affectum volunt aliqui esse amorem quemdam tertium distinctum ab amicitia et concupiscentia, et complacentem vocant : sed non oportet, nam sæpe totus ille actus ad intellectum et cognitionem rei pulchræ spectat, et quia non tam amat quis rem ipsam pulchram, quam visionem ejus, et si amat rem, est quatenus habet rationem objecti convenientis proprii operantis, et quoad hoc amor talis rei est concupiscentia et delectatio, quæ interdum suboritur, magis est ex propria operatione, quam ex pulchritudine rei secundum se : quod ita esse facile constat in omnibus objectis et actibus aliorum sensuum : potest tamen interdum objectum pulchrum amari absque ullo complacentiæ amore, et sic ille amor ad benevolentiam spectat. Nam qui sic amat, virtute vult eam pulchritudinem inesse illi rei solum ut bene affecta sit, et ita vult illi bonum propter se : ad quem modum amat homo virtutem et honestatem amore benevolentiæ late sumpto.

4. *Secundum corollarium.*— Secundo intelligitur ex dictis, quomodo isti amores distinguantur : si enim essentias eorum consideremus, distingui possunt, et formaliter, et omnino realiter, maxime, si ad rem eamdem uterque amor terminetur, ut patet in amore Dei, concupiscentiæ et amicitiæ ; tantum enim differunt, quantum virtus spei et charitatis, ut alias tractavi. Et ratio est, quia hi amores habent diversa objecta formalia, quæ omnino distinguunt actus, præcipue si unum ad alterum non referatur, ut supra dixi, et ob id, si amores isti ad res diversas comparentur, ex quibus una alteri diligitur, fieri potest, ut idem actus illas duas denominationes recipiat *concupiscentiæ* et *amicitiæ*, quamvis illi una formaliter, altera virtualiter conveniat, ad eum modum quo, supra, de intentione et electione loquebamur.

5. Ex his patet responsio ad principalem quæstionem, quæ est de passione concupiscentiæ, seu desiderio, hic enim affectus non consistit in illo impulsu interiori, seu complacentia, quam diximus esse amorem, sed in appetitu quodam qui ex dicto amore nascitur, quo cupimus bonum aliquod rei amatæ : et quamvis ratio amoris vix a nobis explicetur nisi ex hoc effectu, tamen experientia videbimus talem appetitum ex quadam intrinseca conjunctione ad rem amatam oriri, quod in amore amicitiæ facilius cernitur. Est tamen idem in amore complacentiæ, prius enim quis afficitur rei, quam sibi convenientem existimat, et postea illam concupiscit : ratio ergo amoris in dicta conjunctione affectiva consistit, ratio vero desiderii in motu quodam ad realem conjunctionem et consecutionem rei amatæ. Videantur dicta supra de intentione, et simplici volitione, et servata proportione applicentur : nil enim aliud dicendum nobis superest : unde etiam constat easdem esse causas desiderii, quæ sunt amoris, supposita tamen absentia rei

amatæ, et idem fere est de effectibus, imo multi ex his, qui amori tribuuntur, medio desiderio fiunt: ut motus in rem amatam, sollicitudo, anxietas, ærumna ex quibus variæ mutationes in corpore oriuntur juxta varias dispositiones corporis, vel objectorum, vel appetituum.

6. *Tertium corollarium.* — Ultimo tandem infertur ex dictis distinctionem illam concupiscentiarum in naturales, et rationales sive non naturales, quam D. Thomas 1, 2, q. 30, articulo 3, tradit, et Aristoteles 3, Ethicorum, cap. 11 et 1, Politic., cap. 11, amori et desiderio communem esse, sumitur enim hæc divisio ex bonis, quæ appetuntur, nam quædam sunt natura sua nobis necessaria, ut victus, etc., et horum concupiscentia dicitur naturalis: alia vero sunt bona potius arte hominum inventa, quam natura instituta, quorum convenientia peculiari ratione elicitur in apprehensione consistere, et in his versantur rationales sive innaturales concupiscentiæ, quæ proprie hominum censentur, qui industria et apprehensione moventur, et per inferiorem appetitum, et phantasiam, quæ suo modo rationem participant: reliquæ vero communes sunt etiam brutis: propter quod etiam D. Thomas, art. 4, cum Aristotele 1, Politic., cap. 6, concupiscentias naturales ait esse finitas, innaturales vero infinitas, nam quibus natura indiget pauca sunt; et ideo propensio naturæ est moderata, et quamvis hæc appetitio naturæ possit in infinitum procedere, quia cum bona hæc non diu durent, iterum atque iterum occurrit necessitas: genera tamen bonorum, quæ appetit, finita sunt, et illa concupiscit cum certa mensura: bona vero, quæ homines sibi inveniunt, neque in multitudine, neque in varietate terminum habent, quia semper homo potest nova bonorum genera confingere, neque in numero, aut quantitate boni amati habet terminum, quia universalem rationem boni homo apprehendit, unde appetit divitias in communi, sub quibus variæ divitiæ comprehenduntur, et quamvis illa perfectio universalis ut sic, non communicetur appetitui inferiori, tamen ex conjunctione ad rationem ferri potest in quodcumque singulare, sub majori et minori quantitate apprehensum, licet ad infinitam quantitatem perveniat.

7. Sed quæres, an concupiscentia naturalis et non naturalis specie distinguantur: nam D. Thomas, supra, art. 3, ad 2, videtur sentire, propter varias apprehensiones, ex quibus concupiscentiæ istæ nascuntur, naturalis scilicet, ex simplici quadam apprehensione, non naturalis, ex deliberata: ubi Cajetanus, ut hoc explicet, multa dicit, et tandem concludit apprehensionem ad differentiam objecti formalis pertinere, contra ea quæ supra, q. 1, art. 1, ipse docuerat, quod esse in intentione sit conditio finis, non vero ratio. Dicendum tamen apprehensionem per se non pertinere ad objectum formale, posse tamen illud variare quatenus sub diversis rationibus boni potest objectum applicare: sic igitur naturales concupiscentiæ ab innaturalibus distinguuntur, quia illi feruntur in objectum, quatenus ipsi naturæ conveniens est, hæ vero sub aliis diversis rationibus bonorum, quæ discursu potius, quam simplici apprehensione naturali concipiuntur et huc tendit ratio D. Thomæ: vel certe naturales concupiscentiæ feruntur in bonum naturæ sensitivæ conveniens: aliæ vero magis tendunt in id quod homini, ut homo est, accommodatur.

SECTIO VI.

Quid sit delectatio, et quomodo ab aliis differat.

1. *Prima assertio.* — *Divisio delectationis enodatur.* — Dicendum primo. Delectatio, seu voluptas actus quidam est appetitus sensitivi ab amore et desiderio distinctus. Conclusio constat ex dictis supra de fruitione voluntatis: nam quæ dixi de objecto et causa vel ratione hujus actus, communia sunt voluptati appetitus sensitivi servata proportione. Ex qua conclusione colligitur generalis divisio delectationis, alia enim est spiritualis, quæ propterea est voluntatis; alia est propria appetitus sensitivi, quæ generali nomine potest dici sensitiva, quamvis peculiari modo dicitur *delectatio sensibilis*, quæ ex reali conjunctione objecti ad exteriorem sensum oritur. Illa enim, quæ ex pura apprehensione nascitur, solet spiritualis vocari, tametsi in appetitu sensitivo inhæreat: quam divisionem, in art. 5 et 6, quæstion. trigesima-prima, in 1, 2, bene D. Thomas explicat, addens omnes spirituales delectationes secundum se, majores esse: quoad nos vero sensibiles esse vehementiores, præcipue illas quæ ad sensum tactus spectant, quia, ut Aristoteles dixit, istæ delectationes, sicut et opera ex quibus nascuntur, sunt maxime naturales, ex quo etiam fit, ut delectationes reliquorum sensuum prout in animalibus sunt ad delectationes tactus vel gustus referuntur, ut Aristoteles dixit 3, Ethicorum, capite decimo. Dico,

prout in animalibus sunt, quia homo propter conjunctam rationem, sæpe delectatur in objectis visus, vel auditus per se.

2. *Secunda assertio.* — Dicendum secundo. Causa per se efficiens passionem delectationis est appetitus, adjuvantes vero, ut conditiones necessariæ, vel commodiores, possunt esse plures, ut vehementior cognitio, etc. Probatur ex dictis, supra de delectatione voluntatis : nam eadem est servanda ratio, et proportio : opinio vero Scoti asserentis hunc affectum non effici ab ipso appetitu, sed recipi solum, satis est supra improbata. De ultima vero parte conclusionis videri potest D. Thomas 1, 2, q. 32, ubi multa numerat, quæ delectationem excitant, vel etiam causant, ut spes boni obtinendi, vel memoria obtenti, quæ non indigent expositione.

3. *Tertia assertio.* — Dicendum tertio. Objectum delectationis, et causa finalis ejus, est bonum amatum consecutum. Probatur ex dictis de fruitione : ubi etiam exposuimus, an ipsum bonum, vel consecutio ejus habeat proprie rationem objecti, primario enim bonum ipsum delectat, conditio vero necessaria est consecutio et possessio ejus, quod secundario suam partitur voluptatem : quo sensu D. Thomas 1, 2, q. 32, art. 1, dixit operationem esse causam delectationis, causam enim vocat omnem requisitam conditionem, delectatio enim imprimis requirit cognitionem, requirit etiam consecutionem, quæ lata quadam ratione operatione aliqua perficitur, vel præsenti, vel præterita, vel nostra, vel aliena efficiente in nobis passionem aliquam, vel motum, vel quamcumque amati boni possessionem : non est autem semper necessarium, ut illud bonum, quod delectat, ad id requirat propriam vitæ operationem, ut constat, et Cajetanus, dicto loco, satis explicat. Controversia autem illa, quam cum Scoto habet Cajetanus an in objecto, ratio delectandi sit convenientia objecti, vel sit tantum conditio necessaria, res vero per se delectet, ut Scotus vult nullam habet difficultatem, nam de omnibus actibus appetitus quoad hoc eadem est ratio, bonum enim sub ratione boni delectat, ac adeo bonitas ipsa est ratio delectandi, unde si illa nomine *convenientiæ* explicetur, melius Cajetanus loquitur, dummodo nomine *convenientiæ* non significetur proprie relatio, sed fundamentum ejus, juxta supradicta de bonitate.

4. *Quarta assertio.* — Dicendum quarto. Effectus formalis delectationis hujus, est afficere animum sensibili quadam suavitate, qua vitaliter dicitur quiescere in bono adepto, ex quo effectus alii consequuntur, ut motio cordis, etc. D. Thomas 1, 2, q. 33, per totam ; et prior pars ex terminis ipsis, et experientia constat, et ex dictis supra de fruitione. Secunda pars etiam experimento constat, unde hæc passio ab effectu dilatationis cordis, delectatio quasi dilatatio dicta est. Isaiæ 60, *Videbis, et affluens mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Dicitur etiam lætitia, quasi latitudinem afferens, cujus effectus rationem late reddit Albertus magnus 1, de motibus animalium, cap. 5. Tota vero posita est in sympathia illa, et connexione inter corporis et animæ facultates, et humores, et spiritus qui ad has deserviunt operationes : delectatio igitur est motus maxime accommodatus ipsi cordi, in quo est appetitus præcipue, et ideo naturali consecutione cor, cum delectatur, sese dilatat, et diffundit sanguinem, et spiritus sanguineos, et calidos cæteris membris communicat, ex quo sequitur risus, quæ omnia latius in philosophia exponuntur. Illud solum advertendum est, quod D. Thomas, citato loco, late exponit, delectationem sæpe parere desiderium, vel perfectioris voluptatis, si ipsa imperfecta sit, vel durationis et perseverantiæ ; nonnunquam vero generare molestiam et tristitiam propter aliquam incommoditatem adjunctam.

SECTIO VII.

De odio, fuga, tristitia.

1. *Prima assertio.* — Dicendum primo. Odium actus quidam est, sive passio appetitus sensitivi amori contraria, et a cæteris actibus distincta. Probatur : nam ut appetitus naturæ tendit in sibi conveniens, et fugit contrarium, ita appetitus vitæ, sicut per proprium actum convertitur ad objectum conveniens, ita per proprium actum priori contrarium, fugit disconveniens ; et hic actus est odium, sicut prior est amor : in quo nonnulla differentia est inter naturalem appetitum et vitalem : nam ille quia non per proprium actum appetit, sed solum pondere naturali, ideo neque per proprium actum fugit, aut odit, sed solum quasi consecutione quadam : appetitus vero vitæ suis propriis actibus versatur circa objecta cognita : quia igitur objectum malum per se cognoscitur et proponitur, appetitus proprios actus circa illud exercet. Ex quo fit propriam rationem odii in hoc præcipue consistere, ut sit aversio, displicentia, seu alienatio appetitus, sub aliqua ratione mali apprehensa.

2. *Quæstiuncula.*—Sed quæri potest, an hic actus sit per modum volitionis, seu prosecutionis, an per modum nolitionis et fugæ. D. Thomas enim insinuat hoc posterius, Cajetanus vero duplex distinguit odium, aliud vocat abominationem, quod dicit esse fugam a re apprehensa, ut mihi incommoda; aliud odium inimicitiæ, quod dicit consistere in prosecutione, quæ est velle alteri malum, nam sicut bonum velle, est amare, ita velle malum est odisse, et ex hac voluntate sequitur desiderium et operatio, qui sunt effectus appetitus prosequentis. Aliis placet etiam odium, et omnem actum appetitus esse prosecutionem. Nam sicut omnis actus potentiæ cognoscentis est cognitio, ita omnis actus potentiæ appetentis est appetitio, et patet imprimis ex re ipsa : nam odio habere, est appetitum disjungi ab aliqua re, sed hoc ipsum est appetere disjunctionem talis rei : patet etiam a simili in intellectu, nam dissentire non est aliquis recessus, vel negatio, sed est judicare positive propositionem esse falsam, et hic modus dicendi mihi non displicet, dummodo non intelligatur odium in formali desiderio fugiendi malum, vel quo velimus alteri malum, consistere, sed per talem effectum explicari, formaliter vero consistere in affectu quo quis disjungitur a re, quam odio habet, quod significavit D. Thomas 1, 2, quæst. 29, dicens amorem in consonantia quadam, odium in dissonantia consistere, quæ ratio odii, in odium contrarium amori amicitiæ, et contrarium amori concupiscentiæ convenit, nam alterum est quasi affectiva separatio a re, quæ in se mala est, et turpis, si mihi nullum commodum afferat : alterum vero in eadem aversione a re mihi nociva, quatenus tali, quæ esse potest ejusmodi, etiamsi ipsa in se bona sit. Videatur D. Thomas 1, 2, quæstion. 42, articul. 1 et 2, 2, quæstion. 39.

3. *Objectio.* — *Responsio.* — Objicies. Actus prædicti non videntur contrarii amori; nam amor vel expresse, vel virtute vult bonum amatum; per hos autem actus nullum malum volumus rei, quam dicimur odisse. Etenim qui sese avertunt ab aliqua re, et affectu illam fugiunt, nullum propterea malum volunt. Et confirmatur : nam odium voluntatis proprie videtur consistere in eo actu, quo volumus alteri malum, unde nunquam censetur quis peccare peccato odii, donec similem efficiat actum. Respondetur amorem, ut diximus, formaliter consistere in illa unione affectiva, quæ non est formale desiderium alicujus boni : odium ergo per se opponitur amori quoad illum primum effectum : differt tamen aliquo modo ab amore, nam quia hic consistit in affectu quo rem prosequimur, ideo formaliter est appetitio boni, et sic implicite aliquando includit velle alicui bona : odium vero consistit in affectu fugiendi, qui neque formaliter, neque virtute appetit aliquid rei a qua appetitus fugit, sed solum separatur ab illa. Ex hoc tamen frequenter sequitur, ut velit illi malum qui effectus nobis est notior, tamen formaliter non pertinet ad hanc primam passionem, sed vel ad iram, vel ad desiderium, ut magis ex dicendis patebit. Ad confirmationem respondetur eodem modo esse loquendum, ac de odio voluntatis servata proportione. Verumtamen est perfectum odium prout habet rationem peccati, non censeri donec perveniat ad illum affectum volendi alterum malum.

4. *Notatio pro explicando magis odii actu.* — Ultimo circa hunc actum advertendum est, odia hæc contraria amicitiæ et concupiscentiæ, quamvis formaliter diversa sint, tamen consecutive interdum eosdem effectus efficere : nam odium concupiscentiæ corrumpit amicitiam, quia separat affectum a persona amata, quod est contrarium amori amicitiæ, quamvis ratio ipsius disjunctionis non sit formaliter contraria, sed quasi disparata, et idem potest e contrario contingere in odio inimicitiæ respectu amoris concupiscentiæ.

5. *Secunda assertio.* — Dico secundo. Secunda passio earum, quæ circa malum versantur, est innominata, ut D. Thomas ait, 1, 2, quæst. 10, art. 2, ad 3, et aliquibus dicitur *timor*, et a nobis *fuga*, formaliter autem esse videtur desiderium quoddam, quod versatur circa rem malam, ut malam, et ex odio intrinsece nascitur, et patet, nam *contrariorum eadem est ratio*, sicut *quot modis dicitur unum : dicitur et aliud :* ergo sicut ex amore boni sequitur motus in bonum, ut sic, ita ex odio mali sequitur motus ex parte objecti contrarius alteri motui, qui ex amore sequitur : motus vero voluntatis est desiderium. Sed oportet exponere, quid desideret voluntas hoc motu. Respondetur primo, et præcipue re ipsa separari ab illo malo, et quia interdum satis est ad satiandum ipsum affectum odii, ideo simpliciter non est necesse aliquid aliud ex vi odii desiderare : si vero odium sit efficacissimum, et intensum, vel malum, quod odio habetur, non possit aliter vitari nisi destruendo ipsum, hoc ipsum desiderari potest hoc actu, nam revera hoc per se pertinet ad istam passionem,

quamvis enim sit fuga, non tam id habet ex affectus modo, quam ex modo objecti, quia nimirum præcipua ratio ejus est appetere separationem, quod fieri solet fugiendo. An vero desiderare malum alteri possit sub alia ratione ad alias passiones pertinere infra dicemus. Quod vero D. Thomas, 1, 2, quæst. 46, art. 2, ad 6, ait hanc voluntatem pertinere ad odium, vel *causaliter* tantum intelligendum est, vel si intelligitur *formaliter*, ut ipse indicat, non satis intelligo quid sibi velit, et multo minus, quod Cajetanus commentatur, nam ponit hanc fugam et desiderium in quibusdam actibus simplicibus, amorem vero et odium in quadam complexione, quia dum amo, volo bonum alteri, dum odio habeo, volo malum, nam potius videtur mihi contrario modo dicendum esse, ut ex dictis patet.

6. *Tertia assertio.* —Dicendum tertio, tristitiam esse actum appetitus voluptati contrarium, unde est amaritudo quædam vitalis, quæ ex præsentia mali, quod odio habetur et vitari nequit, resultat: ut patet ex dictis supra de voluptate: nam contrariorum eadem est ratio, unde quidquid de effectibus et causis passionis hujus dici potest, ex his quæ diximus de passione contraria elicienda sunt. Sed dicet aliquis, delectatio non requirit ex parte objecti quod vitari, vel non vitari possit: ergo nec tristitia. Respondetur negando consequentiam, nam tristitia oportet esse voluntatem de objecto involuntario : si autem esset in potestate alicujus malum depellere, et non faceret, non esset involuntarium, et sic non afferret tristitiam.

7. *Notatio una pro doloris passione.* — Advertendum vero primo est dolorem ad hanc passionem revocari, nam etiam sequitur ex præsentia mali : differt tamen a tristitia juxta usitatam terminorum significationem , nam dolor est ex læsione corporis, quæ exteriori sensu percipitur : tristitia vero ex malo interius tantum apprehenso, quæ hominis censetur propria, quia solus homo potest interno sensu apprehendere conveniens, vel disconveniens absque ordine ad externum sensum, et ideo D. Thomas, 1, 2, q. 35, art. 2, ait tristitiam comparari ad dolorem sicut gaudium ad voluptatem: et art. 7, vocat illam dolorem internum, videaturque, quæst. eadem 35, a. 1, ad 11 ; de dolore vero multa dici possunt, quæ philosophis remitto, et videri possunt in tractatu de Anima, sect. 1.

8. *Notatio de divisione tristitiæ.* — Advertendum secundo est tristitiam a Damasceno, libr. 2, et Gregorio Nysseno, libr. 4, c. 12, D. Thoma, 1, 2, q. 35, art. 6, dividi in misericordiam, invidiam, anxietatem, accidiam ; potest enim esse tristitia de malo proprio, vel alieno, aut etiam de alieno bono : de proprio enim bono, ut sic, nullus tristatur. Tristitia de alieno malo vocatur misericordia, in qua quis, ut ait D. Thomas, apprehendit malum, ut proprium : tristitia de proprio malo, si communis sit, retinet nomen tristitiæ, et si nimium affligit animam, vocatur anxietas ; si vero tanta sit, ut etiam corpori torporem injiciat, et membrorum usum impediat, vocatur accidia, quamvis hoc nomen alias significet peculiare vitium charitati contrarium, 2, 2, quæst. 36, jam vero tristitia cum non sit de bono, ut bonum est, in quovis illud sit, si bonum alterius, ut malum proprium apprehendatur, tristitiam affert, et illa vocatur generaliter invidia, quamvis magis proprie tunc censeatur invidia , quando ratio mali ex bono alterius nulla alia apprehenditur, nisi diminutio propriæ excellentiæ, de quo D. Thomas, 2, 2, q. 35, unde intelligitur hos actus magis proprie in voluntate quam in appetitu sensitivo reperiri. Quare alia, præter hæc vulgata genera , numerari hic possunt pœnitentia, zelus, æmulatio, nemesis, quæ D. Thomas ad prædictam divisionem reducit.

9. *Notatio tertia de causis et effectibus passionum quæ circa malum versantur.* — *Notatio quarta de remediis tristitiæ.* — Tertio advertendum est causas effectusque harum passionum quæ in malo versantur, ex effectibus et causis contrariorum effectuum colligi debere, nam per se contrariorum contrariæ sunt causæ et effectus, quod D. Thomas 1, 2, 37, late explicat, ubi tandem concludit nullam passionem magis nocere corpori, quam tristitiam, Proverb. 17 : *Spiritu tristis exsiccat ossa,* unde a Latinis hæc passio vocatur *ægritudo,* tametsi cum moderata est, et rationi consentanea, utilis sit et necessaria. Isaiæ 16 : *In tribulationem murmuris doctrina tua eis,* 2, ad Corint. 7 : *Tristitia, quæ secundum Deum est.* Quarto advertendum est de remediis contra tristitiam agere D. Thomam, 1, 2, quæst. 38, quæ duplicia esse possunt, alia quæ delectationem excitant, de quibus ipse copiose disserit, alia quæ apprehensionem ipsius mali minuant, de quibus videri potest Cicero, Tuscul. 9.

SECTIO VIII.

Quid sit spes, et quod habeat contrarium.

1. *Spem esse in intellectu quidam putarunt.* —Hactenus de passionibus concupiscentiæ disputavimus, sequitur, ut de his quæ irascibili D. Thomas tribuit, disseramus, e quibus spes prima est. Dixerunt vero quidam non esse spem actum appetitus, sed cognitionis judicium, illud nempe quo quis sibi persuadet se posse consequi, vel fore, ut consequatur bonum quod amat, tametsi difficile appareat, quæ sententia falsa est, ut in materia de spe, disp. 1, sect. 2, et lib. 2, de Grat., c. 12, latius contra Lutheranos diximus, qui spem cum fide confundunt: illud quidem judicium necessarium est ad sperandum, et ideo quando quis titubando desperat, præcipue quidem conamur cum illo judicio stabilire, quia ab eo spes oritur, non tamen potest in illo formaliter consistere, cum spes tendat in bonum sub ratione boni, quod potentiæ est appetitivæ, non cognoscitivæ. Dices versari circa bonum judicando illud posse obtineri; sed contra, quia non omnis, qui ita judicat, sperat: potest siquidem nullum adhibere conatum ad bonum illud consequendum, et fidelis servata fide potest desperare. Item vix alias possent in supernaturalibus fides et spes distingui: tandem timor est in appetitu: ergo et contraria spes; nam sicut ille est de imminenti malo, ita spes de bono.

2. *Tria certa pronuntiata de spe.—D. Thomæ placitum de distinctione spei et desiderii.* — Dico ergo quæ ex dictis certa colligi possunt. Primo spem esse actum appetitus prosequentis bonum. Secundo bonum illud, esse bonum absens et arduum, nam quæ aliquis possidet, non sperat, et quæ sine difficultate, et dubitatione obtinenda credimus, moraliter tanquam jam obtenta reputamus. Tertio certum est idem, ab amore et gaudio distingui, quia amor per se non versatur circa absentia, ut agendo de fruitione diximus. Difficultas ergo superest, quomodo spes a desiderio differat, uterque enim actus in bonum absens tendit. D. Thomas inquit differre, quia spes tendit ad bonum arduum, desiderium autem in bonum absolute, seu carens arduitate: quam objectorum diversitatem in appetitus inferiori vult sanctus Thomas sufficere ad distinguendos non solum actus, sed etiam potentias: in voluntate vero ad distinguendos saltem diversos actus. Ratio esse potest, quia constat desiderium et spem esse actus diversos; tum quia contingit vehementer et desiderare aliquid sine spe obtinendi; tum quia habent contraria distincta, scilicet desperationem boni et fugam mali: ergo eorum distinctio est ex objectis, in quibus nulla diversitas ostendi potest.

3. Nihilominus Scotus, in 3, distinct. 26, Gabriel, et alii ibi, Magister, tractatu 2, Moralium, capite septimo, negant hos actus esse distinctos, et spem tribuunt appetitui, vel etiam voluntati, ut rationem habet concupiscibilis. Probatur, nam spes est motus in bonum consequendum ut sic: ergo appetitus fertur hoc motu per modum concupiscentiæ; ergo desiderando. Secundo, quia hi actus solum differunt sicut desiderium boni ardui, et non ardui, quæ differentia est accidentalis, sicut desiderare moderatas divitias quæ facile haberi possunt, vel magnas, quæ difficile comparantur, ut enim objecta hæc accidentaliter differunt, sic et actus. Tertio bonum arduum non speratur nisi prius ametur, nam, ut D. Thomas ait, passiones irascibiles oriuntur ex concupiscibilibus, ut per se notum est: sed amor boni et amor boni ardui non distinguuntur: ergo. Dices amorem nunquam versari circa arduum, ut sic, quia fertur simpliciter in bonitatem objecti, sine ordine ad consecutionem, in qua tota difficultas boni amati consistere potest. Sed hoc imprimis non est omnino certum, quia nihil videtur obstare, quominus aliquod bonum per se reputetur excellens, superansque conditionem appetentis: sed ut demus illud in amore: in desiderio tamen locum non habet, quia hic actus revera versatur circa bonum absens, et consecutionem, ut supra dixi, agendo de actu intentionis. Sicut ergo potest quis intendere bonum absens et arduum, ita desiderare: ergo desiderium versari potest circa bonum arduum ut sic: ergo non differt ab spe. Confirmatur, quia nullus sperat, qui non efficaciter desideret bonum arduum quod sperat, siquidem nullus sperat nisi quod intendit consequi, quod est efficaciter desiderare: ergo. Favet etiam huic sententiæ axioma illud: *Non esse multiplicandos actus sine necessitate*, item favet, quod supra diximus et latius, in libris de Anima, concupiscibilem et irascibilem non esse distinctas potentias, ac quod agentes de actibus voluntatis, statuimus, intentionem et desiderium, et similes actus ad genus idem pertinere.

4. *Quartum pronuntiatum.* — Dicendum quarto spem differre a desiderio, vel solum

accidentaliter, vel solum ut superius ab inferiori, prout *desiderii* vox variis modis usurpari potest, interdum enim *desiderium*, ut supra etiam de actibus voluntatis diximus, quamcumque appetitionem boni absentis significat, sive illa efficax sit, sive inefficax, et hoc modo differt ab spe, ut quid generalius. Nam spes significat actum efficacem et absolutum : neque tamen omne desiderium efficax habet rationem spei, sed illud, quod in re aliquo modo difficili versatur; et hoc modo differt spes a desiderio boni non ardui per se loquendo solum accidentaliter ex materialibus objectis, ut ex dictis patet, et ex dicendis de audacia latius constabit.

5. *Ultima opinio de natura spei refellitur.* —Neque vero probabile est, quod quidam dicunt, spem esse passionem quamdam necessario resultantem ex persuasione, et desiderio boni futuri ardui, et obtinendi : primo enim hæc persuasio non est necessaria ad spem, sed est satis existimare posse consequi tale bonum : deinde ex hoc judicio non necessario sequitur spes, nisi adsit desiderium absolutum et efficax, quo posito non potest exponi quid sit id, quod sequitur, vel quam vim habeat in appetitu. Dices esse veluti erectionem quamdam, et extensionem appetitus timori contrariam, et specialem affectum, quo quis confidit se consecuturum quod amat. Sed re vera tota hæc erectio, quantum ad appetitum spectat, consistit in intentione illa efficaci et absoluta prosequendi bonum amatum, non obstante difficultate ejus : reliqua vero pertinent manifeste ad persuasionem et judicium : nam, his duobus positis, nihil aliud necessarium est ad omnia quæ in hoc effectu experimur : imo neque aliud videtur posse concipi. Quocirca quamvis spes sit actus appetitus, connotat tamen judicium illud quod proprie *confidentia* nominatur, et quamvis desiderium per se ærumnam potius, quam gaudium afferat, tamen desiderium cum illa existimatione affert gaudium, et ducit ad operationem, juxta illud 1, Corinth., 9, *debet qui arat spe arare :* propter hoc etiam dicimus magis nos sperare in alio, quam desiderare, tunc enim speramus in alio quando et desideramus aliquid habere ab illo, et judicamus fore ut consequamur. Neque contra hoc videntur urgere in contrarium adducta in n. 2, potest enim aliquis desiderare inefficaciter, seu per velleitatem, desperando, non tamen desiderium efficax potest consistere cum desperatione, de qua quid sit statim dicemus, in numero 7.

6. *Primum corollarium.* — *Secundum corollarium.*—Ex dictis primo colligitur, quæ sint causæ et effectus spei, cum enim hic actus duo requirat, scilicet, objectum excellens, et judicium de illo obtinendo, omnia quæ confirmare possunt hoc judicium, vel extollere bonum apprehensum, poterunt dici causæ spei, quæ cum desiderium quoddam sit : fere eamdem dispositionem requirit, et eamdem motionem cordis efficit, quam alia desideria, et hinc D. Thomas juvenes, quod calore abundent, faciles dicit esse ad sperandum. Secundo solvitur ex dictis dubium, quod Cajetanus movet, quomodo spes possit esse partis sensitivæ actus, cum sit de futuris, quæ sensu non apprehenduntur. Respondetur enim objectum spei esse præsens in se, vel in aliquo alio, tamen ejus consecutio abest, et hoc modo brutum animal videns pabulum præsens, appetit obtinere illud, et si apprehendat ut arduum, etiam conatur illud consequi : sæpe vero ex signo, vel ex effectu movetur brutum ad sperandum aliquid, non quia ex cognitione unius in apprehensionem rei futuræ perveniat : nam hic est discursus : sed ex instinctu naturæ, vel consuetudine apprehendit, ut conveniens id quod aliquod commodum allaturum est, quamvis futurum commodum non apprehendat, ut hirundo cum ædificat, sicut tantum habet æstimationem de ipsis rebus, quæ sensibus objiciuntur, ita solum appetit et sperat ea quæ veluti ante oculos habet : sub ratione tamen futuri magis in actu exercito, quam signato, ut perficere nidum, deferre paleas : vide S. Thomam 1, 2, quæst. 40, art. 3, ad 1, et quæst. 42, art. 1, ad 3.

7. *Tertium corollarium.* — *Quartum corollarium.* — Tertio intelligitur quisnam actus sit desperatio, nam S. Thomas et Cajetanus, supra art. 1, volunt desperationem esse motum positivum contrarium spei, id est, recessum materialem ab illo bono ad quod spes ferebatur; quæ sententia sic videtur intelligenda, ut in eo qui desperat, præter desiderii privationem, sit quidam motus appetitus, quo proponit quis desistere a prosecutione talis boni, quod licet secundum se sit conveniens, tamen in ordine ad acquisitionem ejus non existimatur tale, quia consecutio ipsa judicatur impossibilis, et hoc modo desperatio potest esse fuga appetitus, quia licet recedat a bono, non tamen ut bonum est, sed ut impossibile, vel nunquam obtinendum, et sic quamdam rationem habet mali : hoc ergo modo est probabilis ista sententia, sicque intelligendus est S. Thomas, su-

pra, articul. 4, interdum enim ait objectum desperationis esse bonum, interdum esse malum, et utrumque verum est, ut dixi : frequentius tamen dicitur versari circa bonum a quo aliquis quasi difficultate superatus, recedit. Quarto ex dictis constat fere omnes divisiones datas de desiderio et fuga, ac cætera, quæ de illis diximus, proportione servata habere locum in spe et desperatione.

SECTIO IX.

Quid sit audacia, et quomodo ad alias passiones comparetur.

1. *Notatio prima pro decisione quæstionis.* —*Notatio secunda.*—Quamvis S. Thomas prius de timore, in 1, 2, a quæst. 41, ad 44, postea de audacia, in q. 45, disseruit, tamen cum timor ad fugam pertineat, et audaciæ contrarius sit, quæ persecutio quædam est, consequenti methodo, prius videtur de audacia, quam de timore disserendum : ut autem horum actuum rationes intelligantur, advertendum est motum prosecutivum appetitus per se primo ferri in bonum, interdum vero ferri in aliquod malum, quod oportet vel superare, vel perferre, ut quis intentum vere consequatur. Audacia ergo ad eos actus pertinet, quibus anima hujusmodi malorum pericula appetit et aggreditur, quod Scotus, in 3, dist. 23, notavit, addit vero S. Thomas, in quæst. 40, audaciam solum excitari in irascibili, qua bonum quod speratur, superato aliquo gravi malo, vel tentato aliquo probabili periculo, obtinendum est. In quo est advertendum secundo, consecutionem boni duplici modo existimari posse arduam et difficilem : uno modo, quia est bonum ipsum interdum, et media quibus obtineri debet, per se sunt excellentia et difficilia, et in illis proprie versatur spes ; alio modo censetur consecutio boni ardua et difficilis, quia aliquod malum, quod tolerare, vel superare oportet, aut grave saltem illius periculum, cum illa conjunctum est, et circa hæc proprie versatur audacia.

2. *Primum assertum audaciam dari.* — *An audacia versetur circa malum certum.*—Ex his igitur primo constat in appetitu esse necessarium actum quo homo hujusmodi bona appetat et aggrediatur magnum aliquod periculum, ne a prosecutione amati desistat, qui proprie vocatur audacia. Hoc colligitur ex S. Thoma, et patet ex communi modo sentiendi, omnes enim hoc intelligimus significari nomine *audaciæ.* Solum est advertendum cum periculum, vel malum, quod timetur, est parvi momenti, quasi nihil in moralibus existimari, et ideo dici audaciam in arduis versari, quamvis re vera omnis actus, quo appetitus amplectitur aliquod malum quodcumque illud sit, ad audaciam pertinet : semper tamen oportet periculum esse probabile, vel sub ea ratione apprehendi, alias non erit audacia, nisi nomine tantum. Sed quid si malum, quod futurum esse censetur, non fit dubium, sed omnino certum? actus ne appetitus, qui fertur in illud pertinebit ad audaciam? videtur enim non pertinere, nam audacia opponitur timori, qui solum est de malo incerto, contraria autem versatur circa idem. Quibusdam enim videtur illum motum non esse proprie audaciam, sed constantiam, vel patientiam, nam qui amore, verbi gratia, scientiæ, aut virtutis constanter se exercet, cum certo corporis incommodo, non dicitur audax, sed constans : item in his actibus videtur valde diversa ratio objecti, et diversus modus tendendi in malum : item cum quis jam patitur malum velle perseverare et illi subesse, certe non est actus audaciæ: ejusdem autem rationis esse videtur appetere malum certum : ergo. Quæ sententia mihi placet, et saltem quod attinet ad distinguendas bonitates, sine dubio actus distincti sunt, quod vero ad numerum passionum attinet, an hi actus constituant per se novam passionem statim dicetur.

3. *Secundum assertum de objecto audaciæ.* — Ex his constat secundo, quomodo intelligendum sit, quod de objecto audaciæ docet D. Thomas 1, 2, q. 95, art. 3, nempe esse aliquod malum imminens, tria enim in objecto possunt considerari. Primum id quod proxime appetitur, nempe opus aliquod, vel medium per se non malum, sed potius consentaneum fini obtinendo. Secundum ratio amandi, quæ est bonum aliquod a quo appetitus excitatur ad aggrediendum. Tertium est aliquid, quod vel permittitur, vel parvi penditur, et hoc potest esse aliquod malum quod appetitus per se non appetit, sed quia illud vitare non potest nisi careat bono amato, illud permittit, et parvi pendit, et quia in hoc ultimo tota difficultas hujus actus consistit, ab illo nomen et rationem accipit, et per illud objectum explicatur. Addendum vero est pro actu illo, quem constantiam quamdam appetitus dicebamus, interdum per hujusmodi actum, non solum permitti malum, quod est in objecto, sed etiam directe appeti, quando ipsum malum, vel incommo-

dum objecti, ut tale est, est utile ad tale bonum : ut cum quis, verbi gratia, appetit pœnitentiam, non solum appetit ipsam actionem, sed etiam malitiam ipsam illius directe appetit, malitiam, inquam, quæ ad pœnam spectat, hic tamen modus appetendi magis ad voluntatem, quam ad appetitum pertinet.

4. *Tertium assertum de quidditate audaciæ.* — Tertio colligitur, audaciæ modum, si ratio ejus formaliter consideretur, re vera in quodam desiderio consistere, nam est prosecutio objecti sub ratione boni futuri, in quo ratio desiderii consistit, quæ omnia ex dictis patent, et in voluntate apertius manifestantur, nam velle aggredi opus, cui est conjunctum periculum mortis propter alium finem consequendum, vel propter honestatem, intentio quædam est, vel electio, quæ desideria quædam sunt, ut supra dixi; ergo, etc. Confirmatur, nam appetere hoc objectum, si nulla esset in eo ratio mali, vel periculi, censeretur sine dubio actus desiderii : ergo idem erit quamvis adjungatur illud periculum, nam hoc non variat rationem formalem actus, quia nec mutat formale motivum, nec modum tendendi.

5. *Quartum assertum de causis et effectibus audaciæ.* — Ultimo colligitur ex dictis quas causas, vel effectus habet hæc passio, nam ex ea parte, qua cum desiderio communicat, ejusdem rationis causas habet, nam quidquid desiderium auget, quantum in se est, auget audaciam, et similiter auget æstimationem boni : propter quod subeundum est periculum : quia vero audacia versatur in malo, quidquid minuit æstimationem mali, vel periculi, audaciam confert et tribuit potestatem, aut robur ab superandum illud malum : et hoc modo divitiæ, vel amicorum auxilia augent audaciam. Unde Aristoteles 2, Ethicor., cap. 5, dixit audaciores esse, qui melius se habent ad divina, quia paratiorem Dei protectionem sibi pollicentur, et eos, qui passi sunt injusta eadem ratione audaciores esse, quia sperant Dei favorem affuturum, præter hæc experientia auget audaciam, quamvis nonnunquam minuat, nam inexperti temere, aggrediuntur pericula, experti prudentius, et constantius. Effectus etiam sunt ejusdem rationis cum supradictis de desiderio et spe, commotio cordis et delectatio, etc., quia in hac passione confortatur appetitus ad vincendum malum, calor etiam et spiritus revocantur ad cor, et tunc solent exteriores partes fugere : hinc etiam sanguineus humor et cholericus, spirituumque abundantia conferunt audaciam, et Aristoteles, problemate 4, sect. 27, dicit habentes magnum pulmonem esse audaciores, quia spiritibus et sanguine abundant, et ex eadem radice provenire (inquit) homines vino deditos esse audaces.

SECTIO X.

Quid sit timor.

1. *Quid et quotuplex sit timor.* — Dicendum primo. Timor est affectus in fuga consistens et audaciæ contrarius. Est tamen advertendum ex S. Thoma, 1, 2, quæst. 30, art. 2, ad 3, nomen *timoris* generali quadam ratione significare omnem fugam appetitus a quocumque malo imminente, quomodo timor etiam opponitur concupiscentiæ, et generaliter desiderio boni opponitur, sub qua generali ratione potest in duas fugas, seu timores distingui, sicut distinguitur audacia a communi desiderio, quos timores S. Thomas, quæst. 41, in hoc inquit differre, quia timor desiderio contrarius est de futuro malo simpliciter dicto, alius vero est de malo arduo et difficili ad evitandum : sed contra hoc est, quia, ut supra dixi, arduum et non arduum non videntur distinguere affectiones et appetitus, unde etiam fuga desiderio contraria potest esse de arduo et gravissimo malo, sicut odium.

2. *Quomodo arduum pertineat ad objectum timoris.* — Duo igitur exponenda videntur. Primum, quomodo timor, de quo hic agimus, circa arduum versetur. In quo est advertendum malum dupliciter apprehendi posse, uno modo secundum se sine ordine ad futuritionem, alio modo, ut futurum et imminens, nam si omnino impossibile sit, vel omnino non futurum credatur, non timetur : fieri autem potest, ut malum futurum apprehendatur, ut inevitabile, et tunc etiam non sequitur proprie timor, sed tristitia quædam, quia jam malum illud apprehenditur, ut præsens, unde Aristoteles, 2, Rhetor., cap. 5, dixit, eos qui morte jam multandi sunt, non timere, quia mortem inevitabilem fere apprehendunt : est ergo timor de malo quidem, quod apprehenditur, ut futurum, ita tamen, ut evitari possit cum aliqua saltem difficultate, nam si facile vitari potest, proprie non timetur, quia est veluti positum in propria potestate, et quoad hoc saltem verum est timorem esse de malo arduo, quia nimirum arduum debet esse illud impedire, ita Aristoteles citatus, et divus Thomas, 1, 2, quæst. 41, art. 2 et 3.

3. *Quibus modis possit appetitus versari circa*

malum apprehensum ut futurum. — Secundo, ut exponamus differentias dictorum actuum, advertendum est circa malum futurum, sic apprehensum, posse appetitum primo desiderare non subesse illi, et hic actus, si nihil addatur, videtur esse illa fuga, quæ concupiscentiæ contraria est, vel quæ ex illa sequitur, si ad diversa objecta comparentur, et locum habere potest in malis imminentibus et difficillimis, et a metu, qui audaciæ opponitur, separari potest, et cum audacia ipsa conjungi : nam ex desiderio fugiendi malum potest quis aggredi aliquod periculum, ut tale malum superet. Secundo ergo modo potest appetitus fugere malum dicto modo apprehensum, ita ut illi quodammodo succumbat, et ob vitandum illud fugiat illa opera, vel loca et similia, quæ per se ablato metu non fugeret, et sic est timor audaciæ contrarius, quæ ab illa fuga, quæ concupiscentiæ opponitur, non videtur formali ratione differre, uterque enim actus est fuga a malo imminenti : differunt ergo ex materialibus objectis, vel quia aliquam conditionem connotat unus actus, quam non connotat alius, sicut supra de desiderio, audacia et spe diximus, fuga enim mali generaliter dicit duplicem recessum a malo, ut sic : timor vero proprie est de periculo alicujus mali, quod existimatur probabile et difficile ad evitandum, quod indicavit divus Thomas 1, 2, quæst. 42, art. 5, quod non aliter probatur, quam experientia, et consideratione nostrorum affectuum, patet etiam a contraria audacia : nam contrariorum eadem est ratio.

4. *Cujus potentiæ actus sit timor.* — *Divisio timoris juxta D. Thomam.* — *Notatio circa prædictam divisionem.* — Ex quibus constat primo hunc timorem necessario esse actum potentiæ, quæ fugit et odit malum, sive magnum, sive parvum, nam utrumque odio haberi potest, nec quis timetur, nisi prius odio habeatur ; quare omnes isti actus ejus facultatis sunt, quæ concupiscit et amat bonum. Secundo intelligitur divisio illa timoris, quam D. Thomas affert, 1, 2, quæst. 41, art. 4, ex Damasceno, lib. 2, cap. 14, in segnitiem, id est, laboris formidinem : verecundiam, id est, amittendæ existimationis, vel famæ timorem, propter commissum turpe opus : erubescentiam, quæ est timor ejusdem mali, et jacturæ ex futuro opere turpi : admirationem, id est, timorem grandis mali, cujus remedium invenire, quis nescit : stuporem, id est, timorem mali, quod ob inexperientiam magnum apparet : agoniam, quæ est ex malo jam imminenti, quod impediri non potest : hæc tamen nomina alias habent significationes, et pro ut hic expositæ sunt, non species diversas timoris significant, sed fortasse distinctos ejus gradus : solum est cum Cajetano advertendum Aristotelem ad concupiscibilem potius revocasse admirationem, quæ ex consideratione effectus rari oritur, et concupiscentiam cognoscendi causam occultam parit, unde vel in diversa significatione admiratio hic sumitur : vel utrumque includit timorem ferendi judicium in præsenti, et concupiscentiam cognitionis futuræ : ita S. Thomas, supra, indicat ad 5.

5. *De causis timoris.* — *De effectibus.* — Tertio constat quas causas et effectus timor habeat, quidquid enim confert ad passionem futuri mali auget timorem : amor etiam boni contrarii maxime fovet illum, Augustinus, lib. 83, Quæstionum, quæst. 33, imbecillitas et defectus virtutis efficit timorem, quia periculum existimatur majus, et ideo pueri, et senes et mulieres magis timent, S. Thomas 1, 2, quæst. 43, art. 1. Denique omnia, quæ sunt causis audaciæ contraria, timorem incutiunt. Effectus vero numerari solent. Primus, tristitia quædam contraria illi gaudio, quod de spe boni nascitur : imo sunt, qui in hac tristitia affectum timoris constituant : sed non recte, quia gaudium non est spes ipsa, sed effectus ejus : ergo e contra etiam timor est de malo futuro, ut sic, tristitia vero, vel est de ipso timore, vel de malo apprehenso aliquo modo ut præsenti. Secundus effectus, timore et tristitia contrahitur cor, avocantur spiritus, unde sequitur frigus in externis membris, tremor etiam et pavor, interdum linguæ titubatio et ineptitudo operandi, et nonnunquam etiam fames, Isai. 34 : *Confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate :* videatur S. Thomas 1, 2, quæst. 44. Sed hæc intelliguntur quando timor nimius est, et superat spem, si enim spes vincat (isti enim effectus sæpe miscentur) impedit dictos effectus, et tunc timor juvat ad operandum propter vitandum saltem malum, quod timetur. Aristoteles 2, Rhetor., cap. 5, ad Philippens. 2, *cum timore et tremore*, etc., de his et aliis vide Cajetanum, quæst. 43, qui bene exponit, quomodo interdum ex timore sequatur rubor, aut verecundia.

6. Sed occurrunt duæ difficultates. Prima, quia sequitur ex dictis beatos non posse timere, cum non possint pati malum. Secundo sequitur Christum non fuisse passum affectum timoris, quia certo sciebat non potuisse se fugere mortem. Confirmatur, nam certum judi-

cium futuri boni non tollit spem : ergo nec certitudo mali futuri timorem. Respondetur nunc solum loqui nos de timore sensibili, considerata rei natura non supernaturali virtute, vel cognitione. Beati ergo dicuntur habere timorem quemdam reverentiæ, et filiorum, qui ad voluntatem spectat, et consistit in hoc quod beati divinam voluntatem intuentes effugiunt omne malum quod cum Dei voluntate repugnat, et hac ratione volunt omne illud vitare, etiamsi alias possent illud velle et efficere, et huc etiam forte spectat admiratio quædam de divina majestate. Similiter Christus voluntate, ut natura, fugiebat mortem, qui actus, ut dixi, generali ratione potest dici timor, malum etiam illud, quod Christus passurus erat per se vitari poterat, et ut sic potuit excitare timorem : in appetitu vero sensitivo facilius pati potuit timorem, quia per sensum apprehendere potuit malum, ut formidabile : vide quæ dixi apud D. Thomam, 3 part., quæst. 15, art. 7. Ad ultimam confirmationem dicitur spem esse motum, quo prosequitur bonum, et ideo certitudo boni futuri non solum non impedit, sed firmat illam, timor vero est fuga mali, et ideo si hæc fuga apprehendatur, ut impossibilis, quasi obruitur timor. Secunda difficultas hic esse poterat de malo culpæ, an possit esse objectum timoris, quæ in materia de spe tractanda est, quia ad voluntatem potius, quam ad sensum spectat.

SECTIO XI.

Quid sit ira, et quodnam contrarium habeat.

1. *Quid sit ira.* — Ira generali ratione est appetitus insurgens adversus eum, qui causa mali est appetenti, vel impedit ne bonum amatum consequatur. Difficultas vero est, quomodo hic actus ab actibus enumeratis distingui possit : nam insurgere affectum contra alium, nil aliud esse videtur, quam illi malum appetere : hoc autem ad odium videtur pertinere, vel ad desiderium mali. Propter hoc Gabriel et Scotus 3, dist. 14 et 26, non distinguunt hanc passionem a numeratis in modo tendendi, sed in objecto, volunt enim objectum proprium iræ esse vindictam, ipsam vero iram esse desiderium quoddam illius, quod illi late explicant, et fere omnes motus, quos circa bonum et malum versari diximus, ipsi circa vindictam explicant, et illos, ut sic, volunt ad iram pertinere. D. Thomas, vero, supra, quæst. 23, et sæpe in hac materia, vult iram non solum esse distinctam passionem a cæteris, sed quasi distinctam requirere potentiam a potentia concupiscente, et objectum illius vult esse vim dictam mali arduam, nam si facilis est, non excitat iram.

2. *Prima assertio.*—Dico primo, iram proprie consistere in affectu, quo alteri malum appetimus, hoc videtur constare ex experientia et ex dictis, ut tamen radicitus explicetur, nota variis modis posse accipi malum alterius. Primo per se primo, solum ut malum habeatur, sine ratione ulla boni, et tunc dicunt quidam esse actum odii, quod videtur indicare Cajetanus, q. 46, art. 6. Verum cum velle alteri malum sit prosecutio alterius, nullo modo videtur posse intelligi nisi sub aliqua ratione boni, ut patet ex generali ratione appetitus : et ita docet S. Thomas 1, 2, q. 42, art. 3. Hic ergo modus appetendi alteri malum non videtur mihi verus, sed actus. Secundo igitur contingere potest, ut quis velit malum alteri, quia id apprehendit, ut bonum proprium, quod generali ratione odium dicitur : proprie tamen, ut supra dicebam, est hæc quædam concupiscentia per modum desiderii. Tertio potest quis velle malum alteri solum ut compenset injuriam sibi illatam, quod apprehendit, ut proprium commodum, et hæc proprie censetur ira, quæ ab odio in hoc differt : nam odium per se non supponit malum illatum, ita vero supponit.

3. *Objectio prima.* — Dices primo interdum unum animal contra aliud irascitur absque præcedente malo illato solum propter naturalem antipathiam. Respondetur forte naturali instinctu alterum apprehendit, ut inimicum, atque adeo cum ordine ad malum inferendum, quamvis non videatur posse hoc generaliter dici, ut patet in lupo aggrediente ovem, quare dico illam non esse iram proprie, sed vel odium, vel alium affectum, quem infra explicabimus : sæpe vero communiter ira dici solet omnis motus excitans sanguinem et bilem adversus alterum, cum tamen hoc revera commune sit multis affectibus animæ, et odio.

4. *Objectio secunda.*—Objices secundo : ergo ira non differt ab odio, sed ut plurimum dicetur quædam species ejus. Respondetur adversus eum, qui malum intulit, insurgere posse iram et odium : iram tamen veluti formaliter, nam respicit alterum ut auctorem mali, cui tantum mali appetit, quantum sat est, vel ad compensandum damnum illatum, vel ad pellendum malum, vel aliud simile vitandum : odium vero quamvis occasionem sumat a damno

illato, simpliciter vult malum alteri non comparative, sed absolute, ut notavit S. Thomas 1, 2, q. 46, art. 2, ad 6, ubi ait odium ferre in malum alterius, ut sic : nam dum apprehendo alterum ut mihi malum, quod illi insit malum reputo mihi bonum: odium ergo per se appetit hanc compensationem mali cum persona aversa : ira e converso, per se non attendit malum alterius personæ, sed compensationem et repulsam proprii incommodi.

5. *Tertia objectio.*—Objicies tertio : ergo in appetitu sensitivo non est ira distincta ab odio, quia non potest sensus illos respectus distinguere; oppositum vero, ut D. Thomas, q. 46, art. 4, ad 3, respondet, certe non est facile in appetitu præcipue bruti hos motus distinguere, neque videtur brutum apprehendere vindictam, nec malum alterius, nisi vel ad vitandum malum proprium, vel ut subveniat proprie necessitati, et hoc ipsum est odisse. Unde Aristoteles 6, Ethic., cap. 6, iram ait rationem consequi. Nisi dicamus, quamvis sensus non possit expresse illas rationes distinguere, naturali tamen instinctu ita excitare appetitum, ac si illas apprehenderet, unde potest concipere ut conveniens, malum inferre ei, qui malum intulit, veluti per modum compensationis, quamvis istam rationem formaliter non apprehendat, quod facilius in appetitu hominis intelligitur, quem ille ex directione rationis sæpe movet.

6. *Secunda assertio.*— Ex his vero dico secundo iram non distingui ab aliis motibus, quibus alteri malum appetimus, eo quod in arduis versetur. Patet, tum quia etiam in re non ardua potest esse ira : pater enim ira movetur ad castigandum filium, quod illi non est arduum : tum etiam quia alii effectus, ut odium et abominatio versari possunt in arduis, ut ex dictis patet et experientia, nam ex odio desiderat quis alteri malum maximum et arduum.

7. *Tertia assertio.* — Dico tertio affectum iræ secundum modum tendendi in objectum esse desiderium quoddam, quod ex proprio amore nascitur, unde ad eamdem potentiam pertinet, et ab aliis desideriis solum differt in objecto, vel formali, vel materiali. Hoc mihi satis probant, quæ inter explicandum opinionem Scoti diximus, n. 1 et 2, et quæ supra de aliis affectibus dicta sunt, amor enim, et ira inter se comparantur sicut actus circa finem et media, ira enim appetit vindictam, ut medium ad bonum amatum obtinendum ; actus vero circa medium habet rationem desiderii, et in hoc placet Scoti opinio supra allata : illud vero displicet quod potentiæ irascibili, ut sic, eosdem actus tribuit, quod concupiscibili : hoc est, quod inter motus iræ numeret quemdam amorem, timorem, etc., prout isti versantur circa vindictam : cum enim, ut diximus, vindicta solum possit habere rationem medii, non proprie versatur circa eam amor, sed desiderium, juxta dicta supra, sect. 8 et 9. Alii vero actus timoris, vel similes potius dicuntur esse effectus iræ, quam ad illam formaliter pertinere.

8. *Quæstiuncula prima de iræ divisione.* — Ex dictis vero expediri facile possent cætera, quæ de hac passione quæri, vel tractari solent. Primum est distinctio illa tradita a Damasceno, lib. 2, cap. 16, qui tres numerat iræ species. Prima est fel, quam iram subito excandescentem vocat. Secunda furor, ira non quiescens donec sumat vindictam. Tertia immanitas, quæ oritur ex tristitia, quas insinuavit Aristoteles, Ethicorum, c. 5, ubi calores et biliosos primo iræ genere moveri, acerbos vero et difficiles secundo genere excitari, quos sibi et aliis dicit esse molestissimos : illos vero qui tertio genere iræ tanguntur, vocat infestos, et ad communicationem hominum omnino ineptissimos : recte autem Cajetanus dixit hæc membra inter se differre solum dispositione subjecti, et eodem modo exponenda est partitio Gregorii, 2 Moral., c. 5, ubi tres gradus iræ numerat.

9. *Secunda quæstiuncula de causis iræ.* — Secundo quæri possunt causæ hujus passionis, de quo D. Thomas, 2, 2, q. 47, et breviter dico, quod efficit, vel auget apprehensionem injuriæ, aut utilitatis vindictæ sumendæ, conferre ad iram, deinde quia ira supponit malum illatum ex quo sequitur tristitia, ideo ira per se consequitur passionem tristitiæ conceptam ob damnum illatum : unde quidquid eam tristitiam fovet causa iræ censetur. Unde D. Thomas, supra, art. 3, dicit pueros et imbecilles facilius irasci, quia sunt procliviores ad tristitiam : quia vero inter homines potissimum malum censetur contemptus, et ideo docet, art. 2, ex Aristotele, 2, Rhetor., capite secundo, hanc esse causam iræ, non quia sit sola, ut ex dictis de objecto iræ, et experientia patet : sed quia est potissima, et ad eam possunt quodammodo cæteræ reduci, ut art. 1 indicat. Ex quo fit, ut quo persona sibi videtur dignior, ita ut alterum existimet viliorem, et vehementius irascitur; fit etiam ut minus irascamur in eos, qui vel ignorantia, vel passione injuriam

inferunt, quia minus arbitramur ab illis contemni; constat etiam ex his quæ sint utilia ad temperandam iram; nempe omnia quæ illius causas abstulerint, et præcipue apprehensionem contemptus, et ideo alterius submissio, et humiliatio maxime lenit iram, Prov. 15, *Responsio mollis frangit iram*, et 2, Ethicorum, cap. 3.

10. *Tertio, de effectibus ejus.* — Tertio peti possunt effectus iræ, de quibus S. Thomas, 1, 2, quæst. 48. Et primo cum ira sit quoddam desiderium plures generat effectus ex his, quos dixi omni concupiscentiæ esse communes : præcipue tamen efficit in corpore motum suo objecto et effectui intento consentaneum, excitat enim sanguinem et spiritus biliosos aptos ad prosecutionem vindictæ, quæ ad cor congregantur, inde ipsum calefit, et fervet cum quadam amaritudine et tristitia, in quo differt hæc alteratio ab illa, quam efficit amor, ut D. Thomas, artic. 2, notavit, et Damascenus, lib. 2, cap. 16, dixit, iram fieri cum quadam fellis evaporatione : deinde quoniam ira in quadam extensione animæ consistit, ideo statim se prodit, ut artic. 3, ad 1, ex Aristotele docuit divus Thomas, et hinc prodeunt verba, gestus et aliæ commotiones, quas optime depingit S. Gregorius, 5, Mor., cap. 35, ex illo psalmo 30 : *Conturbatus est in ira oculus meus*, quod etiam ad oculum rationis referri potest, quæ maxime illa passione conturbatur, ut etiam docet D. Thomas.

11. *Quarta quæstiuncula de contrario iræ.*— Quarto quæri potest, an ira habeat contrarium, nam D. Thomas simpliciter negat, et ratio esse potest, quia si aliquod habere posset, maxime patienter ferre illatum malum, aut nolle illud vindicare : hic autem actus non videtur pertinere ad appetitum, quia non fertur in objectum sub ratione aliqua boni sensibilis : ergo. Confirmatur, quia ira supponit malum personæ, quod non potest excitare appetitum ad amorem, sed potius ad tristitiam, et consequenter ad iram. In contrarium est, quia mansuetudo est vera virtus quæ, teste D. Thoma, in irascibili inhæret, et ejus affectum moderatur : ergo necesse est actum mansuetudinis esse ab appetitu elicitum, et iræ contrarium. Confirmatur, nam 1, 2, quæst. 23, affirmat D. Thomas contrarias passiones irascibilis interdum esse accedendo, vel recedendo circa idem objectum arduum, ut in spe et desperatione : ergo idem poterit esse in proposito, cum enim objectum iræ sit vindicta quæ ex sententia D. Thomæ habet rationem ardui, et si nimis ardua judicetur, poterit illum refugere appetitus, per modum iræ contrarium.

12. Hæc posterior sententia videtur satis verisimilis, non enim oportet si aliquis actus est contrarius, illum esse per modum prosecutionis et appetitionis mali præsentis; esse enim posset per modum fugæ et nolitionis vindictæ, sicut in desperatione patet, et hoc modo cadere potest in sensitivam cognitionem objectum actus iræ contrarii, quod erit vindicta, ita ardua et difficilis, ut majus malum existimetur id prosequi, quam injuriam non vindicare. Præterea in appetitu hominis id videtur magis necessarium propter conjunctionem ad rationem et illius directionem, imo ex parte objectorum videtur posse esse contrarietas horum actuum in hoc appetitu : nam si ira est velle malum ei qui malum intulit, amare illi bonum erit actus maxime contrarius iræ, et tamen hunc affectum potest habere etiam in appetitu sensitivo, saltem ut a ratione imperatur. Quare mihi non videtur dubium esse in appetitu sensitivo actum positivum actui iræ contrarium, qui mansuetudo dici potest, neque, ut arbitror, id negaret D. Thomas, cum ponat in hoc appetitu habitum contrarium iræ, qui non acquiritur nisi per actus : cur vero non numeretur hic actus inter spirituales passiones, dicemus sectione sequenti.

SECTIO XII.

De sufficientia et comparatione passionum.

1. *Variant auctores in numero passionum.* — De numero passionum, quæ est prior pars tituli, variæ fuerunt sententiæ. Aristoteles, 2, Ethicorum, cap. 5, numerat duodecim, et plures ad duas præcipue revocat, voluptatem scilicet et dolorem, quæ sententia cum Epicureo ex parte videtur convenire, qui dolore et voluptate omnia metiebatur; et Ambrosius, 1, de Jacob, et Vita beata, omnes passiones dicit ex his duabus oriri. Alii vero omnes, ad quatuor reducunt cupiditatem scilicet, et gaudium circa bonum; metum et tristitiam circa malum. Cicero cum Stoicis, Tusculana 4, Plato etiam, in Timæo, numerat quatuor, sed spem posuit loco cupiditatis. Alii in concupiscibili quatuor passiones, et totidem in irascibili numerant : in illa desiderium et voluptatem, a quibus non distinguunt amorem, timorem et tristitiam, et similes ponunt in irascibili. Alii cum D. Thoma numerant undecim, de quibus egit in locis hactenus citatis.

2. *Quadruplex consideratio ad colligendum numerum passionum.* — Advertendum tamen est posse nos distinguere actus hos multipliciter, primo secundum generales rationes, et modos tendendi in objecta : secundo considerando usque ad species ultimas actuum: tertio prout in corpore excitant peculiarem motum et alterationem : quarto ut habent quamdam excellentiam, et propriam considerationem requirunt in corde ad virtutes et operationes humanas. Prima consideratione videtur certe passiones omnes satis commode ad sex revocari, tres circa bonum, amor, desiderium et voluptas : et tres circa malum, odium, timor, seu fuga, dolor seu tristitia : cujus divisionis sufficientia satis colligitur ex dictis supra de actibus voluntatis, et de singulis passionibus : bonum enim et malum triplici ratione referri possunt ad appetitum; vel absolute, vel ut præsentia, vel ut futura, nam, ut præterita non movent nisi aliquo modo referantur ad existentiam præsentem, vel futuram : et ideo tantum sunt tres modi, quibus appetitus versatur circa bonum et circa malum, qui sex dictos actus distinguunt, non ob majorem, vel minorem applicationem objecti, ut Scotus, in 2, distinct. 26, indicavit, hoc enim non sufficeret ad distinctionem essentialem : sed quia modus tendendi in objectum diversus est. Jam vero quod præter hos actus alii necessarii non sint, constat; ostendimus enim hos actus circa objecta ardua versari posse : et omnes alias passiones, quæ numerari solent, desideria quædam esse, vel timores et fugas.

3. Secunda consideratione passiones non sunt tantum undecim, sed ut non possint certo numero comprehendi a nobis : supra vero duas species amoris amicitiæ et concupiscentiæ distinximus, et sub his aliæ distingui possunt pro varietate objectorum formalium, similiter genera desideriorum sunt infinita, et idem de aliis.

4. Tertia consideratione undecim passiones convenienti ratione numerantur, de quibus hactenus. Nam termini appetitivi motus duo sunt præcipue, bonum scilicet obtinendum, et malum fugiendum, illud est velut primarius terminus ad quem, hoc ut primus terminus a quo, quibus addi potest tertium membrum, malum scilicet superandum. Ad bonum per se fertur appetitus in prosequendo et appetendo, idque tribus modis dictis, qui essentialiter differunt, et diverso modo corpus alterant, ut supra etiam diximus : circa malum versatur appetitus tantum fugiendo per se tribus modis contrariis prioribus, qui etiam proprias motiones in corpore efficiunt : circa malum vero vincendum versari potest appetitus aggrediendo et fugiendo : quia vero aggrediendo malum, vel proprium, quod fit per audaciam : vel alterius quod fit *vindicta,* peculiari modo excitatur homo, ideo istæ duæ passiones distinctæ a cæteris numerantur. Spes vero fortasse etiam propriam motionem efficit in corpore si feratur in bonum difficile, quia illud quodammodo est aggredi malum, nam arduitas quodammodo fugit appetitum, et ideo ad spem requiritur peculiaris animi vigor et corporis, et spirituum propria commotio, quæ non solum ad bonum prosequendum, sed ad difficultatem vincendam juvet, et propterea passio diversa numeratur. Hinc etiam duæ aliæ passiones adjunguntur audaciæ et spei contrariæ, motus vero iræ contrarius non numeratur, vel quia non excitat in corpore passionem distinctam ab aliis : vel certe, quia motus cohibens iram, quando non ex timore, vel simili affectione proficiscitur, non est per se primo ab appetitu sensitivo ut sic, sed solum ex motione rationis : propriæ autem passiones dicuntur illæ quæ ab appetitu primario oriuntur.

5. Ex quibus etiam patet divisionem hanc undecim passionum ad methodum etiam doctrinæ, quam quarto loco considerari posse diximus, satis esse accommodatam, quamvis non sit adeo necessaria, cum aliis etiam modis tradi posset : quod fecerunt alii, quos attulimus, qui non contrarias, sed diversas passiones tradiderunt, qui enim passiones omnes ad duas revocarunt, finem et terminum, considerarunt et radicem harum passionum, scilicet voluptatem ex Aristotele, de Generatione animalium, cap. 18, et contrarium, scilicet dolorem, vel tristitiam, quibus alii addiderunt duas species, scilicet timorem et amorem, ut præcipuos motus, quibus tendimus ad terminum appetitus, et sic variæ sententiæ possunt conciliari.

6. Divisio vero sancti Thomæ in undecim passiones nobis retinenda est, quia et magis recepta est, et facilior ad explicandam originem et connexionem omnium affectuum : quare aliæ quæ numerari solent, ad has revocandæ sunt, ut excandescentia, quæ est quoddam iræ genus, fiducia, quæ ad spem pertinet, invidia, æmulatio, misericordia, quæ pars est tristitiæ quædam, et verecundia, quæ pars est timoris : quas omnes Aristoteles numerat, et similes sunt aliæ quas distinguit Cicero, in illa Tusculana 4. Alii addunt favorem, qui non est nisi benevolentia. Alii addunt reverentiam,

quæ est pars timoris, cui opponitur contemptus, qui proprie videtur consistere in quadam audacia, et idem de similibus.

7. *Quadruplex comparatio, seu ordinatio passionum.* — In secunda parte tituli hujus sectionis explicandus est ordo ipsarum passionum, quæ conferri possunt primo in origine : secundo ratione causæ : tertio in perfectione, seu vi et efficacia movendi corpus, quarto tandem in oppositione et contrarietate. Quoad originem constat passiones illas, quæ sunt circa bonum ex genere suo esse priores, quam quæ circa malum, quia malum non habetur odio, nisi ob amorem boni contrarii, et omnis motus natura sua magis respicit terminum ad quem, quam a quo : non est autem intelligendum omnes tres passiones, quæ versantur circa bonum, debere præcedere, sed aliquam saltem, nempe amorem, ex quo contingere potest cæteras sequi pro varia objectorum applicatione, nam in hoc nullus est ordo per se simpliciter necessarius, et hoc modo intelligitur quod D. Thomas dixit, passiones concupiscibilis priores esse passionibus irascibilis, et has ad illas referri.

8. De ordine causæ et effectus constat ex dictis, amorem esse causam aliorum affectuum: ex illo enim, si bonum sit absens sequitur desiderium, si apprehendatur malum contrarium, sequitur odium ; at si bonum apprehendatur ut excellens et difficile, et amor perseveret, sequitur spes, et sic de aliis, qui omnes comparantur ad amorem et desiderium, sicut electio ad voluntatem et intentionem finis : atque eodem fere modo ex illis sequitur, posita connexione et apprehensione objectorum : ex quo fit, ut ex quacumque priori passione possit quælibet altera sequi circa objecta distincta : quæ ita sunt ordinata, ut posito amore circa unum excitetur tristitia circa aliud vel ira, et sic de aliis, et hoc modo facile intelligitur quod D. Thomas, 1, 2, q. 25, art. 3, dicit ex desperatione sequi timorem, cum tamen, q. 45, a. 1, dicat timorem parere desperationem, ubi laborat Cajetanus in illis locis conciliandis : fortasse tamen ejusmodi passiones nullum per se et necessarium servant ordinem, et ideo interdum una ex alia sequitur, aliquando e contra : cum enim aliquis desperat se posse fugere aliquod malum, frequentius illa desperatio generatur ex timore : cum vero desperatio est de bono obtinendo, facile potest generare timorem mali contrarii. Ultimo nota hæc omnia intelligenda esse in genere causæ efficientis, nam in genere causæ finalis voluptas natura sua est causa contrarium passionum, est enim objectum maxime accommodatum appetitui sensitivo, quamvis non sit simpliciter necessarium, ut alias expositum est.

9. De tertia comparatione in perfectione, nihil certum dici potest, ex genere tamen suo prosecutio boni perfectior est, quam fuga mali, ut D. Thomas indicat, 1, 2, q. 35, art. 6, et patet ex modo et ex objectis talium motuum : inter passiones vero, quæ sunt circa bonum, amor videtur perfectissimus, quia est perfecta unio appetitus cum appetibili, et origo cæterarum, de quo nonnulla dixi supra, sect. 4.

10. In quarta denique comparatione nil est difficultatis, generali enim ratione odium opponitur amori ; fuga desiderio, tristitia delectationi ; hanc vero contrarietatem non exercent nisi circa idem objectum sub eadem ratione, ut notum est, et docet D. Thomas, 1, 2, quæst. 35, art. 1, et quæstione 41, art. 3. Circa diversa vero objecta, passiones istæ non solum contrariæ non sunt, sed aliquo modo se consequuntur, ita D. Thomas, quæst. 39, art. 4, 5, et q. 35, art. 4. Ex quibus omnibus facile intelligitur passiones, quæ versantur circa bonum, potentiores esse suis contrariis, quia bonum ex suo genere fortius est ad trahendum appetitum, quam malum ad pellendum, quia nullum est tam malum, quod non habeat aliquam rationem boni conjunctam : bonum vero esse potest absque admixtione mali. Item prosecutio boni generat fugam mali : est ergo fortior ex suo genere. Unde omnium est potentissima passio amor, per se loquendo, quamvis per accidens alias contingat esse vehementiores, etiam quod alterationem quam efficiunt in corpore. Aliæ etiam sunt natura sua potentiores ad excitandam iram. Vide D. Thomam 1, 2, q. 25, art. 2, ad 1, et quæst. 29, art. 3, et quæst. 35, art. 3, et quæst. 37, art. 3.

11. *Non omnes passiones appetitus cerni in voluntate putat Cajetanus.* — Ultimo hoc loco de dictis solvitur dubium, quod disputat Cajetanus in fine hujus materiæ, an omnes isti actus, qui in appetitu sensitivo passiones dicuntur, sint etiam in voluntate. Cui Cajetanus negative respondet, et octo actus tribuit voluntati, volitionem, nolitionem, intentionem, electionem, consensum, usum, delectationem et tristitiam. Sed oppositum verius est, nam revera omnes actus supra numerati in appetitu rationali reperiuntur, et non minus distincti, sive illis detur passionis nomen, sive non. Et potius illi actus, quos Cajetanus numerat si proprie loquamur, non omnes distincti sunt,

ut patet ex dictis supra de electione, consensu et usu, et probatur in nostra sententia : certum est enim in voluntate esse amorem et desiderium, quos actus inter se distinctos esse, et a simplici voluntate et intentione finis, non distingui supra ostendi : ubi etiam demonstratum est fruitionem, quæ delectatio quædam est, specialem esse actum a prioribus distinctum, quibus tribus, tres alios contrarios respondere, dubitari non potest, cum oppositorum eadem sit ratio : constat ergo omnes sex actus ad quos omnes appetitus revocari posse dixi, in voluntate reperiri. Deinde certum omnino est actum spei et desperationem perfectius reperiri in voluntate : ira vero cum desiderium fit, seu appetitus vindictæ ob injuriam illatam, cui rectius, quam voluntati tribui potest? cum et causa, et ratio, et totum denique objectum iræ distinctius ab intellectu, quam a sensu cognoscatur, ut patet : et eadem est ratio de audacia, quæ consistit in firma voluntate comparandi finem, seu bonum intentum, sustinendo aliquod mali periculum, sicut timor negatur a nemine, voluntati : unde non video quam majorem distinctionem habeant hi actus in inferiori appetitu, quam in superiori, cum in utroque conveniant in principio eliciendi, et differant in objectis. Et confirmatur ex sympathia, quam experimur in his actibus inter has duas facultates, concupiscentia enim appetitus, ad simile desiderium excitat, et e contrario, et idem est de aliis, quod ex D. Thoma, in tota hac materia elici potest; magis enim in voluntate, quam in appetitu dictos actus explicat. Videatur 1, 2, quæst. 28, art. 6, ad 1.

12. *Cajetani objectio duplex.* —Objicit Cajetanus primo, quia ea, quæ in inferioribus divisa sunt debent in superioribus esse conjuncta. Secundo, nam desiderare, sperare, amare sunt velle : ergo sub uno actu volitionis continentur. Ad primum respondetur illud principium non esse eodem modo omnibus rebus accommodandum, facultas enim superior ad plura valet, quam inferior, et hoc modo generale est divisa in superioribus esse unita in superiori facultate : non est tamen necesse omnes actus, qui in inferiori potentia sunt distincti, esse unum in superiori : præcipue cum eadem ratio distinctionis in utraque reperiatur : sic ergo non est necesse amorem et desiderium voluntatis esse unum actum, qui in appetitu sunt duo, quamvis amor voluntatis, quia perfectior est, generalior sit, et plura complectatur, quod etiam docet D. Thomas, 2, contra Gentes, capit. 27 et 28. Ad secundum respondetur illo argumento probari, intentionem, et electionem, et voluntatem simplicem non distingui, quia omnes sunt quoddam velle : quod tamen Cajetanus non admittit : hæc ergo ratio generica est, et plures sub se comprehendit, et sic nulla est consequentia. Unde tandem constat actus illos voluntatis, de quibus in superioribus egimus, non esse ab his, quod illi tribuimus distinctos, sed omnes hos ad illos revocari, ut intuenti supradicta facile constabit.

DISPUTATIO II.

DE HABITIBUS REMISSIVE.

Post tractationem de actibus humanis, consequenter dicendum de habitibus, tum quia ad eamdem speciem subalternam spectant disputationes et habitus, tum quoniam principia sunt connaturaliter adjuvantia potentias ad ipsos actus, id quod etiam præstant reliqui theologi apud Magistrum in 3, dist. 23, ac late D. Thomas, 1, 2, quæst. 49, et quinque sequentibus. De ipsis vero potentiis nihil ex instituto agunt, quia licet principia actuum sint, ac multo magis necessaria, quam habitus, nihil tamen speciale de eis occurrit in theologia disputandum. Sed quoniam universa de habitibus doctrina copiose traditur in 44 disputatione Metaphysica, non fuit hoc in loco repetenda : præsertim quia facillimum theologo erit totam doctrinam huc accommodare pro exponenda, natura, causis, augmento, minutione distinctioneque habituum. Ex hac ipsa tamen doctrina de habituum distinctione, seu multiplici divisione illa erit hoc loco, (quia theologica est) peculiariter tractanda, qua dividitur habitus in bonum et malum, seu in virtutem et vitium : duplex ergo erit disputatio, una de studioso habitu, altera de vitioso.

DISPUTATIO III.

DE VIRTUTIBUS IN GENERE.

Ex iis quæ de habitibus tradidimus in Metaphysica, nonnullæ habituum partitiones habentur, præcipua tamen divisio, quæ etiam a D. Thoma 1, 2, quæst. 54, art. 3, sola traditur, quia ad materiam moralem maxime spectat, est in habitum bonum et malum, de qua nobis præcipue dicendum est. Primo quidem de habitibus bonis, et postea de malis, atque adeo de eorum comparatione et divisione ; hic

vero agemus de communi ratione virtutum; quare de virtutibus infusis, ut tales sunt, nihil hic dicemus usque ad materiam de gratia, simili ratione, quamvis virtutes acquisitæ in plura genera descendant, tamen in particulari nihil tractandum occurrit, solumque attingemus præcipua et utilissima capita, magis ut rationes nominum explicemus, quam rem ipsam : S. Thomas autem de hac materia disputat late, 1, 2, a quæst. 55, usque ad 70 et 1, contra Gentes, cap. 92, et in quæstionibus disputatis, quæstione unica de Virtutibus. Alii theologi præsertim, 1, d. 17, in 2, dist. 27, in 3, d. 23, Altisiodorensis, lib. 3, Summæ, tractatu 2, cap. 2, et Guillermus, opusc. de Virtutibus, Augustinus, lib. 2, de libero Arbitrio, cap. 19, lib. de Morib. Eccles., cap. 15 et 16, lib. 83 Quæstionum, quæst. 314, de Civitate, cap. 22, 4, contra Julianum, cap. 3, Ambrosius, lib. 1, Offic., a cap. 24, Aristoteles, 2, Ethicorum, et lib. 2, Politicorum, et 2, Magn. moral., a cap. 4, lib. 2, Rhetoricor., cap. 9, Plato, in libr. de Republica, Plutarchus, de Virtute morum, Cicero, de Officiis.

SECTIO I.

Utrum aliquis habitus sit essentialiter virtus.

1. *Prima assertio de quidditate virtutis in genere. — Variæ significationes virtutis. — Quæ sit hujus loci propria.* — Supponimus ut certum virtutes esse. Dico ergo primo, virtus est habitus perficiens rationalem potentiam, et inclinans ad bonum : ut probetur explicandum est nomen virtutis, cujus varias significationes congerit bene Gabriel, 3, dist. 23, quæst. 1; interdum enim significat virtutem ad operandum, interdum potentiam quamcumque : sæpe opus aliquod insigne vel fructum, vel affectum, aut ipsum etiam objectum bonum alicujus facultatis, ut D. Thomas, quæst. illa 55, art. 1, ad 2, notat. In præsenti vero significat vim quamdam animi, quia homo fit aptus et idoneus ad opera sua bene præstanda. Unde D. Thomas et Durandus putant virtutem a vi esse deductam, quia vim homini confert, qua se a malo tueatur : Cicero vero, Tusculana 2, putat dicendum esse a viro, quoniam proprium viri est habere robur et constantiam in suis operibus, hinc Aristoteles 7, Physicorum, cap. 3, dixit virtutem esse *dispositionem perfecti ad optimum :* et 1, Rhetor., cap. 1, esse *rem productivam rerum bonarum.* Plato vero ait virtutem esse *habitum animi, quo unaquæque potentia recte exercet suas operationes,* quod etiam fere eodem modo docet Aristoteles 1, Ethicorum, cap. ult., et lib. 6, cap. 1, et D. Thomas ubi supra.

2. *Restringitur dicta definitio ad virtutem moralem.* — Hæc definitio, ut patebit intuenti, etiam virtutibus intellectus et voluntatis convenit : si tamen eam velimus applicare solum virtutibus moralibus, de quibus præcipue nobis est sermo, dicendum est virtutem esse habitum effectivum, in mediocritate consistentem, prout sapiens determinaverit, quæ definitio est Aristotelis, 2, Ethicorum, cap. 6, et tractat in tota hac materia, et eodem sensu dicit virtutem esse, *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit :* sic etiam Cicero, in libro de Invent., inquit esse *animi habitum rationi, modo et naturæ consentaneum,* quam sequitur Augustinus, supra in lib. 83 Quæstionum, et 4, de Civitate, cap. 23, ex eodem Cicerone ait virtutem esse *artem recte vivendi,* et de libero Arbitrio, cap. 28 et 29, et 1 Retractationum, cap. 9, dicit virtutem esse *bonam mentis qualitatem, qua recte vivitur, qua nullus male utitur,* addit vero, *quam Deus in nobis sine nobis operatur,* quod pertinet solum ad virtutes infusas, ex quibus satis patet conclusio posita : quæ ratione etiam ex Aristotele explicatur. Nam virtus non est actus, quia propter unum actum non est homo studiosus; et licet actu non operetur, non amittit virtutem : est ergo virtus aliquid permanens sine operatione : et non est potentia, tum quia propter solam potestatem operandi non est homo bonus, tum etiam quia experimur ex consuetudine bonorum operum potentias fieri faciliores ad bene operandum, quæ tamen in principio erant veluti indifferentes : ergo acquirunt habitum bonum, quam *virtutem* nominamus. Ex quo etiam patet *virtutem* residere in potentia rationali, quia illa indifferentia ad bene et male operandum non est nisi in potentia, quæ aliquo modo rationem participat. Ex quo etiam satis constat virtutem habitum esse operativum, in quibus omnibus fere sine controversia consentiunt theologi.

3. *Habitum virtutis non esse essentialiter bonum qui putent.* — Disputant vero an habitus, quibus homo bene disponitur, ex propria essentia boni sint, ac virtutes? Ex qua quæstione pendent aliæ scilicet, an habitus, qui est virtus, possit esse idem secundum substantiam, postea vitium, si accidentaliter transmutetur? item quomodo bonitas sit de ratione virtutis? item an virtus possit malum actum

efficere? Scotus enim, in 1, dist. 17, quæst. 3, opinatur nullum habitum esse essentialiter virtutem, præcipue moralem : fundamentum esse debet, quia nullus actus moralis est essentialiter bonus, talis enim generatur habitus, quales sunt actus, ex quo infert virtutem, ut virtus est, non esse habitum, quod intelligendum est virtutem esse quasi nomen connotativum formaliter significans tantum relationem conjunctionis cum prudentia, connotans vero materialiter habitum, qui subesse potest tali relationi; vel etiam alteri, ex quo infert etiam eumdem habitum posse esse successive virtutem et vitium : ut si quis (inquit) exerceat actus temperantiæ ad vanam gloriam, et postea mutet malam intentionem in bonam, etiam prudenter utatur illo habitu, fiet virtus; quod patet, nam ut ille sit promptus ad exercendos actus temperantiæ, non indiget novo habitu, neque est cur corrumpatur prior : infert præterea virtutem, ut sic, non esse operativam, quia licet habitus sit operativus, illa tamen relatio, in qua ipse ponit rationem formalem virtutis, non est operativa, sicut nec relatio in actu est per se transiens, sed ratione ipsius actus : et ultimo infert illum habitum, qui virtus est, posse ad malum actum concurrere. Contra hanc sententiam vide Cajetanum, 1, 2, quæst. 55, supposito tamen ex dictis supra de bonitate et malitia, habitum denominari bonum, vel quia ad bonum objectum et bonos actus refertur et inclinat, vel quia ipse est honeste appetibilis. Prima certe denominatio pertinet ad essentiam, quia habitudo ad objectum et actum est de essentia habitus; secunda magis pertinet ad proprietatem quamdam, vel passionem, ut de actibus ibi dicebam, et de habitibus dicam.

4. *Secunda assertio.*—Dico secundo. Dantur habitus in nobis, qui essentialiter sunt virtutes; ut probemus conclusionem, sciendum est, virtutes alias esse intellectuales, alias morales. De primis nullus dubitat in hac quæstione, quod eo modo, quo virtutes sunt, essentialiter sint virtutes, quemadmodum de essentia earum est, ut illis non possit subesse falsum in quo ratio talium virtutum perficitur : et antecedens constat, quoniam de essentia earum est evidentia et certitudo. De virtutibus ergo moralibus, quoniam dantur quidam actus morales essentialiter boni; ergo generant habitus essentialiter bonos. Antecedens patet ex dictis supra, consequentia patet, quoniam habitus solum inclinat ad similes actus, et hoc est de essentia ejus; ergo, etc. Secundo sunt quidam habitus, qui necessario et ex essentia sua tendunt in honestum, ut honestum : ergo. Antecedens patet, nam illa ratio honesti boni est per se appetibilis ab homine, et ad eam appetendam non est promptus, et facilis natura sua : ergo potest acquirere habitum, quo in hoc bonum per se primo moveatur. Confirmatur : nam si habitus dantur inclinantes ad delectabile, ut tale est, cur non ad honestum? Nec vero dici potest eumdem habitum nunc inclinare ad delectabile, nunc ad honestum, idque esse quasi accidentarium illi : Nam ratio diversa pertinet ad diversum objectum formale, atque adeo infert distinctam et essentialem differentiam : et præterea tali habitui nulla potest designari essentialis species, quæ ex objecto sub determinata aliqua ratione boni sumatur, ut ex supradictis de actibus constare potest. Tertio probatur : nam in intellectu sunt habitus essentialiter virtutes : ergo etiam in voluntate : nam sicut intellectus potest inclinari ad verum perfecte cognitum, ita voluntas ad perfectum bonum bene et convenienter amatum : quare, etc.

5. *Primum corollarium.*—Ex quibus colligitur primo hos habitus non inclinare tantum ad materialia objecta virtutum, sed ad objecta formalia quatenus honesta sunt, atque adeo quatenus omnes circumstantias habent ad honestatem necessarias, hoc patet, et ex rationibus factis, et ex dictis de bonitate morali actuum, habitus enim in eodem objecto versatur in quo actus, et confirmatur primo, quia ideo docent philosophi versari virtutem circa difficile, quia versatur circa honestum, et requirunt non tantum materiam bonam, sed formales etiam rationes. Confirmatur secundo, quia si virtus solum daret facilitatem in materia, non in circumstantiis, cum sæpe ex circumstantiis oriatur nova difficultas, oportet singulos generari habitus, qui ad singulas circumstantias recte disponerent appetitum (neque enim satis esset rationem recte judicare, si voluntas non sit recte disposita), quod tamen est inauditum : signum ergo est tam materiam, quam circumstantias sub una aliqua formali ratione habitum ad se pertinentem terminare.

6. *Secundum corollarium.*— Secundo colligitur virtutem, ut talis est, esse bene et proprie operativum habitum, ut patet in virtute scientiæ et de aliis. Probatur, quia constituuntur in esse virtutis ex habitudine essentiali ad objectum et actus : efficiunt autem actus ratione hujus habitudinis et inclinationis : ergo. Confirmatur, quia omnes habitus et operationes

per suam differentiam tales, vel tales sunt: ratio autem virtutis est specifica differentia in his habitibus.

7. *Tertium corollarium.—Quartum corollarium.*—Tertio colligitur nullam virtutem posse esse principium eliciens actum malum, quæ est sententia Augustini, supra, et D. Thomæ, quæstione quinquagesima-quinta, art. quarto, et patet satis ex dictis, supra, cum ostendimus actum per se bonum non posse esse in individuo malum, et sine causa limitat hoc Cajetanus ibi ad actum charitatis, vel aliarum virtutum, quæ a charitate non separantur: rationes enim supra factæ generaliter procedunt, et eadem est ratio de virtutibus acquisitis et infusis: præcipue quantum ad eam malitiam actus, quæ potest simul esse cum charitate: loquor vero de actu elicito a virtute, quia actus solum imperatus habere potest simul cum malitia bonitatem, ut patet in actu exteriori. Quarto tandem infertur eum habitum, qui essentialiter virtus est, nunquam posse transmutari in vitium, sicut scientia non potest fieri error, nec e contrario, quod est per se notum in philosophia.

8. *Quæstiuncula suborta.*—Sed quæret aliquis, an habitus, qui ex objecto proximo non est per se et essentialiter virtus, possit esse ex accidenti: diximus enim supra actus quosdam, qui essentialiter non sunt virtutes, posse esse tales accidentaliter: videntur autem habitus accommodari debere actibus: dico tamen posse nos loqui vel de ratione virtutis quatenus ponit aliquod esse reale et intrinsecum in habitu, qui denominatur virtus: vel prout tantum consistit in quodam statu, ac denominatione extrinseca proveniente ex subordinatione inter unum et alium habitum. Hoc posteriori modo contingit aliquos habitus accidentaliter denominari virtutes, sicut fides conjuncta charitati vocatur simpliciter virtus, et non alias: idem fortasse est in aliis habitibus, ut ex sequentibus patebit, quæ tantum est extrinseca denominatio, totaque in ordine ad actus ipsos consistit, quatenus unus est conjunctus alteri, ab illoque imperatur et dirigitur in suis actibus. Primo tamen modo nullum habitum credo esse accidentaliter virtutem propter differentiam, quæ est inter actus et habitus: actus enim potest esse a duobus principiis, uno eliciente, altero imperante, et ab utroque debet habere aliquod esse, ut supra diximus: inter habitus autem ipsos in ratione habitus non est ratio imperii, nec potest unus influere in alium aliquod esse intrinsecum: unde quamvis actus essentialiter temperantiæ possit esse accidentaliter religionis, nunquam tamen virtus ipsa, quæ est temperantia essentialiter, potest esse accidentaliter religio.

9. *Tertia assertio.* — Dico ultimo. Bonitas virtutis quatenus significat illam convenientiam, quam habet virtus cum natura rationali, non est de essentia ejus, sed proprietas consequens, ita D. Thomas 1, 2, q. 55, art. 5, et hoc modo conciliandæ sunt, quæ eo loco et supra docet. Conclusio patet ex dictis de bonitate actuum: et ratio est eadem, quia ista convenientia est bonitas ipsa, seu appetibilitas virtutis, quæ non est de essentia entis, ut sic.

10. *Satisfit allatis in num.* 3. — Ad fundamentum Scoti patet solutio ex dictis: negatur autem illud quod de actibus bonis dicit, et ad illam experientiam de illo habitu temperantiæ acquisito mala intentione. Respondetur mutata intentione non reddere hominem facilem et promptum, ut supra probavi: fieri tamen potest ut ille habitus sit indifferens ex objecto suo, et ita maneat cum virtute, et aliquo modo juvet, si tamen ex proprio et intrinseco objecto vitium sit, corrumpetur. Ad aliud de relatione negatur virtutem constitui propria aliqua relatione, sed transcendentali habitudine ad suum objectum.

SECTIO II.

Quomodo dividatur virtus in intellectualem et moralem.

1. *Prima assertio.* — Divus Thomas 1, 2, quæst. 58, art. 2 et 3, et alibi sæpius, hanc divisionem adducit. Dico primo virtutem convenienter et sufficienter dividi in intellectualem et appetitivam. Hæc colligitur ex Aristotele 1, Ethicorum, cap. ultimo, et eam recte declarat D. Thomas, supra. Supponendum est autem pro nunc sub intellectualibus virtutibus comprehendi quidquid potest esse in quavis cognoscente facultate, quod aliquo modo rationem virtutis habeat: et similiter sub appetitibus virtutis, quidquid studiosum esse potest in appetitu sensitivo, de quo quale sit infra dicemus, ex quo patet sufficientia divisionis omnium virtutum rationalium, quæ sufficienter per hæc duo membra dividuntur: virtus autem perfectio est rationalis potentiæ. Advertendum tamen, quod licet hæc nomina membrorum sumpta sint ex subjectis virtutis, tamen potissimum differre ex objectis: nam intellectuales tendunt sub ratione veri, et quia

omnis habitus intellectus sub eadem ratione tendit, ratio talis virtutis potissimum perficitur ex modo, nempe quia infallibiliter tendit ad verum, nam quia in intellectu nullum est aliud objectum, quam verum, non potuit ex sola nuda ratione objecti sumi ratio virtutis: ex modo igitur tendendi determinanda fuit ratio virtutis. Virtutes item appetitivæ tendunt sub ratione boni, et quia rationes bonorum plures sunt, ideo talis virtutis ratio perficitur ex hoc quod attingit objectum sub perfectissima ratione boni, nempe honestatis: ex quo etiam habet, ut perfecto modo attingat, scilicet, bene et honeste.

2. *Secunda assertio.*—Dico secundo, quamvis intellectuales virtutes in genere entis consideratæ perfectiores sint, tamen in ratione virtutis, morales sunt simpliciter perfectiores. Priorem partem docet D. Thomas 1, 2, q. 56, art. 3, et Aristoteles 2, Ethic., cap. 6. Ratio est, quia intellectus est perfectior potentia voluntate: ergo et virtutes ejus ex suo genere. Patet, nam virtutes participant modum operandi ipsius potentiæ, et in idem objectum feruntur: ex perfectione autem objecti et modo operandi oritur perfectio potentiæ: ergo et habitus. Confirmatur primo, quia actus intellectus sunt perfectiores in genere entis, et ideo felicitas in intellectu constituitur. Confirmatur secundo, quia prudentia est virtus intellectus, et hoc modo superat virtutes voluntatis. Secunda pars est sancti Thomæ 1, 2, q. 56, art. 3, et 67, art. 1, ubi vult morales esse simpliciter virtutes, intellectuales vero, solum secundum quid, quod etiam ex communi loquendi modo liquet: scientia enim et ars non faciunt hominem bonum, sed secundum quid: virtus autem moralis facit bonum simpliciter etiam sine puris intellectualibus: at virtus, ut Aristoteles dicit, est, quæ *bonum facit habentem*: ergo.

3. *Apparens repugnantia ut a quibusdam dissolvatur.*—Sed quia hæ duæ partes conclusionis videntur inter se pugnare, ideo Cajetanus, illa quæst. 56, et Soto, lib. 6, de Justitia, q. 8, et alii laborant in hac re explicanda, quibusdam dicentibus virtutes intellectuales in ultima differentia esse perfectiores, morales tamen esse meliores in communi et generica differentia virtutis: quod non satis intelligitur: quia comparatio fit in ratione communi, et excessus est in propriis rationibus, quia in ratione communi et abstracta non est major, vel minor perfectio: præcipue, quia genus non est in una pecie perfectius, nisi propter meliorem differentiam. Et eisdem argumentis improbatur, quod alii dicunt, virtutes intellectuales in genere habitus esse perfectiores in genere autem virtutis minus perfectas, nam hæc omnia prædicata mutuo se contrahunt.

4. Dico tamen non esse inconveniens rem unam, quæ in essentia sua est simpliciter perfectior alia, in aliqua conditione esse minus perfectam, ut intellectus in essentia sua est perfectior voluntate, et tamen in libertate, in virtute movendi alias potentias, et similibus, potest esse minus perfectus. Actus etiam intellectus licet in se sit perfectior, tamen in ratione actus humani et boni moralis, non item: nam potius bonitatem suam a voluntate sumit: sic ergo dicendum est de habitu. Ex quo signo probatur illa secunda pars conclusionis, quia, licet in essentia habitus intellectus sint perfectiores cum tendant in objectum in genere entis perfectius, attamen in ratione boni, habitus voluntatis sunt simpliciter perfectiores, quia tendunt formaliter in bonum simpliciter, nempe honestum. Secundo, quia virtutes appetitivæ perficiunt hominem in ordine ad operationem humanam ex specie sua et ex modo, quoniam perficiunt voluntatem quatenus cum dominio et indifferentia operatur, in quo dominio consistit proprius ille modus humanæ operationis: virtutes autem intellectus conferunt ad perfectionem quorumdam actuum, qui secundum suas species sunt quidem proprii hominis, non tamen secundum modum: bona autem hominis in his simpliciter censetur consistere, quæ ipse operatur modo humano, et ideo illa sunt propria media beatitudinis consequendæ. Tertio virtutes morales tales sunt, ut cum eis non sit conjunctum, quod homini simpliciter est malum, id est, non permittunt in suis actibus illam malitiam, quæ hominem reddit malum simpliciter, quia versantur circa honestum, ut honestum, ut diximus: virtutes autem intellectus non excludunt istam malitiam: nam actus earum possunt esse simpliciter mali: unde si recti sint magis merentur laudem propter rectitudinem, quam a voluntate et virtutibus ejus recipiunt, quam propter propriam excellentiam. Atque has omnes fere rationes comprehendit divus Thomas cum inquit virtutes morales esse simpliciter virtutes, quia perficiunt non solum facultatem operandi, sed etiam rectum usum: intellectuales vero esse tantum secundum quid virtutes, quia solum dant facultatem operandi.

5. *Virtus intellectualis an sit simpliciter virtus.* — Sed quæret quis, an dicendum sit has

virtutes esse analogice virtutes, nam D. Thomas 1, 2, quæstione 61, art. 2, ad 1, ita loquitur. Respondetur tamen si nomine virtutis significetur habitus quidam et perfectio naturæ hominis, ut sic, valde acommodate virtutes intellectus dici possunt virtutes simpliciter, nam sunt optimæ qualitates, et perfectiones hominis : imo ex suo genere sunt ex his qualitatibus, quæ dicuntur simpliciter simplices, et naturam humanam in propriis operationibus perficiunt, et per se non habent malitiam, si tamen virtus dicatur illa, quæ est principium actus moraliter boni, ut in communi usu hominum usurpari solet, ac D. Thomas loqui videtur, admitti potest analogia : diximus enim supra actus voluntatis proprios esse simpliciter bonos et honestos, reliquos vero denominari ab illis, et analogice esse tales; idem ergo proportionaliter dici potest de habitibus, quod præcipue intelligendum est de virtutibus pure intellectualibus, nam de prudentia, quæ moralis dici solet, est peculiaris ratio, ut patebit inferius.

6. *An virtus moralis sit simpliciter virtus.* — Sed occurrit aliunde difficultas : quia de ipsis moralibus acquisitis videtur D. Thomas negare esse simpliciter virtutes, 1, 2, q. 66, art. 2, quia non referunt hominem ad finem simpliciter ultimum, cum solis illis non possit homo semper bene operari. Respondetur has esse virtutes simpliciter natura sua, quia bonum honestum est bonum simpliciter, et actus moraliter boni sunt simpliciter recti : ergo et habitus ab illis geniti, et ita loquuntur non tantum philosophi, sed etiam Augustinus 1, de Ordine, capite decimo quinto, ubi dicit philosophos quosdam fusissime disputasse de virtutibus : D. Thomas vero eo loco theologice loquitur, et solum comparate : nam si hæ virtutes conferantur cum infusis, non videntur virtutes : vult etiam docere has virtutes solas non sufficere ad constituendum hominem simpliciter rectum, quia per se solæ non tendunt in ultimum finem simpliciter, quod tamen necessarium non est ad effectum cujusque virtutis particularis, sed sufficit per se primo tendat in bonum honestum, et natura sua in finem ultimum naturalem, atque adeo esse de se idoneam, ut referatur in ulteriorem finem supernaturalem, nec vero etiam est de ratione virtutis, ut nunquam illius finis impediri possit, satis enim est si de se inclinet infallibiliter ad bonum.

SECTIO III.

De divisione virtutis intellectualis.

1. *Prima divisio virtutis intellectualis.* — Dividit Aristoteles 6, Ethicorum, cap. 3, intellectualem virtutem in quinque species, *intellectum, sapientiam, scientiam, prudentiam et artem,* de qua divisione multa dicit D. Thomas 1, 2, q. 57. Solum advertendum est in illa divisione comprehendi plures. Prima virtutis intellectualis in speculativam et practicam : quam Aristoteles prætermittit, vel quia ex numeratis speciebus poterat facile colligi, vel quia aliqua membra ex his quæ numeravit, possunt per hæc alia duo iterum dividi, sapientia enim omnino speculativa est : prudentia et ars omnino practicæ : scientia vero in speculativam et practicam dividi solet, et similiter intellectus in habitum principiorum speculativorum, et in synderesim, verum est tamen omnem scientiam et intellectum, comparata ad prudentiam et artem censeri virtutes speculativas, quia in veritatibus versantur, artem vero et prudentiam dici practice practicas virtutes : et hoc modo docet sanctus Thomas, illa q. 57, art. 2, distingui tres virtutes speculativas, et duas practicas.

2. *Objectio contra positam divisionem.*—Sed occurrit in hac divisione difficultas, quomodo possunt prudentia et ars distinctæ esse virtutes a reliquis, nam cum sint intellectuales, versari debent circa verum, ac si virtutes sunt, infallibiliter debent versari : ergo certo et evidenter : vel ergo ex cognitione terminorum, et non distinguuntur ab intellectu: vel per demonstrationem, et non distinguntur a scientia, vel sapientia. Et augetur difficultas : nam hi habitus versantur circa singularia et contingentia, in quibus nihil est necessarium : quomodo ergo possunt habere certitudinem. De hac difficultate vide Cajetanum, illa quæst. 57. Quibusdam ergo videtur has virtutes differre ab aliis, quia non sunt proprie cognoscitivæ, sed veluti dirigentes et imperantes, itaque volunt prudentiæ munus non esse judicare quod verum sit, sed post illud judicium imperare, quid agendum sit: et similiter artis prout a scientia distinguitur, non esse docere quomodo faciendum sit opus, illud enim efficere scientias practicas : sed artis esse dirigere recte exteriorem actionem per quamdam propensionem ex recto usu genitam, et hoc modo habent istæ virtutes rectitudinem infallibiliter,

quamvis versentur circa singularia, quia semper recte dirigunt, vel præcipiunt. Sed hæc stare non possunt cum iis quæ suo loco de imperio diximus, in intellectu scilicet non posse esse actum, qui non sit vel cognitio, vel locutio, atque adeo intellectum non dirigere, nec imperare nisi judicando quid sit agendum. Unde Aristoteles 6, Ethicorum, aperte dicit omnes intellectuales virtutes discernere verum a falso.

3. *Secunda divisio.* — Dicendum ergo est prudentiam et artem esse habitum certum et evidentem, et suam certitudinem habere medio aliquo discursu, in quo cum scientia conveniunt, differunt tamen, quia cum scientia circa universalia versetur, habet suam certitudinem ex medio per se certo et necessario; prudentia vero et ars, quia versantur circa singularia, semper utuntur tanquam medio occurrentibus circumstantiis et conditionibus, et applicant universalia ad particularia, in qua re est propria quædam difficultas, atque adeo peculiaris ratio virtutis. Ex quo patet ad primam partem dubitationis responsio: et colligitur ex D. Thoma, 2, 2, quæst. 47, art. 5, veritatem scilicet istarum vitutum, etiamsi in individuis consideretur, posse esse certam, quia non sumitur ex ordine ad res ipsas, sed ad affectum, quod quomodo intelligendum sit supra explicavimus agendo de bonitate: explicando tamen hoc magis, dici potest in ipsis singularibus et mutabilibus aliquid posse esse immutabile et certum : nam licet conditiones rerum singularium sint variæ, tamen occurrentibus his, vel illis conditionibus certum esse potest quid, et quo modo sit agendum, et hoc modo procedit prudentia, quæ pensatis omnibus circumstantiis judicat operari hoc, hic et nunc, esse honestum, quod judicium est practice certum, ut supra diximus; et ejus veritas dicitur esse in ordine ad appetitum, quia cum illo debet appetitus conformari. Et similiter procedit ars, nam proposita conditione talis finis, et tali materia, et conditionibus ejus, potest certo judicari per regulas artis, quid et quomodo operandum sit, quod intelligitur quando ars est perfecta, quia interdum procedit ars per modum opinionis, et tunc non est virtus, et hujus etiam veritas dicitur consistere in ordine ad appetitum, quia bonus artifex tale efficit opus, quale vult : unde scripsit Aristoteles 6, Ethicorum, cap. 5, ad perfectionem artis pertinere sponte errare, quod tamen est contra perfectionem prudentiæ, quia est directe contra finem ejus. Secunda divisio est virtutis speculativæ in intellectum, sapientiam et scientiam, de cujus divisionis sufficientia, et de ratione, et perfectione uniuscujusque membri multa dici possent, sed a philosophis tractantur, viderique possunt dicta, in disput. 1, Metaphysic.

4. *Tertia divisio.*—Tertia divisio est virtutis practicæ in artem et prudentiam, circa quam, quia magis ad nos pertinet, notandum est primo has duas virtutes in his convenire, quod utraque versatur circa singularia; utraque se extendit ad opus, utraque est aliquo modo regula voluntatis et operationum exteriorum; differunt tamen, quia cum duo possint considerari in externo opere, nempe honestas ejus, seu rectitudo moralis, et quidam rectus et conveniens modus efficiendi opus; utraque ratione pendet opus ab interiori motione appetitus, et a directione intellectus : per artem ergo disponitur intellectus ad recte exercendas operationes exteriores secundum eam rectitudinem, quæ resistit in debito concentu et ordine partium; prudentia vero confert ad exercendas operationes convenienter secundum rectam rationem et honestatem, quæ differentia et ex terminis, et ex communi sensu omnium est satis nota, ut magis infra patebit.

5. *Primum corollarium.* — *Quo exponitur Aristotelis discrimen inter prudentiam et artem.* — Ex qua intelligitur primo cur Aristoteles 3, Ethicorum, cap. 3 et 5, dixerit artem esse rectam rationem factibilium, id est, externorum operum : prudentiam vero agibilium, id est, internarum electionum, non est enim putandum prudentiam nullo modo versari in operibus externis, cum revera de illis judicet et ad illa moveat : nec etiam artem nullo modo versari circa interiores actus : sed consideravit Aristoteles finem esse veluti formam, quam per se intendunt inducere virtutes hæ in operibus humanis : ars enim præcipue intendit informare opus externum, internum vero solum in quantum habet vim movendi ad opus. At prudentia per se primo intendit efficere bonam voluntatem et electionem, a qua dimanat bonitas omnis ad exteriora opera.

6. *Secundum corollarium quo exponitur altera distinctio Aristotelis inter artem et prudentiam.*—Unde secundo intelligitur cur idem Aristoteles, 1, Magn. Moral., cap. ultimo, dixit finem artis esse aliquid operatum manens, præter actionem, prudentiæ vero finem nihil esse præter operationem, consideravit enim ea quæ sunt per se, nam interdum etiam ars

nihil relinquit præter operationem, verbi gratia, saltationem : sed hoc accidit arti, ut sic, nam cum versetur in actione externa, quæ est accidens ex genere suo vendicat relinquere aliquid operatum, quanquam Aristoteles his locis potissimum loquitur de artibus mechanicis, quas vocat factivas, nam ex liberalibus, si proprie loquamur : magis pertinent ad scientiam practicam, et in opere interiori versantur, quamvis ut descendunt ad singularia habeant rationem artis. Aliæ vero duæ, Grammatica et Rhetorica, vel proprie non sunt virtutes intellectuales, quia fundantur in fide humana, vel in hoc cum mechanicis conveniunt, quod ad operationes externas referuntur.

7. *Tertium corollarium pro alio discrimine artis et prudentiæ.*—Tertio colligitur cur Aristoteles dixit artem esse virtutem secundum quid, prudentiam vero simpliciter : quoniam ars non respicit honestatem, nec rectum usum simpliciter : prudentia vero tantum versatur circa honestum, ut honestum, et ad illud recte eligendum dirigit et movet. Unde notare oportet prudentiam variis modis usurpari, et lata quadam significatione comprehendere habitus quosdam, qui non sunt simpliciter virtutes, ut est prudentia militaris, et prudentia mercatoris, etc., quæ in hoc conveniunt, nam proposito certo fine unaquæque recte disponit hominem ad eligendum convenienter, et prout revera expedit tali fini, et prudentia sic sumpta ex genere suo est potius veluti quædam ars, ut prudentia militaris, et quæcumque alia, quæ per se non tendat in virtutem, et honestum ut sic : illa vero, quæ ad istum finem refertur, virtus simpliciter dicitur ab Aristotele et a D. Thoma etiam, propter rationem dictam.

8. *Objectio dissolvitur.* — Objicies. Actus prudentiæ, quatenus procedunt ab intellectu, non sunt per se boni moraliter, sed solum quatenus a voluntate pendent, quia per se non sunt liberi : ergo nec ipse habitus erit per se simpliciter virtus. Respondetur concedendo in illis actibus non esse per se et intrinsece bonitatem moralem. Unde si nomine virtutis significatur habitus ita hos actus solum eliciens, prudentia certe non esset virtus : nunc autem virtus vocatur habitus ille, qui per se et ex natura est aliquo modo principium talium actuum : et hujusmodi est prudentia, quæ etiam si non eliciat formaliter bonos moraliter ; est tamen regula eorumdem actuum, et id esse infallibiliter movetur ad honestum, et optime disponit in ordine ad operationes humanas, ut in specie et modo constitutas, et ideo virtus simpliciter censetur.

9. *Qua de causa virtutes quædam reducantur ad prudentiam.* — Ultimo. In hac virtute prudentiæ advertendum est ex supradictis de actibus humanis : judicium illud practice practicum de honesto eligendo, procedere a consilio, quod quidem consilium requirit, et inquisitionem et inventionem mediorum, propter quæ adjunguntur prudentiæ eubolia, synesis et gnomi, scilicet ad inveniendum media ad judicandum per inferiores, vel superiores causas, vel ad judicandum secundum communes regulas, vel secundum extraordinarios eventus, de quibus D. Thomas 1, 2, quæst. 57, art. 6, sed latius, 2, 2, quæst. 47.

SECTIO IV.

Qualis sit distinctio inter virtutes morales.

1. *Notatio prima pro decisione.* — Supponendum primo ex supra dictis, et ex D. Thoma 1, 2, quæst. 58, art. 1, morem proprie ad actus liberos referri, qui primo sunt a voluntate, ex quo factum est, ut virtutes appetitivæ communiter dicantur morales, quasi primo efficientes rectitudinem in moribus, virtutes enim intellectus quamvis etiam perficiant actus liberos, et hoc modo possint dici late morales, quia tamen non illos perficiunt, quatenus liberi sunt, ideo nomen hoc proprie illis non tribuitur, licet interdum accommodetur prudentia, ut notavit D. Thomas, illa quæstione 58, art. 3, ad 2, eo quod hæc virtus maxime pendet ab appetitu, et minus potest per se sola rectitudinem in illo efficere. Qua prudentia omissa, de aliis disputat D. Thomas 1, 2, quæst. 59 et 60, tamen in priori solum demonstrat quo modo moralis virtus se habeat ad passiones, id est, an ab illis distinguatur, et cum illis esse possit, de qua re præter illa quæ ad materiam de passionibus spectant, et quæ de virtutibus appetitus sensitivi dicemus, nihil videtur notatione dignum; in alia vero tradit divisiones harum virtutum.

2. *Notatio secunda de pluralitate virtutum contra quosdam.* — Ubi secundo advertendum est quosdam negasse reperiri in voluntate plures virtutes morales, sed unam sufficere, cujus adæquatum objectum sit bonum honestum, et actus ejus sit promptam reddere voluntatem ad omnia opera virtutis, quæ honesta sunt, quod si contingat voluntatem esse facilem in

una materia virtutis, et non in alia, dicunt habere virtutem illam inchoatam, et non satis extensam: et eodem modo loquuntur de appetitu sensitivo, si in eo ponenda est virtus. Nam unum habitum dicunt sufficere ut appetitus sensitivus inclinetur ad obediendum in omnibus voluntati recte moventi. Hæc tamen sententia ab omnibus rejicitur cum Aristotele 2, Ethicor., cap. 3, et divus Thomas, quæst. 60, art. 1, probat has virtutes esse plures, sed ratione obscura facilior ratio sumi potest ex dictis supra remissive disputatione de unitate et distinctione habituum, ostendimus quippe, disp. 44, Metaph., in una potentia esse posse plures habitus, quia habitus est inferioris rationis, et generatur per actus: idem ergo est in virtutibus: unde licet ratio boni honesti respectu voluntatis sit veluti specifica, tamen respectu habituum est generica, sub qua continentur diversa objecta formalia virtutis, et ad hunc modum explicari potest ratio D. Thomæ, in illo art. 1, quia credibile non est tot actus tam diversos, et fere nullam inter se habentes connexionem, in unum concurrere habitum. Et confirmatur a simili de multitudine scientiarum et artium, sed in hoc occurrebat difficultas: nam videtur consequenter dicendum tot esse in intellectu prudentias, quot sunt in appetitu virtutes, hoc tamen pertinet ad materiam de prudentia. Vide Cajetanum, 1, 2, quæst. 66, art. 2.

3. *Prima partitio virtutum moralium explicatur.* — His positis, prima divisio virtutum moralium est, earum quæ versantur circa passiones, et quæ circa operationes. Ita divus Thomas, quæst. 60, citato art. 2, ex Aristotele 6. Ethicor., cap. 4. Est ergo advertendum omnes virtutes morales elicere actus, qui sunt vere operationes humanæ, et hoc modo omnes versantur in operationibus, id est, ut D. Thomas exponit, operatio honesta et recta est effectus virtutis: simili ratione ex qualibet operatione humana honesta excitari potest passio aliqua, id est, bonus effectus sensibilis, ut delectatio, vel amor, et per quamcumque virtutem potest interdum superari aliquis immoderatus affectus, et hoc etiam modo omnis virtus humana est aliquo modo circa passiones, ut etiam docet divus Thomas ex Aristotele 2, Ethic., cap. 2, contingit etiam in quibusdam objectis virtutum totam honestatem, ac rectitudinem sumi ex debita commensuratione ad ipsum operantem, ita ut homo eo modo utatur illa materia virtutis, quo naturæ suæ et rationi convenit, non prout immoderata passio expetit: in aliis vero virtutum objectis honestas et rectitudo sumitur ex habitudine, vel commensuratione ad aliud, quia versantur circa opera per se primo ad bonum alterius ordinata. Virtutes prioris generis dicuntur esse circa passiones, non quia hæreant in appetitu sensitivo, id enim necessarium non est, ut patebit: nec quia materia circa quam talium virtutum semper sint passiones appetitus sensitivi: humilitas enim, et aliæ, in hoc ordine virtutum numerantur, quæ tamen præcipue ponunt modum in affectu voluntatis, unde etiam in rebus spiritualibus reperiuntur: dicuntur tamen versari circa passiones, quia in habitibus difficultas recte operandi circa res, quæ ad solum ipsum operantem pertinent, majori ex parte oritur ex affectibus non bene ordinatis. Item quia principaliores ex his virtutibus in passionibus versantur: denique quia finis istarum virtutum est, bene componere inferiorem appetitum cum superiori, passiones autem sunt inferioris appetitus. At virtutes secundi generis dicuntur esse circa operationes, quia ita referuntur ad rectitudinem ipsarum operationum per se, ut non respiciant tantum perfectionem ipsius operantis in seipso, sed prout ad alium refertur, nec per se tendant ad moderandum affectum et subjiciendum unum appetitum alteri, sed solum ad bene exercendum officium erga alterum: quod si contingat hoc officium ex passione aliqua non bene exerceri, tunc ex consecutione illam moderantur. Quocirca dicta divisio huc æquivalet, virtutum quædam referuntur ad operantem tantum per se, quædam vero ad alterum, ex quo satis constat sufficientia et ratio hujus divisionis.

4. *Secunda divisio.* — Secundo. Dividitur virtus ad alterum, seu circa operationes, in multa genera et species. Virtus enim ad alterum, debitum alteri respicit: nunquam enim virtus inclinaret ad alterum, nisi hoc esset aliquo modo alteri debitum, et ideo quatenus ille alter potest esse diversæ rationis, vel etiam debitum ipsum, possunt variari species harum virtutum: unde in hoc ordine numeratur justitia, et in eo ponit tres species D. Thomas, nempe justitiam legalem, quæ est privatæ personæ ab bonum commune reipublicæ: justitiam distributivam, quæ est e contrario communitatis ad partes ejus: et commutativam, quæ proprie est inter privatas personas: et ad has revocatur vendicativa justitia, quæ partim ad commutativam, partim ad distributivam pertinere potest. Numerantur etiam in hoc ordine religio, quæ est ad Deum; pietas ad

parentes; obedientia, observantia ad personas in dignitate constitutas; gratia seu gratitudo ad benefactores. De aliis vero dubitari solet, an ad hoc genus pertineant, ut de liberalitate, de magnificentia, de amicitia et misericordia, de veritate et fide, seu fidelitate, de quibus, in 2, 2, dictum est, viderique potest S. Thomas, 1, 2, quæst. 80, et Aristoteles 5, et 8 et 9, Ethicorum.

5. *Tertia divisio.—De virtutibus moderantibus passiones concupiscibilis juxta D. Thomam.* —Tertio dividitur aliud genus virtutis in plurimas etiam species, prout in moderandis passionibus potest reperiri diversa ratio difficultatis, vel honestatis. Ad istam divisionem assignandam tanquam fundamentum ponit D. Thomas primo virtutes has præcipue esse in appetitu sensitivo. Ponit secundo, in illo appetitu duas esse potentias, irascibilem et concupiscibilem, unde concludit virtutes moderantes passiones concupiscibilis, esse omnino distinctas a virtutibus moderantibus passiones irascibilis. Ponit tertio in passionibus duo posse considerari, primum, est objectum passionis, ut si sit amor, an sit honoris, vel divitiarum, etc., secundum, modus, seu forma passionis, scilicet an tendat in objectum amando, vel desiderando : statuit ergo solum differentiam in modo passionis non sufficere, ut virtutes diversæ sint, sed considerandum est, an inter se sint connexæ passiones illæ, ut una ex altera oriatur, retenta eadem ratione honestatis : nam circa plures passiones sic connexas, una est virtus : ex quo videtur concludi omnes virtutes, quæ dicuntur esse in potentia concupiscenti, et per se primo moderari amorem, nam ex illo cæteræ passiones concupiscibilis oriuntur. Solum posset esse difficultas de patientia quæ dicitur esse in potentia concupiscenti, et per se primo moderari tristitiam: sed breviter dicendum est hoc ipsum efficere primo moderando amorem, id est, inclinando voluntatem vel appetitum ad volendum illa objecta, et in illis gaudendum, quæ alias tristitiam afferunt et dolorem, plura autem ibi dicit Cajetanus, quem vide, si placet.

6. *De moderantibus irascibilis juxta eumdem.*—De passionibus autem irascibilis, inquit D. Thomas non habere necessariam connexionem cum passionibus concupiscibilis : ratio est, quia hæ passiones addunt rationem ardui et difficilis : qui autem est vere dispositus circa ea, quæ communia sunt, non ideo sic erit circa ardua et difficilia, unde concludit necessarias esse quasdam virtutes ad moderandas has passiones : distinguuntur autem irascibilis passiones præcipue in tres species, tristitiam, timorem, iram : nam desperatio et audacia duabus aliis respondent, et simul temperantur, quæ tres passiones non necessarie connectuntur, quia objecta earum sunt valde diversa, et pro eis moderandis tria virtutum genera assignantur distincta, atque ita ex parte passionum habemus jam quasi quatuor genera virtutum : in singulis autem generibus numerat D. Thomas plures species; in primo sex, temperantiam, circa bona delectabilia tactu; liberalitatem, circa divitias; et philotimiam circa honores; item affabilitatem, quæ accommodat hominem, ut in factis, verbis et rebus seriis se præbeat facilem et humanum : quinta est eutrapelia, quæ similiter moderatur delectationem in rebus jocosis : sexta est veritas, qua aliquis ita se communicat alteri sicut revera est. Circa spem ponuntur duæ, scilicet magnificentia circa magnas divitias, et magnanimitas circa magnos honores. Circa timorem et audaciam, est una, scilicet, fortitudo. Circa iram, altera, nempe mansuetudo. Hanc doctrinam ex parte sumpsit D. Thomas ex Aristotele, 2, Ethicorum, et lib. 4, a cap. 6, usque ad finem libri.

7. *Auctoris censura de proxima tertia divisione.*—In hac tota doctrina multa sunt obscura et dubia, priora enim duo fundamenta, in numero quinto posita, non sunt mihi certa, nec vera, unde ex primo illo fundamento solum sumendum est, materiam circa quam versantur hæ virtutes, esse actus, seu affectus appetitus sensitivi : non quod hæc sit materiæ adæquata, sed magna ex parte : qui tamen affectus appetitus sensitivi reperiuntur etiam in voluntate servata proportione, ut ex materia de passionibus constat. Secundum etiam fundamentum non est necessarium, nunquam enim virtutes distinguuntur propter illas potentias; sed considerandum est, an ex objectis et actibus habeant sufficientem distinctionem. Illud etiam quod tertio loco D. Thomas ait, spem non habere connexionem cum aliquo amore, qui ad concupiscentem potentiam pertineat, est valde incertum, et fortasse falsum, si amor sit efficax, qualis esse debet : quare tota illa partitio dubia manet et obscura : non potest tamen hoc loco explicari non intellectis rationibus omnium virtutum et passionum : hæc sola nunc dicenda videntur, primo non omnes has virtutes per se primo respicere proprie affectus et passiones appetitus sensitivi, ut patet de veritate, et fortasse de philotimia et li-

beralitate. Secundo videtur certum non esse hic numeratas a D. Thoma omnes virtutes, quæ ad hoc genus pertinent : omisit ergo patientiam, modestiam, castitatem : et Aristoteles, supra, addidit verecundiam et nemesim, quæ an virtus sit, suo loco dicemus. Tertio fortasse etiam verum est non omnes has virtutes numeratas esse species essentialiter distinctas, sed solum gradus distinctos ejusdem virtutis, ut fortasse liberalitas et magnificentia, philotimia et magnanimitas.

8. *De continentia et constantia ex Aristotele.* — Ultimo advertendum est Aristotelem 7, Ethicorum, cap. 1, addidisse duas alias virtutes, continentiam scilicet et constantiam. Primam vult esse quasi temperantiam imperfectam, quia pugnat cum passionibus, succumbit tamen. Secunda simili modo esse videtur tanquam fortitudo imperfecta, et ideo dicit esse imperfectas virtutes, de quibus D. Thomas, 1, 2, q. 58, art. 3, ad 2 et 2, 2, q. 115, art. 2, quidam tamen ex discipulis ejus volunt has esse habitus omnino distinctos a veris virtutibus temperantiæ, et fortitudinis, quod ita esse non censeo, ut ostendam infra, sect. 6.

SECTIO V.

De aliis divisionibus, seu potius denominationibus virtutum præcipue Cardinalium et Theologicarum.

1. *Triplex difficultas in gratiam aliarum divisionum virtutis. — Ad primam difficultatem de virtutibus Cardinalibus. — Cur sic vocentur. — Earum gradus in perfectione. — Quæ sit potior inter Cardinales.* — Oriebatur ex supradictis duplex difficultas, quia videbantur virtutes sufficienter divisæ, cum tamen non diviserimus virtutes Cardinales, nec Theologicas. Accedit tertia difficultas propter quosdam habitus, quos circa supernaturalia objecta adquirimus, qui etiam videntur habere rationem virtutis, et a supra dictas non pertinere : quæ difficultas inservire potest ad explicandas quæstiones 61, 62, in 1, 2, D. Thomæ. Atque ad primam partem dicendum, esse virtutes quæ dicuntur *Cardinales*, quo modo loquendi usus est Ambrosius, libro quinto, in Lucam, capite de Beatitudine, Hieronymus, Marc. 1 ; tales autem virtutes non esse distinctas a supra enumeratis, sed quatuor ex illis hanc denominationem accepisse, nimirum prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam, ut ex Cicerone, libro secundo, de Inventione, D. Thomas refert. Dicuntur autem virtutes *Cardinales*, ut idem divus Thomas late exponit, vel quatenus illa quatuor nomina in generali quadam significatione usurpantur, ut videlicet dicant quatuor generales conditiones in omnibus virtutibus repertas : vel si sumantur, ut significant quatuor particulares virtutes, dicuntur *Cardinales*, quia ex parte materiæ habent quamdam excellentiam, et sunt maxime necessariæ, et veluti introitus et janua ad cæteras virtutes, unde non est necesse has esse præcipuas perfectione et essentia, sed necessitate et usu : et adhuc isto modo non comparantur cum theologicis, quæ non solum sunt præcipuæ, sed alia ratione sunt magis necessariæ, quia sunt fundamenta honestæ vitæ, ut patet de fide 1, ad Corinthios 3, versiculo decimo, et ad Hebræos de Spe, capite sexto, versiculo decimo-nono et vigesimo, et ad Ephesios 3, charitas dicitur *radix*, qua de re vide D. Thomam, quæstione de Virtutibus, art. 12, ad 14. Disputari tamen solet inter has quatuor, quæ sit præcipua, de quo D. Thomas, illa quæst. 66, art. 3, qui recte docet prudentiam esse perfectissimam, secundum locum tenere justitiam, tertium fortitudinem, quartum temperantiam, quod etiam sentire videtur Aristoteles, 5, Ethicorum. Sed comparatio ista virtutum, sicuti et multæ aliæ, quæ fieri possunt, hic perfecte intelligi non potest usque ad materiam de virtutibus in particulari, in 2, 2.

2. *Expeditur juxta prædicta, divisio alia virtutis.* — Et juxta dicta intelligenda est alia distinctio, seu divisio, quam divus Thomas, quæstione sexagesima-sexta, articulo quinto, exponit, nempe virtutes alias esse politicas, alias purgatorias, alias purgati animi, tales enim virtutes non sunt distinctæ a numeratis, imo nec membra ipsa sunt essentialiter divisa : sed eadem virtus secundum diversos gradus et status illas recipit denominationes, sic enim virtutes quatuor Cardinales, quia res humanas moderantur, politicæ dicuntur, ut vero animum abstrahunt a temporalibus rebus ut sic, cum Deo conjungant, dicuntur purgatoriæ : ut vero jam sunt in animo perfecto, quem pacatum reddunt, et Deiformem : dicuntur purgati animi, vel heroicæ, aliæ dicuntur exemplares, ut in Deo.

3. *Ad secundam difficultatem de virtute theologica.* — Ad secundam difficultatem dicendum est, virtutem theologicam vocari divinam, vel quia a solo Deo datur, et sic talis denominatio est communis omnibus virtutibus

infusis; proprie tamen, ac prout hæc vox est in usu, virtus theologica duo præcipue requirit, primo, ut principale objectum ejus sit etiam ipse Deus secundum se, vel secundum aliquod attributum illi proprium, ex quo præterea fit, ut homo solis suis viribus non possit in operando illi solum rationi niti, quia illa ratio operandi est omnino divina, et homo natura sua semper nititur rationi alicui humanæ. Et hinc oritur alia conditio virtutis theologicæ, quam D. Thomas assignat; nempe debere esse per se et natura sua infusam, atque adeo non posse naturali lumine, sed sola revelatione cognosci, quæ omnia magis eo usu Sanctorum, et communi theologorum sententia, quam alia ratione ostendit. Confirmatur tamen, nam virtus theologica importat virtutem, quæ Deum optimum, maximum attingit, unaquæque in suo genere, et ut a viatore attingi potest, tunc autem virtus perfecte attingit Deum quando et in illum tendit in seipso, et illi etiam tantum nititur. Confirmatur, quia perfectio virtutis sumitur, et ex materia, et ex formali objecto, et utrumque est in gradu perfectissimo in Deo ipso : virtus autem theologica est genus optimarum virtutum : ergo, etc. Ex quo etiam facile est intelligere divisionem virtutis theologicæ a Paulo assignatam, 1, Corinth. 13, in fidem, spem et charitatem, istæ enim Deum attingunt dicto modo, reliquæ vero omnes quamvis interdum respiciant aliquo modo Deum, ut religio; et similes, ab hoc numero excluduntur, quia vel non attingunt illum in se immediate, vel non illi tantum nituntur, de qua divisione et comparatione plura alio loco dicenda sunt : constat tamen ex dictis has virtutes sic explicatas, non pertinere ad divisiones supra positas, quia, ut diximus, loquebamur de virtutibus acquisitis.

4. *Virtutibus theologicis aliæ requisitæ respondent suo modo. — Sunt tamen morales. —* Sciendum tamen est in his etiam acquisitis aliquas esse quodammodo proportionatas theologicis, nam fidei respondet in naturali ordine virtutum sapientia, quæ virtus intellectualis est; charitati vero respondet amor Dei naturalis, quia, ut ego opinor, hic amor habitum generat, et inter virtutes acquisitas, quæ in voluntate sunt, primum habet locum : et fortasse etiam spei respondere potest in voluntate aliquis habitus, quo homo naturali sua virtute, si de divina sui providentia recte sentiret, felicitatem suam naturalem, et aliquod virtutis præmium ab illo speraret. Nihilominus hi habitus deficiunt ab illa ratione virtutis theologicæ, in suo tamen genere revera virtutes sunt, et generali voce *morales* dici possunt eo modo, quo omnes actus voluntatis ad mores hominum pertinent; philosophi autem, quia parum de Deo cognoverunt, eas tantum virtutes morales numerarunt, quæ ad vitam politicam spectant, atque eas virtutes, quæ ad Deum pertinent, omnes comprehendunt sub una voce *Religionis*. Patres etiam et theologi de his parum curant, quia de virtutibus supernaturalibus præcipue loquuntur.

5. *Ad tertiam difficultatem de habitibus acquisitis circa objecta supernaturalia.* — In tertia difficultate nonnihil petitur de habitibus acquisitis circa objecta supernaturalia, ut est fides humana articulorum fidei, et amor quidam naturalis, et imperfectus bonorum supernaturalium, esse enim in nobis hujusmodi actus, et generare habitus evidens est experientia. An vero ipsi virtutes sint dicendi, controverti solet. Scotus, 3, distinctione 26, et alii, ac Nominales etiam dicunt illos esse virtutes theologicas. Cajetanus vero, in 1, 2, quæstione 62, articulo 3, omnino negat esse virtutes, quia sunt improportionati suis objectis. Mihi tamen primo videtur non esse virtutes theologicas, ut ex dictis patet, quia non habent rationem formalem divinam. Secundo fides etiam non est virtus intellectualis, quia licet ex parte materialis objecti non possit illi subesse falsum in aliquibus actibus, tamen ex vi objecti formalis, potest subesse : quia simpliciter est fides humana, cum humanis tantum testimoniis nitatur : unde verisimile est hæreticum eodem habitu credere eas veritates fidei, quas retinet, ac suos errores, quia omnia credit suo judicio, et illis testimoniis, quæ vult, ut in materia de fide diximus. Tertio videtur certum actus talium habituum posse et sæpe esse moraliter bonos, vel per seipsos, si sint actus voluntatis : vel per denominationem ab actibus voluntatis, si sint actus intellectus : hoc patet, quia licet non sint actus perfecti, nullam tamen habent malam circumstantiam, et alias habent bona objecta, et prudenter fieri possunt, quia non semper est imprudentia non operari optimo modo. Ultimo concludo habitus prædictos posse dici ad morales virtutes pertinere, quia sunt habitus elicientes actus per se bonos, et ita constat eo modo, quo virtutes sunt, ad quod genus virtutis pertinere possint.

SECTIO VI.

Utrum ad rationem virtutis pertineat in medio consistere.

1. *Notatio prima pro decisione.* — *Notatio secunda.* — *Notatio tertia.* — De hac re tractat divus Thomas, 1, 2, quæstione sexagesima-quarta, numerans hanc conditionem inter proprietates virtutis : attamen quia magis videtur pertinere ad formalem effectum et essentiam ejus, hic expeditur commodius. Advertendum igitur est primo, in virtute morali esse habitum ipsum materiam, in qua versatur ratio honestatis, quam in objecto respicit : et circumstantias, quæ interdum sunt veluti conditiones essentiales, interdum accidentia, vel ex parte operantis, vel ex parte operationis, vel modi operandi, et in his omnibus videndum est, quomodo virtus medium teneat. Secundo advertendum est distingui duplicem modum, quo virtus consistit in medio, scilicet *essentialiter* et *causaliter* : primum significat ipsam esse medium quoddam inter duo extrema : secundum, ipsam efficere, ut homo in aliis medium servet. Tertio advertendum est cum duplex sit medium, vel per negationem utriusque extremi, vel per participationem, in virtutibus non esse constituendum per participationem, sed potius per negationem cum quadam contrarietate ad ipsa extrema, quæ turpia esse debent, atque adeo honestati virtutis contraria, ex quo etiam constat virtutem, ut honesta est, non indigere medio, sed potius tendere in extremum, id est, in optimum, quod facere potest juxta illud Aristotelis : *Virtus est dispositio perfecti ad optimum.*

2. *Prima assertio.* — Dico primo habitum virtutis sæpe esse medium inter vitia extreme contraria : hoc tamen necessarium non esse in omni virtute, colligitur ex Aristotele, 3, Ethicorum, et D. Thoma, 1, 2, quæst. 64, art. 2. Prima pars constat in formidine, temperantia, liberalitate, etc. Posterior pars, inquit Cajetanus ibi, et bene, constat in justitia, cui non opponuntur duo vitia contraria, est enim ratio justitiæ reddere unicuique quod suum est : non ergo peccat contra justitiam nisi auferendo alteri quod suum est, vel retinendo ablatum : retribuere autem alicui plus quam sit suum, si illud, quod tribuitur, bonum est, non erit contra justitiam, quamvis fortasse esse possit contra aliam virtutem. Si vero illud sit malum, jam inferre alteri nolenti, injustum est, quia est contra bonum quod per illud malum aufertur, unde etiam in tantum hoc est contra justitiam, in quantum aufert alteri, quod suum est ; quocirca etiam in justitia vindicativa, crudelitas, quæ videtur contraria per excessum, proprie est per defectum : nam licet sint distincta vitia, vel non punire quantum oportet, vel plus quam oportet, tamen illud primum non est contra justitiam vindicativam Dei, tametsi esse possit contra justitiam Deo debitam ex officio, quia privat illum suo jure, et sic manet responsum Buridano, 5, Ethicorum, quæstione decima-tertia, dicenti justitiæ opponi duo vitia contraria, nam plus tribuere (inquit ille) quam æquum sit, est contra justitiam per excessum, et non tribuere debitum, est contra justitiam per defectum ; excessus enim ille ad justitiam non spectat. Ad confirmationem, quam adducit ex illo Ecclesiast. 7 : *Noli esse justus nimium ;* respondetur quod vel non est sermo de justitia, ut particularis virtus est, vel solum docetur eo loco, non oportere semper et in omnibus rigorem justitiæ servare, vel, ut vult Augustinus, tract. 95, in Evang. Joannis, nimirum justus ille dicitur, qui superbe de justitia sua præsumit, et rationem subdit Sapiens, *non est justus in terra, qui non peccet* : ratio vero totius conclusionis patebit ex statim dicendis.

3. *Secunda assertio.*—Dico secundo. Virtutes morales per se, et quasi formaliter ponunt medium in propensione appetitus : effective vero in actibus ejus, objective denique in materia et circumstantiis. Regula autem hujus medii semper dicitur esse recta ratio : sumitur tota hæc conclusio ex Aristotele 2, Ethicorum, cap. 6, ubi propterea definit virtutem in mediocritate consistere, idem D. Thomas, in hac quæstione. Et ut explicetur notandum est, omnem virtutem moralem esse perfectionem appetitus, et ut Augustinus, de Moribus Ecclesiæ, cap. 19, dixit, est etiam rectitudo moris unde per se ipsam virtus inclinat appetitum ad operandum prout oportet, et hoc est per se ipsam formaliter ponere medium in affectu appetitus, et in illa propensione, quæ quasi in actu primo consideratur in voluntate. Ex quo etiam oritur virtutes efficere actus appetitus moderatos ; hæc autem mediocritas provenit ex objecto debitis circumstantiis affecto, a quo tota ratio honesti et virtutis sumitur, ut supra diximus, ubi etiam ostendimus ultimam partem conclusionis, nempe regulam hujus honestatis et mediocritatis esse rationem rei : unde confirmat D. Thomas conclusionem, quia ratio

virtutis in hoc consistit, ut attingat objectum eo modo, quo recta ratio dictat, atque adeo, ut nec excedat, nec deficiat. Si ergo quis prosequatur objectum, quando ea non concurrunt, quæ ad virtutem necessaria sunt, peccat per excessum contra regulam rationis : si vero propositis omnibus necessariis ad opus virtutis, aliquis non operetur, peccat per defectum : omnis autem virtutis efficit medium inter hæc duo extrema, nam illa duo in omni virtute considerari possunt : ergo, etc.

4. *Quatuor difficultates subortæ ex dictis.* — Sed oritur prima difficultas, quia ex dictis sequitur semper positivum vitium esse contrarium virtuti per excessum, et nullum esse per defectum, præter omissionem, quæ in negatione consistit. Consequentia patet ex ratione proxime facta, et quia etiam vitium positivum inclinat ad opus, hoc enim est de ratione positivi habitus, et inclinat, quando non oportet, alioquin non esset vitium patetque inductione, nam avaritia inclinat ad amandum pecunias plus quam oportet, et ad retinendum quando essent largiendæ. Secunda, quia sequitur ex dictis eodem modo esse medium in justitia, quæ est ad alterum, atque in aliis virtutibus moralibus, quod est contra D. Thomam, supra, art. 3. Tertia, quia sequitur non aliud esse medium in virtutibus theologicis, quam in aliis ; nempe vel non credendo quot oportet credere, vel plura, quæ non oportet credere. Quarta, quia sequitur similis difficultas de virtutibus intellectualibus.

5. *Satisfit primæ difficultati.* — Ad primam difficultatem dici potest unum genus medii in virtutibus, esse quidem illud, quod in argumento insinuatur, sed non sufficere ad salvandum ea, quæ Aristoteles et D. Thomas docent de medio virtutis, nam per se, et sola illa ratione non generantur vitia positiva extreme contraria virtuti per excessum et defectum. Dicendum ergo in virtutibus moralibus esse considerandum id, ad quod per se primo unaquæque virtus refertur, nam respectu illius spectanda sunt vitia extrema, ut in liberalitate, primarius finis est ita moderari affectum divitiarum, ut inclinet ad erogandum illas prout ratio dictaverit, unde vitium quod quasi retrahit a liberali usu divitiarum, censetur contrarium tali virtuti per defectum, quia impedit illam a principali actu ejus, quamvis negari non possit dici etiam alia ratione tale vitium excessum amoris erga divitias, sicut etiam nimius timor, excessus quidam timoris est, tamen, ut repugnat fortitudini, opponitur illi per defectum, quia non auget, sed tollit potius inclinationem ejus. Ad positam ergo rationem in forma negatur sequela, ad probationem concedo esse positivum vitium inclinare ad aliquem actum saltem interiorem faciendum, prout non oportet : dico tamen hujusmodi actum semper esse quasi defectum virtutis, quia retardat illam, non autem plusquam oportet inclinat.

6. *Satisfit secundæ.* — *Discrimen unum inter justitiam et alias virtutes morales.* — Ad secundam difficultatem dico justitiam convenire cum aliis virtutibus moralibus, quia etiam habet suum medium, quod per rectam rationem mensurari debet, suas etiam circumstantias requirit : et licet sit, ad alterum tamen suo modo consistit in actibus, et objecto appetitus : differunt vero, quia virtutes morales, quæ versantur in passionibus, servant medium per ordinem tantum ad ipsum operantem, in justitia vero medium sumitur ex ipsa re, quæ alteri debetur, propter quam differentiam dicit D. Thomas citatus, ex Aristotele 2, Ethicorum, capite sexto, medium justitiæ esse medium rei : medium vero temperantiæ, vel similium virtutum, esse medium rationis, quidquid dicat Buridanus, qui tamen de modo loquendi disputat : non enim est dubium, quod in temperantia etiam medium debeat esse aptitudo rei, non enim tale aliquid medium est, quia ratio dictat, sed potius, quia in re ipsa medium est, ideo recta ratione judicatur tale. Et eodem modo certum est, medium justitiæ per se loquendo, consistere in æqualitate rei ad rem, et ideo vocari medium rei : medium autem aliarum virtutum considerari ex proportione, quam habet cum operante : unde etiam fit, ut medium justitiæ, per se loquendo, sit idem in omnibus, quamvis fortasse ex ignorantia, vel ex aliqua conditione personæ, vel alia difficultate occurrente variari possit : in aliis vero virtutibus verum est, medium esse varium, et multiplex circa qualitates et conditiones personarum, et ideo est medium magis occultum, quod sola ratione discerni debet, et propterea vocatur medium rationis.

7. *Discrimen alterum.* — Ex quo oritur alia differentia inter justitiam et alias virtutes : nam justitia per se inclinat ad tradendum unicuique quod suum est, cui duo possunt esse extreme contraria, nempe vel plus dare quam sit suum, vel tollere, quod illius est : hæc tamen duo tametsi in ratione rei sint extrema, tamen non in ratione virtutis et vitii ; et ratio est, quia justitia attendit rationem debiti, cui

rationi non sunt contraria illa duo extrema, ut per se constat. Unde D. Thomas 2, 2, quæstione 79, articulo primo, indicat hoc medium justitiæ, quasi compleri quadam negatione, videlicet, ut nihil fiat contra jus alterius, et hinc oritur et liquet quod supra, n. 2, in prima conclusione proposuimus.

8. *Objectio contra nunc tradita dissolvitur.* —Objicies. Si quis alteri reddat, quod est suum, non tamen quando et quomodo debet, operabitur contra justitiam. Respondetur illum circumstantiarum defectum posse interdum esse contra ipsam rationem justitiæ, et tunc actus erit contra justitiam per defectum : vel posse esse contra aliam virtutem, et solum repugnare justitiæ secundum communem rationem virtutis, tunc autem quamvis actus ille simpliciter non sit honestus, quia licet efficiat justum, non autem juste, tamen non habebit malitiam proprie contrariam justitiæ, sed prudentiæ, vel alicui alteri virtuti. Si opponas divum Thomam, 1, 2, quæstione sexagesima-quarta, articulo primo, ad 3, dicentem peccare per excessum contra virginitatem illum, qui propter vanam gloriam virginitatem servat, sicque posse peccatum per excessum committi quandocumque additur mala circumstantia, quamvis diversæ virtuti contraria, respondebimus quod ad virginitatem attinet non videri illud necessarium, cum virginitas alio modo possit habere medium : ut si quis velit se continere contra officium statui, vel naturæ debitum, erit peccatum per excessum. Secundo respondebimus operationes unius virtutis cum circumstantia contraria alteri virtuti proprie dici a D. Thoma vitium per excessum, quia omnis virtus inclinat ad operandum sine detrimento alterius virtutis, et ideo opus illud esse supra inclinationem virtutis, atque adeo habere quemdam modum excessus, quamvis proprie non oporteat in illo opere esse peculiare vitium oppositum tali virtuti per excessum. Ex quibus tandem concluditur, quod licet in omni virtute morali possit designari medium inter extrema ex parte materiæ et circumstantiarum, non esse tamen necesse in extremis ipsis reperiri semper malitias contrarias tali virtuti, quia alterum extremum potest esse extremus terminus illius virtutis, non tamen illi repugnare, nec ei deberi honestatem talis virtutis.

9. *Satisfit tertiæ difficultati.* — Pro tertia difficultate, quoniam habere potest locum in quibusdam habitibus acquisitis, et in nonnullis virtutibus moralibus, sciendum est Scotum, 3, distinctione vigesima tertia, et Durandum, distinctione vigesima-septima, et alios velle has virtutes etiam consistere in medio, sed fere nihil differunt a doctrina D. Thomæ, supra, articulo quarto, dicentis has virtutes secundum se non habere medium, habere vero ratione nostri, seu per accidens. Cujus sensus est si consideretur in his virtutibus objectum earum, quantum est ex hac parte, non habere medium, quia objectum est infinitum, et virtus nunquam adæquatur tali objecto, ut charitas non amat Deum, quantum ipse est amabilis, propter quod dicitur de modo charitatis, quod sit *sine modo diligere,* et idem est de fide et spe, servata proportione, et quia objectum est prima regula virtutis : ideo D. Thomas ait has virtutes secundum se, id est, ratione sui objecti formalis et principalis, non habere medium, ex parte tamen nostra requirunt sæpe modum, seu medium ex circumstantiis, quia non semper expedit homini talium virtutum actus exercere, vel non tanto conatu, etc., ex parte etiam materialis objecti secundarii, possunt nonnullum medium habere : sic charitas amat proximum in certa mensura et modo, et idem facile applicari potest ad reliquas virtutes : et quæ de his virtutibus hic dicuntur, suo modo etiam habent verum in quibusdam virtutibus, quæ Deum ipsum attingunt, non proxime tanquam objectum quod, ut theologica, sed mediate tanquam objectum cui, ut religio, et pœnitentia, quæ satisfacit Deo pro injuria illata : ex qua parte non habet terminum, sed posset magis et magis satisfacere, et idem est de religione, propter quod dicitur Eccles. 43 : *Exaltate illum quantum potestis, major est enim omni laude.*

10. *Satisfit quartæ.*— Ad quartam difficultatem de virtutibus intellectualibus D. Thomas, supra articulo tertio, etiam vult eas consistere in medio, non quia oportet his virtutibus semper esse duo vitia intellectualia contraria per excessum et defectum : sed ex parte objecti potest hæc ratio medii aliquo modo explicari : nam si in virtute consideremus subjectum ejus, excessus erit tribuere tali subjecto, quæ illi non conveniunt : defectus vero, negare quæ conveniunt : medium, ea quæ illi vere insunt cognoscere : si autem consideremus ipsam veritatem cognitam, excessus, inquit D. Thomas, erit contraria veritati sentire, defectus eam veritatem, vel negare, vel ignorare : ex parte vero personæ in his virtutibus non sumitur proprie medium, quia, ut supra dictum est, non præbent rectum usum in or-

dine ad quem considerantur circumstantiæ. Posset tamen quodammodo considerari medium in his virtutibus ex parte formalis objecti, et suo modo circumstantiarum, consistetque in hoc, ut eo modo assentiatur veritati; prout requirit tum ratio, sub qua proponitur: tum modus, quo proponitur, ita ut nec incerta credantur tanquam certa, nec in credendis certis, vel probabilibus sit homo difficilis: verum est tamen totam hanc rationem magis pertinere ad has virtutes, quatenus a voluntate pendent.

11. *Extenditur proxima doctrina ad artem et prudentiam.*—Et juxta hæc assignari facile poterit medium arti, et prudentiæ, quæ etiam consistunt in medio, fere ad eum modum, quo cæteræ virtutes morales. Nam quod prudentia definit, illud est medium in reliquis virtutibus, illa enim est regula et mensura mediorum in reliquis, ipsa autem ex principiis moralibus, et ex rebus in quibus versatur, rationem medii sumit: virtutes enim appetitus, quia in inferiori potentia sunt, possunt per virtutem supremæ potentiæ dirigi et regulari: ipsa autem virtus supremæ potentiæ, non potest isto modo ab alia dirigi, et ideo prudentia ex principiis propriis et ex objectis regulanda est. Quapropter non probo quod quidam dicunt regulam prudentiæ esse appetitum rectum, divus enim Thomas negat, et merito, cum potius prudentia sit regula appetitus recti, nec enim illa recte judicat, quia appetitus rectus est, sed potius appetitus est rectus, quia appetit id quod vere judicavit prudentia, verum est tamen quoad nos, rectum appetitum finis posse quodammodo dici regulam judicii circa media quatenus est quodammodo principium ejus, ut supra in materia de bonitate morali explicuimus, et amplius statim dicemus.

SECTIO VII.

In quo subjecto sint hæ virtutes.

1. *Expediuntur causa formalis et finalis virtutum.*—Quæ hactenus dicta sunt pertinent ad essentiam virtutum, et effectus formales earum explicando, jam restat, ut agamus de causis virtutis: formalis vero et finalis non indigent explicatione. Vide D. Thomam 1, 2, quæst. 55, art. 4, nam ipsa virtus est ipsa forma, et objectum, quod quodammodo est forma ejus, ut idem D. Thomas, quæst. 58, art. 2, ait, vel potius est finis, ut jam explicatum est, actus etiam virtutum sunt fines illarum, de quibus diximus in materia de bonitate.

2. *Suppositiones pro causa materiali.*—*Vide auctorem, libro* 3, *de Angelis, cap.* 12.—Igitur quod ad materialem causam attinet, primum supponimus solum hominem esse subjectum harum virtutum, quia solus ille est, qui illarum est capax et illis indiget, quamvis in hac re sit controversia inter Cajetanum, 1, 2, quæst. 56, articulo quinto, et Scotum, 3, dist. 33, nam Scotus tribuit etiam Angelis habitus et actus talium virtutum, Cajetanus vero etiam habitus negat: fortasse tamen verum est Angelum habere posse actus continentes honestatem prædictarum virtutum, vel quia habere possunt actus conditionatos, ut Scotus arguit: vel etiam quia possunt amare honestatem earum, et suorum objectorum per se absque alio proximo motivo: hoc tamen modo dicemus infra non oportere illos ponere in Angelis, quia nullam in hoc habent difficultatem, ut habetur in propria materia. Secundo suppono hos habitus solum posse esse in potentiis participantibus rationem, quod etiam docet Aristoteles 1, Ethic., cap. ult., et lib. 2, cap. 6, et patet satis ex dictis, disp. 44, Metaphys., de Habitibus in communi. Tertio suppono, quod inter omnes constat, prudentiam et virtutes intellectuales esse in intellectu, ut in subjecto. Quarto addit D. Thomas 1, 2, quæst. 56, art. quinto, interiorem sensum (si tamen capax sit alicujus habitus, ut supra dixi) non proprie esse subjectum virtutis: et quidam rationem reddunt, quia sensus interior omnino obedit motioni rationis, et ideo habitus qui illum disponunt, ut rationi obediat, non habere rationem virtutis, quæ requirit aliquam indifferentiam: sed fortasse in hoc nulla differentia est inter appetitum et phantasiam: D. vero Thomas aliam rationem reddidit, quia videlicet virtus tantum est in potentia, in qua consummatur opus virtutis, habitus vero qui sunt in sensu, non perficiunt opus ad quod ordinantur, sed solum disponunt, ut intellectus bene perficiat opus scientiæ et intellectuales virtutes. Quæ ratio probabilis est præcipue cum quæstio sit tantum de modo loquendi, et maxime habet locum in virtutibus speculativis: nam de prudentia potest esse aliquod dubium.

3. *Prima opinio.*— His positis tota difficultas quæstionis versatur in virtutibus moralibus, an sint in appetitu, vel in voluntate Prima sententia distinguit alias virtutes esse operationes, quæ referunt ad aliud: et ha

ponit in voluntate : aut virtutes esse operationes, quæ respiciunt solam rectitudinem operantis, et has ponit in appetitu sensitivo, ita D. Thomas, et Thomistæ communiter, et Albertus 3, dist. 23, art. 2, Durandus, quæst. 5, referturque Aristoteles, 2, Ethic., cap. ult., et lib. 2, cap. 3, et lib. 3, cap. 10, ubi quasdam virtutes ponit in potentiis rationalibus, alias in irrationalibus. Prima pars sententiæ est certa, fundamentum vero est, quia voluntas non indiget his virtutibus : appetitus vero indiget. Primum patet quia voluntas natura sua est satis propensa ad bonum rationis et ipsius operantis, nec in illa sunt passiones, nec proclivitas ad malum. Secunda vero probatur, quia appetitus est omnino propensus ad sensibilia, et ab illo manat tota difficultas, quam in operando honestum experimur : unde formalis effectus istarum virtutum est moderatio passionum; ergo sunt ubi passiones. Confirmatur, et explicatur exemplo : nam si quis insideat equo, et illum recte gubernet, et regat, indiget tamen prudentia et arte, non freno, hoc enim indiget equus : ergo similiter, etc.

4. *Secunda opinio.* — Secunda sententia ponit virtutes omnes in voluntate. Est communis theologorum 3, dist. 33, ubi Bonaventura, Richardus, Scotus et Ocham, quodlibeto 2, Henricus, quodl. 4, quæst. 22, Buridanus, in illis locis Ethic. Ex quibus alii ponunt eas in voluntate, et omnino negant in appetitu : alii, ut Buridanus, in utraque potentia, ita vero ut non sint diversæ virtutes : alii unam et eamdem virtutem in utraque potentia, ut Aureolus apud Capreolum 3, d. 33.

5. *Prima assertio.* — Dico primo omnes virtutes morales per se primo esse in voluntate. Probatur primo : nam actus istarum virtutum sunt eliciti a voluntate : ergo generant in illa virtutis habitum. Antecedens patet tum ex Aristotele 2, Ethic., cap. 5, dicente virtutis actum esse electionem boni : electio autem actus voluntatis est. Item actus virtutis moralis est idem ac actus moraliter bonus, et qui versatur circa honestum, ut honestum, quæ sane conveniunt actui voluntatis. Consequentia patet, quia actus generant habitum in potentia a qua eliciuntur, si illa sit capax; voluntatem autem esse capacem. Probatur, quia voluntas se ipsa, et naturali sua inclinatione propensa est ad omne bonum hominis, sive illud ad corpus, sive ad animam pertineat : ratio est, quia voluntas hominis non est sicut voluntas Angeli, consequitur enim animam rationalem, ut talis est, et ideo sicut anima natura sua refertur ad corpus, ita voluntas natura sua appetit bonum hujusmodi corporis; et hoc modo solet distingui voluntas etiam a divo Thoma, ut voluntas, et ut natura, qua ratione dicitur fugere omnia incommoda corporis : hinc etiam est, quod naturaliter refertur ad bonum ipsius appetitus sensitivi, ut experimur. Ex quo intelligitur in voluntate ipsa reperiri inclinationem naturalem, quæ possit reddere difficiles actus ad bonum rationis, nam in ipsa est quædam inferior pars, et ideo appetere honestum in quantum est contra bonum corporis, bonum est ipsi voluntati, non tantum propter appetitum, sed quia intrinsecum est inclinationi ejus. Confirmatur : nam fingamus appetitum sensitivum tolli, vel non appetere naturaliter, adhuc voluntas fugeret mortem, vel appeteret divitias, vel alia utilia, ad commodum corporis : et quamvis quædam sint bona, quæ sunt veluti intrinsece in appetitu sensitivo, ut est sensibilis delectatio, vel dolor; attamen hæc comparantur voluntati, tanquam objecta, et ideo oportet voluntatem recte affici, et componi in ordine ad hæc objecta, quia homo non fit rectus in se, quia mutat objectum virtutis, sed quia ipse recte conformatur in ordine ad tale objectum. Ex quibus conficitur argumentum, nam illa potentia est capax habitus, quæ propter multiplicem inclinationem est ita indifferens, ut ad particularia objecta non sit satis determinata per se ipsam, et ideo in hujusmodi appetendis potest difficultatem pati, hujusmodi autem est voluntas, ut dictum est : ergo.

6. Secundo arguitur. Demus difficultatem provenire ex appetitu sensitivo, ipse tamen appetitus nunquam ita recte componitur suis habitibus, quin objectum virtutis semper maneat absolute difficile : ergo semper voluntas indigebit virtute, ut videlicet appetitu moderato suo modo, et voluntate roborata sua virtute, totum opus virtutis sit simpliciter facile. Et ad hoc confirmandum valet multum discursus D. Thomæ, quæst. 56, art. 4, quia ubi est movens et motum, oportet utrumque recte esse dispositum, ut recte fiat motus, imo, ut Aristoteles ait, 1, Politic., cap. 3, magis necessaria est virtus in movente, quam in subdito. Quod etiam confirmatur experientia : nam experimur voluntatem ipsam in hoc regimine appetitus, non esse æque facilem in principio et progressu virtutis, quia revera de se indifferens est ad bene et male movendum, quod sufficit ad adquirendum habitum, quo postea quasi naturaliter bene moveat et gubernet appetitum,

ostenditurque in virtute justitiæ, nam tota difficultas, quæ est in hac virtute, provenit ex amore, quem homo habet ad bona propria, quo moderato et sublatis passionibus non esset difficultas in servanda justitia, qui tamen illa moderatio nunquam tanta est, quæ reddat objectum virtutis omnino facile, ideo necessaria est talis virtus : ergo; unde recte Cajetanus, ibi, inquit voluntatem naturaliter esse propensam ad formale bonum justitiæ, non ad objectum, quia illud formale bonum est actus, vel habitus, qui non appetitur nisi ratione objecti in quod fertur. Item quia objectum justitiæ honestum bonum est, atque adeo una ex præcipuis partibus objecti voluntatis.

7. *Probatur tertio inductione ex habitu continentiæ.—Item ex habitu studiositatis.—Denique ex aliis virtutibus.*—Tertio arguitur quasi inductione ex quibusdam habitibus, primo ex habitu continentiæ, quem D. Thomas et Aristoteles ponunt in voluntate, et tamen versatur in delectationibus tactus, ex quo Scotus, et Ocham, et Almainus, supra, inferunt recte, habitum illum non differre essentialiter ab essentiali virtute temperantiæ, sed esse illam in quodam statu imperfecto : et patet : quia habitus ille acquisitus est ex actibus quibus voluntas versatur circa bonum temperantiæ, ut tale est, et quibus continet appetitum ne effrenate feratur. Ergo illi actus essentialiter sunt boni actus temperantiæ : ergo generant habitum natura sua inclinantem ad similes actus, et hanc voco virtutem temperantiæ : unde quidam theologi, ut consequenter loquantur, negant talem habitum in voluntate : sed certe contra Aristotelem, et D. Thomam, et experientiam. Nam sæpe homo propter naturalem complexionem, vel alias causas, non potest non sentire passiones appetitus, quod si semper resistat, fit facilis ad se continendum, quæ resistentia sine dubio est voluntatis. Alii concedunt adquiri quidem qualitatem in voluntate, attamen esse dispositionem quamdam, quæ postea esse desinit, adquisita virtute in appetitu sensitivo : sed hoc est incredibile, quia illa qualitas habet totam essentiam habitus : non ergo potest corrumpi nisi a contrario, vel ad corruptionem subjecti. Item quo appetitus sensitivus magis exercetur, illa qualitas magis roboratur : ergo tandem illa de se multo perfectior est, quam sit habitus si quis generatur in appetitu sensitivo, ut patet ex subjecto et objecto ejus. Alii tandem concedunt hunc habitum, negant tamen esse virtutem simpliciter, quia non reddit totum hominem facilem : sed hoc est de nomine disputare : nam satis est reddat facilem potentiam in qua inhæret. Nam virtus non tollit omnia impedimenta, eadem ratione, neque id quod est in appetitu posset dici virtus, quod est contra ipsos. Aliud simile argumentum sumitur ex habitu studiositatis, qui ponit modum in appetitu sciendi, 2, 2, quæst. 166, et ponitur a D. Thoma pars temperantiæ, ac sine dubio est in voluntate, cujus est proprie appetere scientiam, et tamen illa voluntas est ex natura sua satis propensa ad hoc objectum : tamen, quia in appetitione ipsa honesta potest difficultatem pati ex variis rationibus, ideo necessaria est virtus : ergo, etc. Præterea sunt aliæ virtutes, quæ nullo modo per se primo possunt tribui appetitui sensitivo, ut humilitas et philotimia, quia excellentia, et honor non perfecte, et proprie comprehenduntur sensu, sed ratione, et propensio ad hæc bona magis est naturæ rationalis, ut sic, quam sensitivæ. Item veritas et fidelitas in promissis, et aliæ similes in quibus aperte involvitur rationis usus.

8. *Probatur quarto.* — Quarto arguitur ex vitiis oppositis virtutibus his : hæc enim vitia debent constitui in voluntate; nec enim dici potest voluntate natura sua esse propensam ad objecta vitiorum : potest ergo inclinari per habitus, quandoquidem potest per actus ab ipsa elicitos : contraria autem versantur circa idem : ergo, etc. Quod si hæc vitia ponantur in appetitu sensitivo, hinc etiam sumo argumentum : nam tam est propensus natura sua appetitus ad sensibilia, sicut voluntas ad honesta, et tamen illa propensio appetitus potest augeri per habitum vitii, quia est in eo alia inclinatio ex qua possit retardari, ut suo loco dicam : ergo. Dicere autem, ut quidam conantur, vitia esse in voluntate, virtutes in appetitu, improbabile est, quomodo enim sese mutuo expellerent ab eodem subjecto?

9. *Secunda assertio.* — Dico secundo. In appetitu etiam sensitivo generantur habitus virtutibus moralibus deservientes et juvantes ad facilitatem actuum earum. Hæc est communis, et patet satis ex dictis alibi de habitibus in communi, et experientia: ratio est, quia ipse appetitus sensitivus, et est propensus ad sensibilia, et ad obediendum voluntati, et ideo est capax habituum, ut supra dictum est. Sed dubitabis primo, quomodo poterit frenari et detineri passio appetitus : nam formalis effectus habitus solum est impellere ad actus. Respondetur primo, quod cum appetitus habeat hanc duplicem inclinationem, cum voluntati

paret contra primam inclinationem, quæ est ad delectabilia, propensior fit ad similem inclinationem præstandam, et dum hæc propensio augetur, alia impeditur et debilitatur aliquo modo. Secundo in his actibus sæpe appetitus sensitivus sibi negat, quod esse sibi delectabile et jucundum, quod facit non solum cessando ab actu, sed etiam positive suo modo nolendo, vel respuendo talia objecta: per hos ergo actus generatur habitus inclinans ad non appetendum, et hoc est appetitum frenari et detineri per habitum. Dubitabis secundo, an omnibus moralibus virtutibus voluntatis respondeat in appetitu aliquis habitus adjuvans; et ratio dubii est propter virtutes, quæ ordinantur ad aliorum bonum, nam de his quæ versantur circa passiones, pars affirmativa est communis et certa : de aliis vero potest esse dubium, quia velle bonum alterius ut sic, videtur esse supra facultatem appetitus sensitivi. Dico tamen verisimilius esse etiam has virtutes juvari habitibus appetitus sensitivi: ratio est, quia in exercitio istarum virtutum uterque appetitus habet partes suas, et ideo oportet utrumque esse bene dispositum, alioqui opus non poterit esse perfectum et cum delectatione exercitum. Nec est verum amare bonum alterius, ut sic excedere facultatem sensus, ut in materia de passionibus ostendimus latius; imo experientia ostendit etiam in actibus, qui versantur circa Deum exerceri aliquo modo appetitum sensitivum, et consuetudine melius disponi, vel ad dolendum, vel gaudendum, etc.: atque idem est de amore erga filium, vel amicum, etc. Quod si hi actus possibiles sunt in appetitu sensitivo, magis requirit habitum ad illos facile efficiendos, quam voluntas, quia est minus propensus ad bonum alterius: atque adeo illi secundum se magis est difficiles eos actus exercere.

10. *Tertia assertio.* — Dico tertio, habitus appetitus non sunt proprie virtutes, sicut habitus voluntatis; tamen secundum quid, et veluti per denominationem extrinsecam dici possunt virtutes. Prima pars probatur illo communi argumento, quod simile est ferendum judicium de actibus ac habitibus : actus autem appetitus non sunt per se et formaliter boni moraliter : ergo. Item tales habitus non attingunt perfecte rationem honestatis, nec regulantur proxime ipsa prudentia. Ex quo etiam fit, ut possint interdum concurrere ad actum malum, quia solum inclinant ad obediendum voluntati in tali materia: quæ tamen motio potest esse mala ex aliqua circumstantia extrinseca, propter quod quilibet actus appetitus sensitivi potest esse bonus, vel malus successive.

11. Secunda vero pars conclusionis, quæ ad modum magis loquendi spectat, explicatur primo, quia prædicti habitus perficiunt eam potentiam in qua sunt optimo modo, quo ipsa potest perfici; virtus autem est dispositio perfecti ad optimum. Item de se inclinant ad bonum, quod ex se honestum est, unde actus eorum ex objecto non sunt mali, ipsique sunt boni bonitate objectiva, id est, appetibiles juxta rectam rationem, inclinantque ad objecta sua sub quadam ratione magis elevata, quam sit ratio delectabilis secundum sensum, nempe sub ratione convenientis, ut sic: quamvis rationem ipsam convenientiæ sensus non cognoscat, sed imperio superioris moveatur, ut supra diximus. Tandem actus appetitus dicuntur boni, ut informati ab actibus voluntatis: sic ergo proportionaliter habitus. Addo tamen eodem modo loquendum esse in virtute prudentiæ, ut in his virtutibus moralibus appetitus, indiget itaque prudentia, quæ est in intellectu, aliquo habitu existente in sensu, qui illi deserviat ad gubernandum eos habitus morales, qui in appetitu sensitivo resident : nec video cur non possit ille etiam habitus denominari virtus, ad eum modum, quo habitus in appetitu, nam revera est eadem ratio, et ita Cajetanus, 1, 2, quæst. 57, art. 4, concedit prudentiam esse in cogitativa secundario.

12. *Dubiolum ex fine num.* 4. — Et ex hac conclusione resolvitur facile dubium in fine n. 4. An sit una virtus, verbi gratia, temperantiæ, quæ est in voluntate et appetitu? Breviter enim dico hic esse duos habitus essentialiter distinctos, et hoc modo posse physice dici duas virtutes, si habitus ille, qui in appetitu sensitivo est, a sua propria differentia denominaretur virtus : moraliter tamen dici posse unam virtutem, ita ut virtus voluntatis sit quasi forma denominans habitum appetitus, servata etiam proportione actuum et habituum.

13. *Satisfit argumento in num.* 3. — Ad fundamenta primæ sententiæ respondetur ad Aristotelem quidem, in 1, Ethic., cap. ult., partem non rationalem vocare appetitivam et rationalem intellectivam : unde eo loco non distinguuntur virtutes voluntatis a virtutibus appetitus, sed intellectuales ab appetitivis : cujus evidens signum est, quod justitiam ponit in parte non rationali : quem sensum Aristotelis ponit etiam D. Thomas, 1, 2, quæst. 56,

art. 6, ad 2. Idem patet ex 1, Magnorum moralium, cap. 6, et 3, Ethic., cap. 1, et eodem modo est exponendus 3, Ethic., cap. 10, cum vero 2, Ethic., cap. 3, de omni virtute docet, versari circa delectationes, non loquitur de sola voluptate sensibili, sed generaliter de omni voluptate quam potest virtus efficere. D. Thomam etiam conantur interpretari Conradus, ibi, et Hervæus, quodlib. 4, quæst. 11, qui nobiscum sentiunt, sed non oportet in hoc immorari. Ad fundamentum ergo D. Thomæ respondetur, voluntatem non esse ita propensam natura sua ad bona honesta etiam propria, quin illa inclinatio possit habitu perfici, quia in exercitio ejus est aliqua difficultas orta ex illis capitibus supra numeratis. Exemplum de equo non est simile, quia voluntas non solum gubernat appetitum, qui movetur ad objecta, sed etiam ipsamet movetur, et fertur ad eadem ad quæ fertur appetitus, unde etiam quasi sibi insidet, et se gubernat, in ipsaque, ut diximus, distingui potest inferior et superior pars, unde etiam fræno indiget.

SECTIO VIII.

Quam efficientem causam habeant virtutes.

1. *Prima assertio.* — Divus Thomas hac de re late, 1, 2, quæst. 63, nos supponimus ea, quæ de habitibus in communi dicta sunt alibi, ac sermonem non esse de infusis virtutibus, de quarum causa et principio postea in materia de gratia, libro 8, capite 4, dicemus. Dico primo ; virtutes de quibus loquimur, non sunt a natura inditæ et congenitæ. Est certa, quam Aristoteles 2, Ethic., cap. 1, confirmat experientia, quoniam videmus inclinationem ad honesta augeri et roborari : idem confirmat D. Thomas, art. 1, quia natura determinatur ad unum: consummatio autem virtutis non est secundum unum modum actionis tantum, sed diversimode, pro diversitate materiæ: quæ ratio ita videtur intelligenda. Nam voluntas natura sua perfecte inclinatur ad unum objectum genericum, scilicet bonum, sub quo sunt variæ materiæ, et diversi modi operandi, interdum etiam secum pugnantes : ad hæc ergo particularia objecta, et circumstantias eorum, non perfecte inclinatur sua natura : ergo comparare debet virtutes, quibus inclinetur. Oppones, virtutes ejusmodi dicuntur naturales homini. Respondetur dici, non quia sunt a natura datæ : sed quia maxime consentaneæ naturæ hominis, ut homo est : nam propensio naturalis ad objecta pars est maxima in voluntate humana, atque hoc modo interpretandi sunt Sancti, cum dicunt in nobis esse naturalia semina virtutum. Unde Aristoteles 6, Ethic., cap. 12 et 13, docet id quod D. Thomas citatus notavit, ex complexione individuali, quosdam magis esse propensos ad alias virtutes, quosdam vero ad alias, et ideo aliquas virtutes aliquibus esse magis naturales.

2. *Secunda assertio.* — Dico secundo: prædictæ virtutes generantur in nobis actibus suis. Est Aristotelis, et D. Thomæ, et omnium, explicandaque est ad modum generationis habituum in communi, de qua alibi diximus: solum restabat hic difficultas pertinens ad materiam de gratia, quomodo possint hæ virtutes adquiri suapte natura , cum homo non possit earum actus frequenter exercere sine Dei gratia : propter quod Augustinus interdum videtur docere virtutes has non generari in infidelibus, sed quoniam res est alterius loci, dicendum breviter posse hominem in puris naturalibus, vel etiam lapsum unum, vel alterum actum virtutis exercere sine gratia, et hoc esse satis, ut virtutes generari possint secundum essentiam earum, ad perfectum autem statum suum produci non posse, nisi homo divina gratia juvetur, præcipue in natura lapsa, quod nullum est inconveniens, quia id non provenit ex inefficientia ipsorum actuum, sed circumstantiis, quæ occurrunt, ut homo non possit constanter illos exercere.

SECTIO IX.

Utrum una virtus possit sine alia generari et esse, atque adeo an virtutes sint connexæ.

1. *Virtutum moralium cum charitate connexio nonnecessaria quoad substantiam.*—Divus Thomas hac de re, in 1, 2, q. 65, et quoniam agitur de dependentia unius virtutis ab alia, quæ ad rationem causæ spectat, explicanda hoc loco erit : possunt autem virtutes morales primo conferri cum infusis, et hoc quærit divus Thomas, art. 2, ubi tractat an hæ virtutes possint esse sine charitate, et 2, 2, q. 23, a. 7, in quo breviter dico morales virtutes quoad substantiam et essentiam posse esse sine charitate, quia etiam possunt esse actus earum sine charitate, atque si contingeret justum hominem habentem has virtutes perfectas, moraliter peccare, in illo certe manerent cum omnibus perfectionibus intrinsecis ; propter quod Scotus 3, dist. 36, Durandus, Gabriel et

alii simpliciter volunt has virtutes esse, et debere nominari virtutes etiam sine charitate : quod non displicet Cajetano, illo loco 1, 2, et 22, et ut formaliter sunt morales, ita esset nobis loquendum, quia, ut supra diximus, natura sua sunt simpliciter virtutes, habereque possunt statum perfectum, et recte hominem disponere in ordine ad proprium finem. Itaque videtur loqui Augustinus, lib. de Spiritu, cap. 2, et 28, et epistola 52, ad Macedonium.

2. *Non sic quoad ordinem finis supernaturalis.* — Nihilominus D. Thomas et alii Patres non appellant virtutes, quæ sine charitate existunt, consentiunt Augustinus 13, de Trinitate, capite ultimo, et primum Retractationum, capite decimo, et epistola quinquagesima secunda, et quarto contra Julianum, capite tertio et decimo-tertio, et libro quinto, de Civitate, capite decimo-nono, et aliis sæpe; item D. Hieronymus, circa id ad Galatas 5 : *Fructus autem spiritus est charitas*, Ambrosius 1, ad Corinth. 13, et Gregorius 2, Moralium, capite vigesimo-quinto, et Lactantius, lib. 6, Divinarum institutionum, cap. 5, Clemens Alexandrinus, 3, Stromat. Et favet modus loquendi Scripturæ, quæ omnia opera sine charitate quasi nihil existimat 1, ad Corinth., 13: *Charitatem autem non habeam nihil mihi prodest*, etc., et Joann. 15, *Sine me*, id est, sine gratia, *nihil potestis facere:* et ratio est, quia loquuntur de homine ad finem supernaturalem elevato, in quo solum censentur utilia et simpliciter studiosa quæ conferunt ad illum finem consequendum. Item quia tales virtutes sine charitate non reddunt hominem simpliciter bonum, sed potius tunc est simpliciter malus. Item quia non possunt virtutes ejusmodi sine charitate constanter bene operari : unde censentur esse in statu imperfecto, quæ omnia satis sufficiunt ad modum loquendi, ut supra in simili diximus de vitiis : de aliis vero quibusdam, quæ de virtutibus infusis divus Thomas, ibidem, disputat, suis locis dicemus, in opere de Gratia.

3. *Omittuntur a quibusdam virtutes pure intellectuales.—Comparatio triplex, pro moralium virtutum connexione.* — Jam acquisitæ virtutes quædam sunt pure intellectuales, ut diximus, quæ quidem habent inter se suam connexionem, sed nihil ad nos pertinet, quia nec illæ pendent a virtutibus moralibus, nec morales ab illis, dummodo adsit potentia et habitus principiorum practicus, qui est synderesis. Aliæ sunt virtutes morales, in quibus triplex potest esse comparatio. Prima est prudentiæ cum virtutibus appetitus. Secunda est, e contra, virtutum appetitus ad prudentiam, an possint esse sine illa. Tertia virtutum moralium inter se, an una possit esse sine aliis.

4. *De prima comparatione sententia quorumdam.*—In prima comparatione est sententia affirmans prudentiam esse posse sine virtutibus moralibus; ita Scotus, 3, dist. 36, et Gabriel, ibi, Ocham 3, quæst. 7, et quodl. 6, q. 4, Almainus, tract. 3, Moralium, cap. 30. Fundamentum est, quia quamvis intellectus sit perfectus in suis judiciis, voluntas potest deficere et peccare, prudentia autem consistit in judiciis : ergo. Confirmatur, quia judicium prudentiæ necessario sequitur ex suis principiis posita illa recta ratione absque dependentia a voluntate, ut si quis velit recte considerare principia moralia, poterit in materia justitiæ recte judicare, quamvis habeat voluntatem in illud non efficiendi. Confirmatur secundo, quia prius non pendet a posteriori : prudentia autem est prior virtutibus moralibus, juxta illud Augustini, psal. 118 : *Prævolat intellectus, sequitur tardus affectus*, etc.

5. Secunda sententia negat posse prudentiam esse sine virtutibus moralibus. D. Thomas 1, 2, quæst. 58, art. 5, et 2, 2, quæst. 47, art. 13, ad secundum, Cajetanus late ibi, Henricus, quodlibeto 5, quæst. 17, et videtur Aristotelis 6, Ethicorum, cap. 12 et 17, et 6, Ethicor., cap. 8, ob contrarium fundamentum, voluntatem scilicet non prave eligere, nisi præcedat judicium imprudens in intellectu, ex quo sic arguunt; vel voluntas prave eligit, vel bene : si bene, habet virtutes morales, quod est intentum : si male, præcedit imprudentia, et consequenter corrumpitur prudentia : non potest autem homo alio modo eligere : ergo. Confirmatur, quoniam alias vitia non corrumperent prudentiam, quod est contra experientiam. Confirmatur secundo, quoniam prudentia pendet ex recta intentione finis, hæc autem fit a virtute morali : ergo.

6. *Expeditur secunda comparatio.*—Secunda vero comparatio est minus controversa, nam fere omnes sentiunt virtutes morales non posse esse sine prudentia, cum Aristotele et D. Thoma, supra, et conveniunt Scotus atque alii. Et sancti ita etiam videntur loqui, nam constituunt prudentiam ducem virtutum omnium. Unde Aristoteles virtutem definivit in ordine ad prudentiam, scilicet, *ut sapiens determinaverit*, id est, prudens : et supra, agendo de his actibus, diximus actum voluntatis nunquam esse honestum nisi præcedat judicium

certum et prudens de honestate objecti. Nihilominus contrarium est, quia actus aliqui moralium virtutum sunt priores habitu prudente: ergo et habitu : ergo possunt esse sine illa. Primum antecedens patet, quia prudentia, ut diximus, supponit rectam intentionem circa finem, quæ intentio est actus virtutis moralis, ac sufficiens ad illam generandam.

7. *Circa tertiam comparationem.*—De tertia comparatione est prima sententia, quæ negat esse connexas. Ita Scotus, Gabriel, Almainus et Ocham supra, et Albertus 3, dist. 35, art. 4, videtur favere Hieronymus, ad Ephesios 1. Fundamentum hujus sententiæ clare refert Cajetanus, 1, 2, quæst. 65, art. 1.

8. *Secunda opinio.*—Secunda sententia affirmat unam virtutem in esse virtutis pendere a concomitantia aliarum. Ita D. Thomas, Bonaventura et alii plures, 3, dist. 36, et Henricus, quodlibet 5, quæst. 17, et Buridanus 6, Ethicor., cap. 16, ubi Aristoteles, cap. 12 et 13, idem sentit et Cicero, 2 Tusculana, et 1, de Officiis, et fere omnes philosophi. Item divus Ambrosius, 1, de Officiis, c. 25 et 27, et l. 2, c. 2, et oratione de Obitu Valenti., et l. 5, in Lucam, circa illud, *Beati pauperes*, et Gregorius 1, Mor., cap. 29 et 40, et l. 20 et 22, c. 1, Augustinus, epist. 24, ad Hieron., et 6, de Trinit., c. 4 : *Hærent*, inquit, *sibi, et inter se ita nexæ sunt, ut qui una caruerit, omnibus careat.* Idem in epistola ad Pammachium. Fundamentum infra subjiciam.

9. *Notatio prima pro decisione.* — *Notatio secunda.* — Notandum ergo quod ordo habituum pendet ex ordine actuum, ideoque prius explicandus erit ordo quem servant inter se actus istarum virtutum. Pro quo advertendum primo virtutum moralium duos esse actus præcipuos, primus est intentio illius boni honesti quod a tali virtute spectatur, qui actus duobus modis haberi potest, scilicet abstracte, vel in particulari, seu in hac materia, atque hic et nunc, etc. Secundus actus est electio. Advertendum secundo omnem actum voluntatis, qui versatur circa objectum proprium alicujus virtutis, sub ea ratione honesti, quam illa virtus respicit, pertinere ad illam virtutem: quamvis enim Aristoteles definierit virtutem esse *habitum electivum*, non propterea negandum est illam intentionem boni honesti per se amabilis sive abstracte concepti, sive applicati ad istam materiam, pertinere ad virtutem, ut ad temperantiam, si illud bonum sit temperantiæ, et sic de aliis : ratio est, quia omnes actus versantur circa objectum adæquatum illius virtutis : item quia in omnibus est aliqua difficultas, quæ virtute vinci potest. Nam licet honestas, verbi gratia, temperantiæ videatur satis per se amabilis, et voluntas ad illam natura sua valde sit propensa, nihilominus, quia conjunctas habet difficultates aliquas et repugnat etiam voluptatibus, ad efficaciter illam amandam plurimum confert virtus : quare, cum Aristoteles *habitum electivum* nominavit, vel imposuit nomen a difficiliori actu, et propter quem maxime necessaria est virtus : vel late usurpavit *electionis* nomen prout omnis intentio particularis boni est quodammodo electio, in quantum unum bonum præfert aliis, ut supra diximus, et statim dicemus. Contrarium hujus indicat Cajetanus, supra, sed nullam affert rationem efficacem.

10. *Notatio tertia de judicio practico prævio ad actum intentionis variæ sententiæ.*—Suppono etiam, sitque tertium advertendum, illam primam intentionem, seu volitionem præcedere judicium aliquo modo practicum de illo objecto bono sectando et amando, de quo primo judicio controversia est inter auctores a qua virtute intellectus proficiscatur, nam D. Thomas, 2, 2, quæst. 47, art. 6, indicat non esse a virtute prudentiæ, ubi Cajetanus late hoc disputat cum Scoto, et 1, 2, q. 58, art. 4, et q. 66, art. 3. Scotus vero, in 3, dist. 36, a. 2, vult esse a prudentia, cum quo sentiunt aliqui Thomistæ : ex quibus nonnulli volunt illum actum esse proprie imperium, atque adeo elici ab ea, quam ipsi dicunt esse prudentiam essentialiter. Alii dicunt tantum esse quoddam judicium, et procedere ab habitibus qui comitantur prudentiam. Dicendum tamen videtur judicium hoc abstractum, *honestum est exequendum*, non esse a prudentia proprie, sed e synderesi, quia isto modo fertur omnino in universale, estque de quodam primo principio per se noto, non de conclusione aliqua : et idem fere est de his judiciis *temperanter*, vel *fortiter*, vel *juste est operandum*, si abstracte etiam fiant, nam fortasse hæc omnia sunt prima principia practica, licet minus universalia, vel saltem sunt primariæ quædam conclusiones universales moralis philosophiæ, et ideo potius sunt principia prudentiæ, quam actus ejus, quia, ut supra diximus, prudentia in hoc a scientia differt, quod applicat universalia ad particularia, consideratis omnibus circumstantiis; quia vero ad actionem virtutis moralis non satis est illud abstractum judicium, sed oportet in particulari judicare hic et nunc mihi esse certum et honestum versari circa tale

objectum, et occupari in exercendis talibus actibus, ideo ad opus virtutis nunquam satis est actus synderesis, sed oportet adjungere aliquem prudentiæ modum. Et ita quodammodo conciliantur opiniones: nam cum quis exercet actum intentionis, duo ibi continentur, aliud intentio objecti honesti, aliud quasi electio actioni exercendæ hic et nunc. Priori ratione non esset per se necessaria prudentia, posteriori tamen est necessaria ut ratio facta probat, quia honestas actus et intentionis pendet ex particularibus circumstantiis, et ideo illa etiam dicitur prudenter fieri, et hoc modo intelligendus est Aristoteles 3, Ethicorum, cap. 5, et libro 6, c. 13. Eodemque modo D. Thomas: unde, in 1, 2, quæst. 66, art. 3, ad 3, ait prudentiam non solum dirigere virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Hæc de actibus ejusdem virtutis; nam virtutum moralium diversarum appetitivarum actus inter se nullum habent per se ordinem.

11. *Notatio quarta.*—Accedendo ad habitus notandum quarto, eos posse considerari aut secundum essentiam, seu substantiam; aut secundum perfectionem totam intensivam, et extensivam, secundum quam in triplici statu præcipue considerantur virtutes: primus dicitur continentiæ, secundus simplex status virtutis, tertius heroicus, de quibus videri possunt multa in Almaino, tractatu 3, Moralium, c. 10, 11 et 12, sed omnia sunt jam a nobis fere exposita: solum illud est advertendum *virtutis* nomen posse significare vel solam essentialem perfectionem habitus, vel perfectionem etiam accidentalem ipsius habitus.

12. *Prima assertio.*—Jam dico primo habitus virtutis moralis appetitivæ potentiæ, nullo modo, nec in statu imperfecto, esse posse sine prudentia saltem in simili statu. Est communis, ut vidimus, et ratio patet ex dictis, quia actus istorum habituum sunt ordinati, actus enim prudentiæ semper antecedit, et non est minus efficax ad inferendum suum habitum quam actus moralis virtutis; ergo. Solum vero potest objici, quod licet hoc videatur verum in prima generatione virtutis, postea tamen posse amitti prudentia, et non virtus moralis, quia poterit quis habere falsum judicium, et non exercere actum malum. Respondetur, fortasse ita posse contingere, esse tamen per accidens omnino, per se autem ac moraliter loquendo id nunquam accidere.

13. *Secunda assertio.*—Dico secundo. Habitus prudentiæ imperfectus et inchoatus potest antecedere habitum virtutis moralis appetitivæ; in hac convenio cum prima sententia, supra citata, n. 7, et præter rationes ejus patet ex dictis de ordine actuum, quia actus prudentiæ est simpliciter prior: ergo, etc. Quæret vero aliquis an hoc intelligatur de prioritate temporis, vel naturæ tantum: quidam videntur approbare hoc secundum, quia verus actus prudentiæ semper infert actum virtutis in voluntate, et ideo licet antecedat natura, non tamen tempore: idem ergo est de habitibus. Sed illud fundamentum videtur falsum, suppono enim intellectum imperio suo posse necessitate voluntatem ad primum actum suum, ut suo loco ostendi, dico ergo fieri posse absolute et simpliciter (quamvis forte raro id contingat) ut habitus prudentiæ inchoate in re ipsa adquiratur absque ullo habitu virtutis in voluntate: ratio est, quia intellectus potest exercere prudens judicium et voluntas nihil operari, ut ex supra dictis satis patet; ergo.

14. *Objectio.—Ad objectionem.*—Sed contra, quia teste Aristotele 6, Ethicorum, cap. 5, et libro 7, cap. 8, et D. Thoma, 1, 2, quæst. 57, art. 4, recta intentio finis est prudentiæ, impossibile autem est effectum esse prius suo principio. Et confirmatur, quia omne judicium de honestate aliqua amanda, quod non comitatur actus voluntatis, est speculativum et imperfectum, et facile perturbari potest quacumque passione: ergo non est prudentiæ ille actus. Confirmatur secundo, quia actus prudentiæ pendet a consilio, sed ante consilium præcedit intentio: ergo. Ad Aristotelem et D. Thomam respondetur, loqui de prudentia, quæ est virtus simpliciter, non de hac inchoata et imperfecta, quæ non necessario supponit elicitam intentionem boni honesti, sed sufficit naturalis propensio quam homo habet ad hujusmodi bona, quæ seminarium est omnis virtutis. Ad primam confirmationem respondetur illum actum posse fieri omnino practice, quantum intellectus potest, ut antecedit voluntatem, et hoc est satis ut sit actus prudentiæ; quod vero possit perturbari passionibus, nihil refert; nam hinc solum fit illum pertinere ad imperfectam virtutem. Ad secundam confirmationem respondendum ex dictis supra de actibus, posse directe et reflexe fieri: cum ergo fiunt directe consilium antecedit electionem, et intentio consilium: at cum fiunt reflexe, non est necessarius talis ordo, nam cum quis eligit intendere, non est necessarium formare consilium de hoc, sed virtuale, et ideo non est necessaria intentio formalis, sed sufficit illa quæ est

per naturalem propensionem : in his autem actibus, si aliquod intercedit consilium, et aliquis electionis modus, est quasi reflexe, ut patet ex tertio notabili. Addo etiam posse interdum consilium hoc efficere non ex intentione operandi, sed solum ex intentione prudenter operandi.

15. *Tertia assertio.*—Dico tertio. Prudentia perfecta, ut est virtus simpliciter perfecta, non potest sine virtutibus moralibus adquiri. Est mens Aristotelis et D. Thomæ : fundamentum est, quia non potest homo ita se exercere in actibus prudentiæ, ut sit promptus et facilis ad judicandum id quod honestum est in omni materia, quin simul exerceat actus virtutum moralium : hujus autem ratio est, quia prudentia natura sua est habitus practicus, qui versatur circa singularia agibilia, et ideo natura etiam sua non refertur ad solam cognitionem, sed etiam ad opus, nam cognitio singularium non tam spectat ad cognitionem intellectus humani propter se, quam propter opus : ergo prudentia natura sua requirit cognitionem cum hoc effectu : ergo quamvis casu posset homo unum, vel alterum judicium prudentiæ sine hoc judicio exercere, non tamen semper et in singulis prudenter judicare, quod honestum sit, nisi etiam recte sit affectus ad honeste operandum, et hoc est quod dixit Aristoteles, 6, Ethicorum, capite quinto, prudentiam esse in ratione cum ordine ad appetitum. Confirmatur : nam docet experientia judicium prudentiæ plurimum pendere ex affectu : ergo si appetitus non sit per virtutes recte compositus, non potest prudentia perfecte adquiri : unde omnium sapientium consensus est, eum qui debet recte judicare, oportere vacuum esse passione, quia, ut dicitur 4, Ethicorum, cap. 4 : *Qualis unusquisque est, talis finis ei esse videtur :* et ideo, lib. 6, c. 5, Aristoteles docet temperantiam conservatricem esse prudentiæ, et, cap. 12, neminem esse posse prudentem, qui bonus non sit, nec contra hanc conclusionem urgent argumenta contrariæ sententiæ.

16. *Ad fundamentum positum in num. 4.*—Ad primum enim respondetur metaphysice, et in uno, vel altero actu, posse esse judicium intellectus rectum sine defectu voluntatis, non tamen moraliter et frequenter, secundum modum operandi humanum : quod tamen necessarium esset, ut prudentia adquireretur perfecte sine moralibus virtutibus. Ad primam confirmationem respondetur, omissa sententia eorum qui putant judicium intellectus de singulari aliquo agibili elicitum, nullo interveniente affectus voluntatis, non esse judicium prudentiæ : hoc enim improbatum a nobis jam est, et patet aperte, quia illud judicium est alicujus virtutis intellectualis et non alterius, nisi prudentiæ : item quia prudentia non solum imperat, vel judicat rectum usum, sed etiam bonam electionem, quo judicio stante, potest non sequi bona electio : omissa, inquam, ea sententia, concedo judicium prudentiæ posse sequi ex propriis principiis intellectus : ex hoc tamen solum fieri unum, vel alterum judicium prudentiæ posse esse sine affectu, non vero posse hominem frequenter versari in his judiciis, si non habeat perfectum affectum ad opus, quia talis habitus natura sua ad opus ordinatur. Ad secundam confirmationem respondetur ex dictis, secundum varias rationes, prudentiam esse priorem et posteriorem virtutibus moralibus : nam secundum primum judicium antecedit prudentia : tamen secundum consilium et judicium pertinens ad electionem vel usum, moraliter loquendo supponit intentionem finis, ut patet ex supradictis de actibus humanis.

17. *Quarta assertio.*—Dico quarto. Quicumque habitus virtutis moralis potest adquiri et esse in statu saltem imperfecto absque aliis virtutibus moralibus, conclusio est communis, et Cajetanus fatetur a nemine negari, patetque satis ex argumentis Scoti et Nominalium citatorum in n. 7, atque ex dictis de actibus : nam potest homo exercere nonnullos actus unius virtutis, ut temperantiæ, et cætera, priusquam se exerceat in aliis virtutibus, sed illi actus possunt efficere habitum : ergo.

18. *Quinta assertio.* — Dico tamen quinto. Virtutes morales, illæ præcipue quæ ad communem usum spectant, nunquam sunt perfecte in statu suo, nisi sint etiam inter se conjunctæ et mutuo se juvent, ita est interpretanda sententia D. Thomæ, in n. 8, et communis. Patet breviter : nam tunc virtus censetur habere perfectum statum, cum existit cum perfecta prudentia, et bene disponit hominem ad honeste eligendum, et constanter, ac firmiter in omni sua vita et in quocumque eventu, ut patet ex Aristotele 2, Ethicorum, capite primo, et ex ipso nomine *virtutis :* non potest autem habere justum statum perfectum sine connexione ad alias virtutes. Probatur, quia honestas, et rectitudo in materia unius virtutis sæpe pendet ex connexione et ordine ad materias aliarum virtutum, et ideo oportet aliquam esse prudentiam

in utraque materia, ut recte eligat, similiter actus et materia unius virtutis, difficilis redditur ex conjunctione cum materia alterius virtutis, ut materia castitatis, quæ ad temperantiam spectat, interdum est difficilis propter materiam, quæ pertinet ad fortitudinem : et idem est in similibus; ergo ut aliquis sit bene dispositus ad bene tenendum medium in materia temperantiæ semper et in omni eventu, necesse est ut simul etiam habeat fortitudinem.

19. Ex quo intelligitur primo sine causa Durandum, n. 1, citatum, dixisse virtutes esse connexas per prudentiam, non per se : nam tota ratio connexionis sumitur ex materia, atque adeo ex objectis ipsarum virtutum, et hoc est ex propriis rationibus illis convenire. Secundo colligitur, quasi duplicem perfectionem posse in virtute considerari, aliam intrinsecam, quæ consistit in perfectione essentiali et intrinseco augmento, atque adeo in ipsamet connexione ipsius virtutis : alia est perfectio, quasi extrinseca, quæ revera nihil entitatis addit ipsi habitui virtutis, sed consistit in consortio alterius virtutis, nam hinc sortitur ut facilius interdum operetur : proprie ergo et per se pendet una virtus ab aliis in hac secunda perfectione : in priori vero pendet tantum morali quadam ratione , et quoad acquisitionem suam, quia, moraliter loquendo, nunquam aliquis exercet omnes actus perfectos unius virtutis, quin intermisceat actus aliarum virtutum, quia sæpe occurrit occasio, atque etiam necessitas : simpliciter tamen non repugnaret aliquem habitum virtutis integrum et perfectum in entitate sua dari, absque conjunctione aliarum virtutum omnium : ut enim, post adquisitas omnes virtutes, posset aliquis per actus contrarios unam earum amittere, nihil operando contrarium aliis virtutibus, ita posset quispiam , si metaphysice loquamur, exercere actus in uno genere virtutis, ac adeo acquirere habitum illius, quin occurreret occasio exercendi alias virtutes, aut resistendi contrariis occasionibus : id tamen morale non esset : et per hæc satisfieri potest argumentis Scoti et Nominalium, solum enim concludunt quartam conclusionem, et id quod modo diximus.

20. *Habitus unius virtutis non connexus cum reliquis, virtutem non dici putat Cajetanus.*— Sed quæret aliquis an habitus virtutis carens hac perfectione dicendus sit simpliciter virtus. Cajetanus enim simpliciter negat genus virtutis convenire tali habitui, imo addit virtutum temperantiæ non inclinare ad castitatem servandam, si adsit metus mortis, et absit virtus fortitudinis. Dico tamen pertinere id magis ad modum loquendi, et absolute negandum non est : nam ille habitus est ejusdem essentiæ et speciei , imo idem omnino cum habitu, qui conjunctus est omnibus virtutibus : quoad modum tamen loquendi servandus est communis usus , et præcipue sapientium et Sanctorum, qui nolunt vocare simpliciter virtutem, nisi habitum existentem in tali statu, quo modo nomen hoc *virtutis* non significat totam essentiam habitus, sed simul omnem perfectionem ejus ; falsum vero est habitum temperantiæ separatum ab habitu fortitudinis non inclinare ad objectum suum, quamvis conjunctum cum metu, vel difficultate alia, ad fortitudinem pertinente : quia non obstante tali difficultate in illa materia relucet propria species temperantiæ, ad quam talis habitus natura sua fertur et inclinatur, quamvis aliunde actus semper maneat difficilis ex defectu alterius virtutis.

21. Hoc loco peculiariter quæri solet an ista connexio necessaria sit inter omnes virtutes : ratio dubitandi est propter quasdam virtutes extraordinarias, quæ non videntur ita necessariæ, ut magnificentia, magnanimitas, et similes. Breviter respondendum, si loquamur de virtute humana, id est, quæ sufficit, ut homo dicatur simpliciter studiosus et rectus, sufficere connexionem earum virtutum, quarum usus in humana vita communiter necessarius est, ut sunt quatuor Cardinales, et nonnullæ quæ ad eas reducuntur, ut obedientia, religio, humilitas, etc.; ratio est, quia hæ virtutes sufficiunt, ut communiter et regulariter homo sit promptus ad virtutem exercendam. Si vero loquamur de virtutibus heroicis, id est, habentibus perfectissimum gradum et statum, illæ fortasse requirunt connexionem omnium virtutum, quia vir heroicus debet esse ita dispositus, ut in quocumque eventu possit facile et prompte virtute uti, atque de magnificentia et magnanimitate ego dicerem non solum posse adquiri ab eo qui magnis honoribus et divitiis uti potest, sed etiam a quocumque qui ita est affectus, ut magnos honores et virtutes despiciat, ac paratus sit in affectu interiori in his rebus medium tenere, si eis uti oporteret, et ita est interpretandus D. Thomas, cum ait has virtutes haberi solum in animi præparatione ab eo, qui non potest exercere exteriores actus : eam enim præparationem animi non intelligo esse solam potentiam, sic enim non esset homo facilis, nec interiori affectu, nec

exteriori effectu intelligenda : ergo est ut nunc exposui.

SECTIO X.

De augmento, diminutione et corruptione virtutum.

1. *Prima assertio. — Notatio prima circa hanc assertionem.*—Divus Thomas, 1, 2, q. 66 et 67, multa tradit de excellentia et duratione virtutum, quæ partim, superius, a nobis sunt dicta, partim dicemus in propriis locis : in præsenti vero dico primo : Virtutes sicut per actus suos generantur, ita eisdem augentur : patet ex doctrina de habitibus in communi, nam eodem modo probanda est hæc conclusio. Solum advertimus primo, D. Thomam numerare quatuor causas hujus augmenti virtutum, nempe actus ipsos, bonam naturæ dispositionem, perspicax ingenium, gratiæ donum : intelligendum autem est, proximam et per se causam esse primam, et quodammodo etiam postremam quatenus confert ad efficiendos actus virtutis, alia vero duo solum sunt conditiones adjuvantes.

2. *Notatio secunda de differentia D. Thomæ inter intensionem et extensionem.* — Secundo advertendum D. Thomam constituere differentiam quamdam inter augmentum intensivum et extensivum virtutis, vult enim augeri virtutes per actus secundum intensionem, non secundum extensionem : quam differentiam aliqui ita intelligunt, ut dicant habitum virtutis, tametsi imperfectum ac per unum tantum actum acquisitum, statim inclinare ad totam suam materiam, atque adeo esse perfectum extensive, et ideo hoc modo non posse augeri : esse vero remissum, et ideo posse intendi : estque quodammodo simile in habitu fidei, qui, licet sit imperfectus, ad omnes tamen fidei veritates se extendit: ratio autem esse potest, quia formalis ratio objecti virtutis est una in omni materia ejus, habitus autem inclinat ad omne id in quo est ejus ratio formalis.

3. Sed hoc sensu non mihi videtur illa differentia vera, arbitror enim habitum virtutis etiam posse esse imperfectum extensive, et inclinare ad aliquam partem suæ materiæ et non ad totam, et consequenter posse eo modo augeri : ratio est, quia partes materiæ unius virtutis non æque participant rationem formalem objecti virtutis, nec omnino eamdem difficultatem continent : nec etiam actus unius virtutis sunt omnino similes, et ideo, quamvis virtus facilem reddat hominem ad quosdam actus in quibusdam materiis partialibus, non statim reddet ad cæteras omnes. Confirmatur primo inductione, nam in scientiis id constat ; item in prudentia, similiter et in religione, verbi gratia, qui promptus est ad offerendum Deo sacrificium, non statim est facilis ad orandum, et qui facile servat medium in quantitate ciborum, non eadem facilitate servat in qualitate. Confirmatur secundo, quia virtus non corrumpitur tota per unum actum vitii contrarii, nimirum quia potest manere facilitas ad alias materias. Tandem confirmatur manifeste, quando actus virtutis sunt diversarum specierum. Quapropter ut illa differentia D. Thomæ vera sit, aliter est interpretanda : vult ergo perfectam extensionem habitus virtutis, ita pertinere ad perfectum statum virtutis, ut absque ea virtus non mereatur nomen virtutis, non vero vult ita requiri extensionem perfectam, ut citra illam virtus non sit talis essentialiter: et ratio est, quia, ut habitus sit simpliciter virtus, satis est ut reddat hominem promptum et facilem in tota materia virtutis, et hoc efficere potest, si sit perfecte extensus, ac debito quodam modo intensus, quamvis non perveniat ad summam intensionem.

4. *Altera differentia D. Thomæ inter virtutes intellectuales et morales enodatur.* — Et eodem modo explicanda est differentia, quam idem D. Thomas constituit inter intellectuales et morales virtutes : nam primas vult extensive augeri, non vero secundas. Id est, vult intellectualem habitum posse dici suo modo virtutem, quamvis non sit omnino extensus in tota sua materia, cujus rationem reddit Cajetanus, quia virtus intellectualis solum est virtus secundum quid, et ideo satis est ut quamcumque veritatem evidenter ostendat, ut suo modo dicatur virtus. Addo etiam, quod virtus moralis respicit bonum simpliciter, et ideo ad ejus perfectionem spectat, ut excludat omne malum in sua materia, quod facere non potest, nisi in illa habeat perfectam extensionem, virtus autem intellectualis solum reddit hominem scientem, vel artificem, et hoc revera assequitur, quamvis in una solum parte materiæ id efficiat.

5. *Secunda assertio.* — Dico secundo. Unaquæque virtus augetur per proprios actus, et non per actus alterius virtutis : quo fit ut non omnes virtutes in eodem existentes sint æquales. Prima pars constat primo experientia : quia videmus eum qui in una materia virtutis recte se gerit, non ita passim se gerere in alia. Secundo, quia actus non habet vim efficiendi

nisi propriam virtutem; ergo nec augendi. Tertio a simili de aliis actibus extra virtutes. Secunda pars suadetur experientia, nam potest quis plures actus unius virtutis exercere, quam alterius: constat etiam ex dictis de connexione virtutis, et ex quibusdam testimoniis divi Hieronymi, quæ ibi, n. 7, adduximus. Videtur tamen obstare D. Augustinus, 6, de Trinitate, cap. 4, dicens non posse unum esse prudentiorem alio, et esse minus fortem, nec e contrario; et D. Thomas, 1, 2, quæst. 66, art. 2, ait virtutes esse posse materialiter inæquales, formaliter vero posse esse æquales æqualitate proportionis. Verum Augustinus non loquitur de augmento et æqualitate diversarum virtutum, sed de augmento ejusdem, secundum illas quatuor generales conditiones in omni virtute necessarias; scilicet, ut sit prudens, fortis, etc., quas vult non posse esse inæquales in una et eadem virtute, quia æque crescunt, aucta virtute, nam quo quis honestius operatur, eo prudentius agit et constantius, quia per se majorem difficultatem superat: et justus similiter quo magis servat æqualitatem et medium, eo prudentius et constantius id præstat, etc. D. Thomas vero loquitur de virtutibus, ut sunt in specie et perfectione virtutis, et vult eas esse æquales in directione prudentiæ, quam vocavit formale virtutis, eamque æqualitatem non simpliciter, sed proportionalem requirit, quia videlicet, sicut una perfecte dirigitur a prudentia in tota sua materia quantum necesse est ad esse virtutis, ita et omnes reliquæ, nec in hoc possunt ex parte prudentiæ habere inæqualitatem, licet ex parte propensionis ad suos actus possint esse inæquales, et hoc vocavit D. Thomas materiale in virtutibus, quæ tamen omnia moraliter intelligenda sunt, et in sensu exposito in sect. 9.

6. Et ex his duabus conclusionibus facile excluditur Stoicorum sententia, quæ, ut refert Cicero, paradoxo 1, et Seneca, lib. 9, epist. 1, et lib. 10, epist. 2, dixerunt virtutes non recipere magis et minus, et ideo omnes esse æquales. Fundamentum erat, quia medium virtutis consistit in indivisibili, quod tamen falsum est, et præcipue quoad circumstantias et conditiones, et quoad conatum et intensionem adhibendam in operibus virtutis. Vide Augustinum, epistola 29, et Aristotelem 2, Ethicorum, cap. ultim., ubi Buridanum, q. 8, Magistrum et Doctores 2, dist. 36.

7. *Tertia assertio.* — Dico tertio virtutes diminui et corrumpi per actus contrarios habitus generantes : patet ex doctrina de habitibus in communi, et disputatione sequenti constabit magis de habitibus vitiosis. Solum posset hoc loco quæri, an tota aliqua virtus possit omnino corrumpi per actus vitiosos leves, aut qui tantum versantur in rebus levibus, quales ii qui ex vi suæ speciei nunquam inducunt gravem obligationem, ut eutrapelia, vel similes : quod si destrui possunt per actus leves similiter et generari. Et hoc secundum videtur simpliciter verum : primum ergo limitandum, vel exponendum est, nam si virtus illa sit semel adquisita, ita ut inclinet ad actus perfectos , et quæ versetur in materiis gravibus, nunquam corrumpetur, nisi etiam per actus graves contrarios. Secus tamen erit si solum fuerat acquisita in imperfecto gradu per actus similiter imperfectos : et ratio omnium est, quia virtus per eos actus minuitur, vel corrumpitur, qui generant habitum directe oppositum inclinatione propriæ ipsius virtutis.

8. *Quarta assertio.—Probatur considerando animam secundum se.*—Dico quarto. Virtutes existentes in intellectu et voluntate non corrumpuntur ad corruptionem hominis, sed manent in anima separata : secus vero est de illis qui sunt in parte sensitiva. Hæc conclusio est propter D. Thomam, 1, 2, q. 67, ubi de hac re multa disputat, sed quæ dicit in quatuor ultimis articulis de fide, spe et charitate, in tomo de fide, et in opere de gratia habentur. Circa ea vero quæ dicit, art. 1 et 2, adverte posse loqui nos de anima nostra per se : et natura sua, et hoc modo patet conclusio posita, quia cum voluntas et intellectus sint subjecta incorruptibilia, ex parte harum potentiarum non possunt corrumpi virtutes quæ in illis sunt, nec etiam ratione alterius causæ extrinsecæ, a qua essentialiter dependeant, quia nulla talis est : contraria vero ratione constat. Secunda pars, quia potentiæ illæ sensitivæ corruptibiles sunt ad corruptionem compositi.

9. *Quid si consideretur in statu damnationis. —Quid in statu beato.* — Secundo vero modo possumus loqui de anima ratione status post separationem : et hoc modo disputat D. Thomas, dicendumque est in statu damnationis morales virtutes, si quæ erant, manere possunt pro aliquo brevi tempore, tamen brevi corrumpi, quia destruitur prudentia, et exercentur actus contrarii : intellectuales autem virtutes speculativæ perseverare semper possunt, ut contingit in Angelis, quia illæ non pendent a rectitudine voluntatis, et propter evidentiam inferunt necessitatem intellectui, nisi quis dicat Deum non conservare hos habitus in damnatis

in pœnam eorum : quod quidem efficaciter impugnari non potest, tamen sine fundamento dicitur. De statu vero beatitudinis, D. Thomas dicit has virtutes manere formaliter in beatis, non materialiter, simpliciter vero sententia Doctorum sanctorum est perseverare in beatis: ita D. Augustinus 14, de Trinit., cap. 9, et lib. 6, Musicæ, cap. 18, Magister, 3, dist. 36, ubi refert Patres. Doctores, ibid., ita sentiunt, ut Gabriel et Capreolus, quæst. 4. Ratio est, quia hæ virtutes sunt bonæ perfectiones potentiarum animæ, et nihil est, quod illis in eo statu repugnet.

10. *Objectio contra proxime dicta.— Prima responsio.— Secunda responsio.—* Sed contra, quia animæ beatæ nullum possunt exercere actum talium habituum : non potest autem habitus manere in potentia, quæ non potest actum exercere, si quidem non potest inclinari ad actum, qui est effectus formalis habitus. Respondetur primo negando consequentiam, satis est enim nihil esse in illa potentia, quod repugnet cum habitu : non posse vero exercere actum non est ex parte ipsius, sed fortasse ex defectu materiæ in qua versatur, unde ipsa potentia manet per se ipsam propensa in suos actus : et eadem ratione potest manere propensior facta per habitum, unde bene potest ibi virtus habere proprium effectum formalem, nam a virtutibus ipsis, quæ in beato manent, oritur, saltem ex parte, optima compositio, et subordinatio potentiarum, quæ est in beato. Respondetur secundo posse virtutes exercere aliquos actus : et in quibusdam est manifestum ut in religione, in obedientia, in prudentia, et idem est de quibusdam virtutibus, quæ ad justitiam spectant, ut veritas, fidelitas, etc., fortasse etiam temperantia nonnullam poterit habere materiam in qua versetur, erant enim in eo statu etiam delectationes pertinentes ad sensum quas prudenter et temperanter amare poterunt beati, imo cujuscumque virtutis honestatem objectivam amare poterunt, ac etiam veluti in præparatione, seu sub conditione exercere actus interiores :quod recte explicavit divus Thomas, 3, distinctione 36, et quæstione de Veritate, art. 2, ad 4, dicens in virtute posse considerari finem et media : finis est pax, rectitudo et quies, quæ ex moderatione passionum resultat, et quidam alii actus, qui ad hujusmodi finem spectant, ut amor et gaudium unicuique virtuti proprium. Secundum est dimicare contra passiones : et actus qui in his mediis versantur, non oportet manere, et fortasse primum horum vocavit D. Thomas formale, alterum vero materiale, nec obstat quod aliqui dicunt beatos habere istos actus, non ut sunt a virtutibus adquisitis, sed solum ut sunt ab infusis, utraque enim perfectio manet consummata in beatis, et naturæ, et gratiæ. Unde sicut in eis durant scientiæ naturales et cognitio naturalis Dei, ita et amor naturalis et aliæ virtutes naturales. Solum objicies, quia ibi summa promptitudine elicient hos actus : ergo non indigebunt habitu. Respondetur istam facilitatem provenire partim ab habitu : reliqua quæ D. Thomas de virtutibus infusis et donis, et fructibus disserit, in materia de gratia dicuntur.

DISPUTATIO IV.

DE VITIIS, VEL HABITIBUS PRAVIS.

Cum habitus ex actibus oriantur, et ad illos tanquam ad finem proprium referantur, convenienter tot genera habituum moralium distinguuntur, quot actuum : quapropter sicut disputantes de actibus humanis separatim de bonis et malis diximus suo loco : ita hic nobis dicendum est, quamvis theologi de eis proprie et distincte tradiderint : vitium ergo generali quadam significatione non solum moralibus, sed etiam naturalibus rebus tribui solet, in præsenti tamen solum ad animum humanum refertur. Et interdum habitum pravum, interdum etiam actum significat, ut patet ex Augustino, libr. tertio, de libero Arbitrio, capite decimo quarto, attamen D. Thomas hac voce utitur ad significandum habitum tantum, ex Augustino etiam, libr. de Perfectione justitiæ, capite quarto. Ex quo eliciunt aliqui habitum malum, nondum plene firmatum consuetudine, non esse vitium, de quo ad calcem hujus disputat., n. 10. Et si vero D. Thomas, ut diximus, vitium pro habitu fere usurpet, attamen agendo de vitiis et peccatis, de actibus disserit, de habitibus vero solum unum, vel aliud verbum addit, supponimus autem hos habitus esse : quod experientia notius est quam esse oportet, et ex dictis de actibus satis constat.

SECTIO I.

Quæ sit ratio et essentia habitus vitii.

1. *Prima sententia.— Secunda sententia.—* Scotus 1, dist. 17, quæst. 3, disputans de virtute, indicat non esse de essentia alicujus habitus vitiositatem : et loquitur consequenter,

nam idem dixerat de essentia virtutis, contrariorum enim eadem est ratio. Vitium ergo in illius sententia erit habitus inclinans ad talem materiam, quatenus habet conjunctam relationem ad rationem practice errantem, seu imprudentiam : qua relatione mutata, quamvis maneat habitus in ratione habitus non tamen in ratione vitii. Fundamentum est jam positum, quia tota bonitas et malitia apud Scotum est relatio quædam. Item, quia, mutata intentione vel alia simili circumstantia; habitus fit ex bono malus : vel e contrario. Secunda sententia vult hos habitus esse vitia essentialiter per suas differentias positivas et essentiales, ita Cajetanus, 1, 2, q. 55, art. 1, qui putat mutatione facta manere habitum et non vitium. Idem sentit Durandus, dist. 40, quæst. 3 et 5, in fine, ubi vult nullum esse habitum indifferentem, et habitus virtutum essentialiter esse tales. Favet D. Thomas 1, 2, quæst. 54, art. 3, ubi ait habitum dividi in bonum et malum, ut in species.

2. *Prima assertio.*— Pro hac re supponendum, cum habitus accommodentur actibus, de eis esse loquendum servata proportione : ut ergo in actu malo duo supra distinximus positiva, speciem scilicet et malitiam, ita in habitibus pravis. Dico primo, habitus vitiorum essentialiter constituuntur in speciebus suis per differentias quasdam positivas et essentiales, quæ sumuntur ex objectis formalibus et motivis, propter quæ tales habitus operantur. Conclusio videtur certa et communis ratione habituum, et ex dictis supra de specificatione malorum actuum. Denique quia isti habitus sunt qualitates quædam re ipsa constitutæ in propriis speciebus quæ sub genere habitus continentur : ergo, etc.

3. *Secunda assertio.*— Dico secundo. Habitus vitii genere convenit cum habitu virtutis in hoc, quod tendit in aliquod objectum bonum sub ratione boni : differt tamen essentialiter et specifice ex differentia, ratione boni, quam in objecto intuetur, loquor enim solum de vitiis appetitivæ potentiæ, licet similia possent applicari habitibus intellectus. Prima pars patet, quoniam hi habitus inclinant ad actus positivos : ergo ad appetendum bonum, vel fugiendum malum, et utroque modo, tendunt sub ratione boni. Confirmatur, quia cum habitus prædicti sint quasi quidam impulsus appetitus, sunt etiam quasi quædam qualitates appetitivæ; ergo tendunt in objectum sub ratione accommodata potentiæ appetitivæ : hæc autem est ratio boni : ergo. Secunda pars patet, quia virtus tendit sub ratione honesti sub qua non tendit vitium : ergo necesse est tendat sub aliquo alio, et ab hac ratione boni sumit talis habitus suam propriam differentiam essentialem et specificam : per eam ergo essentialiter differt ab habitu virtutis.

4. *Tertia assertio.*—Dico tertio. Hi habitus non sunt mali, atque adeo nec vitia ex præcisa differentia sua positiva, et ordine positivo ad objecta sua. Hæc conclusio videtur certa ex his quæ, supra diximus de malitia morali, nam ibi adducta probant non solum actus humanos, sed quamcumque etiam qualitatem imo et quodcumque ens non posse esse malum a positiva specie sua : idem autem est in proposito, vitium, ac habitus malus, ut patet ex his quæ de significatione hujus nominis diximus, in principio tractatus sequentis, et ex Augustino, lib. de Perfectione justitiæ, ubi in principio definit vitium esse qualitatem malam secundum quam malus est animus. Confirmatur, quia habitus non est malus quatenus inclinat ad objectum bonum ut sic, sed ut inclinat ad objectum malum : non inclinat autem ad objectum malum per se, et ex vi suæ positivæ differentiæ, sed omnino præter intentionem et per accidens, quatenus objecto habenti aliquam rationem boni altera ratio mali conjuncta est : ergo, etc. Hinc D. Augustinus, in Enchiridio, capite decimo primo, et lib. 3, de libero Arbitrio, cap. 14, per privationem boni et perfectionis debitæ, vitium definit. Ex hac porro conclusione sequitur differentia inter habitus virtutum et vitiorum. Nam illi habitus qui sunt vere virtutes, id per se primo habent ex propriis differentiis quibus constituuntur : vitia vero non sic, quamvis differentia illa, quæ vitium constituit in specie positiva habitus, hoc ipso essentialiter distincta sit a differentia virtutis, quod nec sufficiens ipsa sit ad constituendam virtutem, et nata sit habere conjunctam aliam rationem a qua denominetur vitium, et ad hunc modum explicandus est D. Thomas cum inquit divisionem habitus in bonum et malum esse in species differentes; vide quæ diximus in simili de actibus.

5. *Quarta assertio.*—Dico quarto. Non omnis habitus voluntatis, vel appetitus, qui ex differentia sua essentiali non est virtus, hoc ipso vitium est, sed potest esse habitus specie sua indifferens. Probatur, quia habitus per differentiam præcise non constituitur in esse vitii, ut dictum est, nec cum tali differentia est semper conjuncta aliqua pravitas, vel malitia,

quæ constituat habitum in esse vitii. Patet quia non semper objectum illud, a quo talis differentia oritur, est per se rationi contrarium, aut habet turpitudinem conjunctam, potest enim esse illa ratio objectiva, aliqua ratio delectabilis, vel commoda naturæ, quæ non sit per se mala, sed indifferens. Confirmatur a simili. Nam licet habeat actus speciem proximam ab objecto non sub ratione honesti, sed sub alia, non ideo statim malus est, sed potest esse indifferens : ergo similiter, etc. Confirmatur secundo inductione. Nam qui per habitum est propensus ad sanitatem, vel scientiam, non quatenus honesta sunt, sed quatenus sunt convenientia naturæ, vel aliquo modo delectabilia, non propterea habet habitum vitii, nec etiam virtutis, ut ex dictis patet.

6. Sed argues ex Durando. Quia definitio habitus est, ut bene vel male disponat subjectum, et non est medium : et ex D. Thoma qui dividit habitum in bonum et malum, ut in sua membra : ergo. Tandem, quia non datur actus indifferens in individuo, habitus autem generatur ex actibus prout in individuo sunt. Respondetur, cum Aristoteles ait habitum disponere bene, vel male, non loqui de bonitate et malitia morali, quia ratio habitus latius patet, et definitio illa convenit habitibus intellectus : intelligit ergo convenienter, vel disconvenienter naturæ subjecti : habitus ergo voluntatis, qui non est vitiosus, quamvis etiam virtus non sit, dici potest conveniens naturæ subjecti, quia inclinat ad aliquid conveniens naturæ, et per se nullum malum affert : ut propterea disconveniens censeri debeat, et in hoc etiam sensu divisio illa D. Thomæ habitus in bonum et malum, erit adæquata et sufficiens : non vero si intelligatur de vitio et virtute morali. Unde ad ultimam confirmationem respondetur actum esse in individuo indifferentem secundum speciem proximam, vel essentialem ; quamvis ex accidente semper sit bonus vel malus malitia, vel bonitate accidentaria, actus autem generat habitum secundum substantiam suam. Addo tamen fortasse in individuo semper etiam omnem habitum appetitus habere aliquem statum in quo possit denominari bonus, vel malus, non ex sua specie, sed quasi ab extrinseco, ut ex dicendis constabit. Confirmantur hæc omnia ex habitibus intellectus, ex quibus quidam sunt virtutes intellectuales, non tamen omnis habitus intellectus, licet non sit virtus, propterea est vitium intellectus, nam opinio et similes non sunt pravæ dispositiones, tametsi non sint virtutes, sunt tamen communes dispositiones.

7. *Quinta assertio.*—Dico quinto. Ille habitus dicitur vitium, qui inclinat ad ea bona quæ rectæ rationi sunt contraria, talis enim habitus est disconveniens naturæ rationali, ut sic, et hinc *vitium* nominatur. Hæc conclusio sequitur aperte ex dictis, quasi ex sufficienti divisione : habitus enim non est vitium, a differentia positiva, nec ex negatione ordinis ad honestum, ut sic, ut patet ex quarta conclusione : ergo ab aliqua disconvenientia quasi privativa, quæ quidem consideranda est in ordine ad naturam rationalem ut sic, quia vitia dicuntur talia respectu hominis, ut homo est, et in ordine ad mores, et consequenter in ordine ad rectam rationem, quæ est regula morum.

8. *Prima difficultas ex tradita doctrina.*—Sed contra hanc doctrinam occurrit primo difficultas, qualis sit ista privatio a qua habitus denominatur vitium, et qua perfectione debita illum privet : nulla enim assignari potest, quæ quasi physice debeatur : debitum autem morale, quo utebamur in materia de actibus, non videtur hic habere locum, tum quia omne debitum morale ex lege oritur : lex autem est de actibus, et non de habitibus; tum quia non omni habitui voluntatis est debita honestas virtutis, ut patet in habitu indifferenti : ergo nec illi habitui, qui denominatur vitium, tum quia omne vitium esset peccatum, quia caret debita conformatione ad ultimum finem, in quo consistit ratio peccati.

9. *Secunda difficultas.* — Secunda difficultas est, quia si isti habitus dicuntur vitia, quia inclinant ad bonum, cui est adjunctum malum : eadem ergo ratione naturalis propensio appetitus sensitivi natura sua esset mala, quia sæpe inclinat ad bonum, quod habet adjunctum malum, propter quod Genes. 8, dicitur appetitus hominis ad malum propensus, et Sapient. 18, naturalis malitia : propter quod 2, Ethic., c. ult., dicitur *oportere studiosos ab his maxime abduci, ad quæ natura inclinat,* vide D. Thomam 2, 2, quæst. 116, art. 2, ad 3, consequens autem absurdum est, cum tota illa inclinatio sit a Deo auctore naturæ. Nec satis est dicere inordinationem ejus esse ab originali peccato : nam, ut supra diximus, tota ista propensio est per se naturalis, essetque in homine in puris naturalibus.

10. *Tertia difficultas.* — Tertia difficultas est, quia sequitur eumdem habitum vel simul,

vel saltem successive posse esse bonum et malum moraliter, et si nunc inclinet ad objectum, quod est contra rationem rectam, si postea auferatur malitia ab objecto, et aliunde adjungatur bonitas, habitus jam erit bonus : et idem est de habitu pro eodem tempore, saltem si comparetur ad diversa objecta partialia.

11. *Quarta difficultas.* — Quarta difficultas est, quia juxta rationem vitii a nobis expositam, idem habitus specie poterit esse contrarius virtutis specie differentibus, e contrario habitus differentes in propriis differentiis positivis, poterunt esse contrarii eidem virtuti, atque ita habere diversam rationem vitii.

12. *Ad primam difficultatem in num.* 8. — Ad primam difficultatem dici potest habitum denominari vitium, vel malum non a malitia, quæ veluti hæreat ipsi, sed a malitia, quæ est in actu ab eo elicito; quatenus habitus est causa et principium ejus : nam in moralibus, malitia effectus in causam redundat, sed hoc non omnino satisfacit, quia eo modo habitus non esset formaliter malus, sed solum causaliter, per extrinsecam denominationem, et eadem ratione denominaretur peccatum, quia est principium peccati. Addendum ergo est, hoc ipso quod habitus inclinat ad objectum, in quo est malitia, et inclinat modo quodam non convenienti rationali naturæ, inveniri in ipsomet habitu quamdam disproportionem et disconvenientiam cum eadem natura. Nam quatenus talis est, continet privationem illius bonitatis : sicut supra de actibus diximus : et quamvis non debeatur tali babitui, ut in tali specie physice constituto, debetur tamen homini, et voluntati rationali, et ipsi etiam habitui, præcipue considerato, ut est efficiens talem volitionem, et hoc satis est ad eam privationem de qua modo loquimur ; unde ad primum argumentum respondetur debitum legis proxime et per se cadere in actus : consequenter tamen redundare in habitibus. Secundo dico non oportere hoc debitum pensari ex lege, sed ex ipsa vi et conditione rationalis naturæ : nam sicut naturæ ignis debetur calor, et propterea frigiditas est disconveniens naturæ ejus, ita naturæ rationali debentur principia consentanea, et accommodata operationibus tali naturæ convenientibus. Ad secundum concedo non omni habitui hominis deberi, ut sit perfecto modo conveniens naturæ rationali, ut rationalis est, debetur tamen illi, ut non sit difformis, nec avertens a recta ratione, et ideo quasi ex suppositione, si habitus versari debet circa res conformes vel difformes rationi, debetur illi conformitas et honestas : opposita vero carentia ejus censetur in proposito moralis forma denominans vitium. Ad tertium respondetur non posse hæc vitia proprie denominari mortalia, vel venialia. Item hæc vitia manent in justificato, in quo nullum est mortale, et fieri potest, ut nullum etiam sit veniale, saltem pro aliquo tempore : ratio est, quia ejusmodi habitus per se non avertunt hominem ab ultimo fine, nec actualiter, nec habitualiter, nec physice, nec moraliter : ratio autem peccati sumitur ex ordine ad ultimum finem. Sed urgebis, tales habitus in se carent debito ordine ad ultimum finem, sed hinc actus denominantur peccata : ergo et habitus. Respondetur tamen ordinem, vel defectum debere consistere in privatione debitæ conversionis ad ultimum finem, quæ quidem conversio est debita : et homini, et omnibus actionibus ejus, non vero omnibus qualitatibus, vel perfectionibus, quæ ei inhærent, et ideo non omnis qualitas carens hoc ordine habet hac ratione peculiarem difformitatem moralem, a qua peccatum denominetur. Et in hoc multum differunt habitus ab actibus : et oritur hæc responsio ex priori ratione : nunquam enim aliquid habet rationem peccati, nisi ita sit deordinatum ab ultimo fine, ut hominem ipsum in quo est aliquo modo ab ipso fine avertat : quod his habitibus non convenit, ut diximus.

13. *Ad secundam difficultatem. — Convenientiæ inter appetitum et habitum vitii.* — In secunda difficultate petitur, in quo differat inclinatio vitii et appetitus sensitivi, et indicat illa quæstio, an appetitus sensitivus inclinet ad malum : ad quæ breviter dicendum est, appetitum et habitum vitii convenire, quia utrumque inclinat ad bonum sub aliqua ratione boni vel delectabilis, vel convenientis naturæ. Deinde, quia sæpe inclinant ad illud objectum, quamvis in illo insit aliqua malitia, vel turpitudo moralis : quæ duo etiam reperiuntur in voluntate ipsa, prout natura dicitur, in eaque reperitur quædam inferior inclinatio, ut supra dictum est. Differunt tamen primo, quia propensio appetitus sensitivi est omnino naturalis, et ideo nullo modo per se ad genus moris pertinet : nec bona, nec mala moraliter dici potest : habitus vero vitiorum sunt voluntarii, et per actus malos adquisiti, et ideo defectus illorum magis ad mores pertinent. Secundo, quia propensio appetitus est moderata, et natura sua recte composita, et propterea consentanea naturæ rationali, et simpliciter bona,

quia etiam est ab auctore bono : consistit autem hæc moderatio et debitus ordo in eo quod supra diximus, appetitum sensitivum hominis natura sua inclinari ad obediendum motioni voluntatis et rationis : unde quamvis etiam feratur ad sensibilia, tamen simpliciter et maxime inclinatur in id, quod est simpliciter bonum hominis : quod si interdum aliter in opere contingat, id quidem provenit ex pravo usu facultatis hominis et rationis, non ex defectu propensionis naturalis : habitus vero vitiorum nullo modo inclinant ad obediendum rationi, sed solum ad sua bona. Deinde inclinant in debito modo, id est, plusquam natura bene composita requirat, et quasi ex modo et natura sua inclinant ad prosequendum sua contra dictamen ipsius rationis, quia frequentius adquiruntur per actus hoc modo elicitos, contra ipsius rationis dictamen. Potest etiam tertia differentia assignari, quia appetitus sensitivus oritur ex natura sensitiva, ut sic, ex rationali vero, quodammodo secundario, quantum ad aliquam perfectionem suam : at vero habitus vitiorum generantur ex actibus, quos exercet homo, ut rationalis, et ideo eorum difformitas pravaque propensio attenditur magis ex ordine ad naturam rationalem, ut rationalis est. Ex quo tandem constat appetitum sensitivum proprie non inclinare ad malum, quamvis per accidens contingat ob ejus inclinationem sæpe eligi id, quod malum est.

14. *Pro tertia difficultate.—Notatio prima de divisione habitus vitiosi.*—In tertia difficultate breviter exponenda est omnis divisio habituum vitiorum. Et primo advertendum est, sicut in actibus quidam sunt intrinsece mali, alii sunt tales ex accidenti, ita in habitibus quidam dici possunt vitia intrinsece, non quia per differentiam positivam tales sint, sed quia semper cum sua differentia habent conjunctam illam difformitatem, a qua dicuntur vitia, et hujusmodi sunt habitus, qui inclinant ad illa objecta, et actus qui nunquam possunt humano modo fieri quin prave fiant : conditio enim habitus ex materia et actu sumenda est, ut inductione patet : nam habitus inclinans ad mentiendum, omnino est intrinsece vitium, idem de habitu odii Dei, etc. Alii autem videntur esse habitus, qui ex accidenti vitia interdum sunt, ut si inclinent ad actum non intrinsece malum, sed tantum, qui ex accidenti hic et nunc in hac persona malus est, mutatisque circumstantiis potest bene fieri. Ex quo ad difficultatem positam patet responsio : in prioribus enim vitiis nego eumdem habitum posse esse successive vitium, et non vitium. De posterioribus vero concedo habitum, qui semel vitium est, posse amittere rationem vitii, et manere vel indifferentem, vel etiam quodammodo in statu virtutis, non quod intrinsece et formaliter possit fieri virtus, sed quodammodo per denominationem extrinsecam, ut jam dicam.

15. *Notatio secunda de discrimine inter actum et habitum vitiosos.* — Namque oportet advertere in hac re differentiam inter actum et habitum, ut enim actus non sit malus, satis est, ut ex objecto, vel circumstantiis nullam deformitatem accipiat, quia videlicet mutatæ sunt, et mutatio ipsa cognoscatur ab operante, ut autem habitus non sit vitium, non satis est objectum esse mutatum, et circumstantias : ita ut jam non sint contra rationem, neque etiam est satis non elicere actum pravum, quia ratio habitus abstrahit ab exercitio actuum : ejus ergo bonitas, vel malitia pendeat ex modo quo disponit potentiam; nam propria deformitas vitii ex hoc potissimum videtur oriri, quia inclinat potentiam ad appetendum aliquod bonum ita effrenate, ut non attendat regulas rationis, et ideo fieri potest, ut mutetur objectum, ita ut ex malo fiat non malum, et nihilominus habitus retineat rationem vitii, quia ad illam rationem boni, quæ in objecto est, indebito modo inclinat : et propterea oportet, ut habitus, qui erat vitium, fiat non vitium; aliquo modo in seipso temperari, ita ut inclinet ad rationem boni indifferentem, et quodam etiam modo non pravo, nec rectæ rationi deformi.

16. *Primum corollarium ex dictis.*—Ex quo intelligitur primum illud, quod, n. 8, dicebamus, habitum qui ex specie fit indifferens semper in individuo reperiri in aliquo statu, qui ad rationem vitii, vel virtutis pertineat saltem per extrinsecam denominationem, quia sicut agrum petere ob recreationem, est actus indifferens, ita et habitus ei respondens per se est indifferens, attamen dupliciter potest ille actus fieri : primo otiose, vel ob pravum finem, et habitus inde genitus habebit statum vitii, quamvis ex accidenti, quatenus inclinat ad actus pravo modo exercendos, secundo propter bonum finem, esto objectum sit indifferens, et tunc habitus habere potest statum virtutis, quia conjunctus est habitui moventi et imperanti ad talem finem, atque ejusmodi duo habitus ita sunt geniti, ut videantur subordinari, atque unus per alium informari extrinsece ad eum modum quem supra diximus de actibus atque habitibus nonnullis.

17. *Secundum corollarium exponens divisionem habitus.—Tertium corollarium pro secunda parte ejusdem difficultatis.* — Secundo intelligitur, quæ sint genera habituum vitiosorum, et qualis etiam sit illa divisio habitus in bonum et malum, et an sufficiens sit: quæ omnia explicari et confirmari possunt, et ex proportione ad actus: et ad habitus intellectus, in quibus ita aliqui sunt falsi errores, ut nullo modo possint manere sine illa deformitate: alii vero sunt mutabiliter errores, ut patet, ex dictis: quæ differentia oritur, etiam in illis, ex parte materiæ. Ultimo patet ex dictis solutio alterius partis, et difficultatis. Concedo enim fieri posse, et idem habitus prout se extendit ad multas materias, inclinet et ad actus qui mali sunt, et ad actus qui bene etiam fieri possunt: ut si contingat unam partem materiæ esse indifferentem, et non alteram, nihilominus hujusmodi habitus dicendus esset malus et vitium, quia malum ex quocumque defectu: nec est similis ratio de actibus, quia actus est omnino, et quasi indivisibilis, versaturque in unica materia, unus vero habitus inclinet ad plures actus, et in variis materiis operatur.

18. *Pro quarta difficultate exponitur oppositio vitii et virtutis.* — In quarta difficultate explicanda est oppositio, et contrarietas inter vitium et virtutem. Et primo totum, quod infertur, admitto, nam sicut idem actus unus genere et specie, potest habere plures deformitates repugnantes pluribus virtutibus, ita et idem habitus : nam, ut sæpe dixi, servanda est proportio, et patet etiam inductione : qui enim aliena retinet ex nimio amore ad divitias, certe unico habitu et res illas amat et retinet, et tamen in illo duplex est deformitas, altera avaritiæ, quæ consistit in nimio amore divitiarum: altera injustitiæ : idem est de habitu intemperantiæ, qui inclinat ad adulterium, habet etiam malitiam injustitiæ. Eadem ratione fieri potest ut habitus distincti in positiva specie et essentia, eamdem rationem et deformitatem vitii habeant, sicut etiam contingit in actibus: et ratio est, quia species ista positiva habitus, variatur ex ratione formali objecti, quæ est ratio illa boni, quæ manet: fieri autem potest, ut quia motivum sit diversum, et tamen deformitas sit eadem, quia non tam oritur ex motiva quam ex ipsa materia, ut si quis amet divitias alienas immoderate propter voluptatem, alter propter honorem: habitus quidem positivi diversæ speciei sunt, tamen deformitas utrique communis unica, nempe deformitas injustitiæ.

19. *Qualis sit contrarietas hæc.* — Ex quo intelligitur quomodo vitium et virtus contraria sint, quod Aristoteles docuit 2, Ethic., cap. 7 et 8, et D. Thomas 1, 2, quæst. 71, art. 1, nam si consideremus speciem privativam vitii, proprie non est contrarietas inter ipsum et virtutem, sed potius reducitur ad privativam oppositionem, ut supra in actibus expositum est: si autem positivam speciem et essentiam attendamus, illa habet quidem repugnantiam cum habitu virtutis, qui tamen non oritur proprie ex formalibus objectis virtutis et vitii, ut ex Aristotele 3, Ethic., cap. 7, sumi potest; nam illæ rationes objectorum non sunt proprie contrariæ, sed diversæ; altera enim est ratio boni honesti, altera ratio delectabilis, vel alterius commodi, quæ rationes per se non semper repugnant, sed interdum id contingit ex conditione materiæ in qua versantur. Ex quo fit ut ista oppositio inter habitum vitii et virtutis, ex ipsis materiis, et ex modo etiam actuum, oriatur, quia videlicet inclinat ad materias habentes oppositas conditiones, ut sunt magna, vel parva quantitas, vel ad motus contrarios, ut sunt fugere, vel aggredi, quod etiam in habitibus intellectualibus facile explicatur, nam illi etiam proprie non repugnant inter se propter rationem formalem sub qua procedunt, quia omnes tendunt sub ratione veri; sed opponuntur propter materias, quia unus inclinat ad affirmativam, alter ad negativam ; et consequenter propter motus, etiam contrarios, quia unus inclinat ad assensum, alter ad dissensum, unde in his etiam habitibus contingit, idem intellectuale vitium contrarium esse multis virtutibus intellectualibus, ut error in hac *Deus est*, et metaphysicæ, et fidei, et theologiæ repugnat; et e contrario duo habitus erroris possunt esse contrarii eidem virtuti intellectuali, ut si versentur in una et eadem materia tantum sub diversis motivis, et rationibus formalibus, quæ sufficiunt ad distinguendos actus et habitus.

SECTIO II.

De causis vitiosorum habituum.

1. *Affinguntur obiter aliæ quæstiones, quæ hic occurrent.*—Quæstiones, quas de divisionibus virtutum expedivimus, ad habitus vitiorum accommodandæ sunt, nec oportet iterum disputare; habent enim illæ divisiones, etiam in vitiis, suum locum, servata proportione; quædam vero moralia; et inter illa, quædam spe-

culativa, quædam practica; quæ tot fere modis distinguuntur, quibus sua opposita; solum posset esse dubium, an habitui principiorum sit aliquis habitus contrarius? item qui sint proprii actus contrarii prudentiæ, et quod vitium generent? sed prior quæstio agitatur in philosophia; de secunda in materia de prudentia. Vitia etiam moralia quædam sunt, quæ in passionibus versantur, sicut et in virtutibus diximus : solum addendum est, quoniam virtutes consistunt in medio, vitia ad extrema tendunt: plures esse species vitiorum, quam virtutum, nam eidem virtuti plura vitia contrariantur, ut ex dictis supra liquet. Ex quibus etiam colligitur, quæstionem illam de effectu, seu medio virtutis, in vitiis non habere locum, nam vitia non solum non consistunt in medio, sed potius ratio eorum consistit in declinando a medio, quatenus vitia sunt: quod addo, quia quatenus sunt positivi habitus habent etiam suam differentiam, quæ in indivisibili consistit, et suo modo posset dici consistere in medio, quatenus si illi aliquid addatur, vel quid tollatur, dissolvetur species, quæ ratio metaphysica est, reperiturque in omnibus speciebus. Vide Aristotelem, 2, Ethic., c. 6, reliqua de augmento, diminutione, vel corruptione virtutum diximus nihil peculiare habent in habitibus vitiorum.

De causa subjectiva vitiorum.

2. *Prima opinio.—Secunda opinio opposita.* —Superest dicendum aliquid de titulo proposito in quo tria dubia occurrunt. Primum est de subjecto vitiorum, an sit voluntas, vel appetitus sensitivus, et est præcipua difficultas in vitiis, quæ versantur circa passiones : nam qui negant virtutes contrarias his vitiis esse in voluntate, consequenter negant de vitiis ipsis : nam cum voluntas natura sua sit omnino propensa ad objecta contraria vitiosa, non potest per ullos actus inclinare ad oppositum, sicut, quia terra natura sua propensa est ad locum deorsum, licet frequenter moveatur sursum, nunquam adquiret perfectionem ad illum motum, ut Aristoteles alias dixit. Alii vero negant hujusmodi vitia posse esse in appetitu sensitivo, nam habitus illæ potentiæ adquiruntur, quæ natura sua non sunt satis propensæ ad aliquod objectum, sed appetitus natura sua est satis propensus ad objecta vitiosorum habituum : ergo.

3. *Prima assertio.*—Sed dicendum primo, habitus vitiorum primario et per se generari in voluntate, cujus soli habitus possunt esse proprie, et per se vitia. Probatur per rationes supra factas de virtutibus, quia voluntas non est ita propensa in bonum honestum, quin possit per se, et ab intrinseco moveri in objectum turpe, sub aliqua ratione boni, in quo valde differt voluntas a terra sursum mota, quæ non ab intrinseco semper sic movetur : motus autem voluntatis, cum fit ab intrinseco necessario, consentaneus est alicui inclinationi ejus : et ideo hæc augeri potest acquirendo habitus. Confirmatur primo, quoniam alias nec vitium injustitiæ posset generari in voluntate, quia repugnat honesto, ad quod ipsa naturaliter est propensa. Confirmatur secundo, quia simili ratione non generantur hæc vitia in appetitu sensitivo, quia etiam pugnant hæc vitia cum naturali propensione, quam appetitus sensitivus habet ad obediendum rationi et voluntati moventi. Jam vero, quod illi habitus soli voluntatis sint proprie vitia, constat primo, quia illi soli generantur per actus, in quibus per se, et formaliter malitia moralis reperitur. Secundo, quia illi habitus sunt, qui per se, et maxime repugnant debitæ rectitudini rationalis naturæ.

4. *Secunda assertio.*—Dicendum tamen secundo est in appetitu sensitivo generari quosdam habitus, qui suo modo sunt vitia. Patet a simili ex dictis supra de virtutibus, et de habitibus in communi, in Metaph., ubi ostendimus appetitum sensitivum esse capacem habitum : ergo maxime horum, nam sunt maxime consentanei naturæ ejus. Item, quia si in appetitu sensitivo non generaretur talis aliquis habitus, non posset ab illo expelli habitus virtutis semel adquisitus, quia non expellitur, nisi a suo contrario : denique licet appetitus sensitivus natura sua sit propensus ad sensibilia tantum, ut diximus, suo tamen modo fertur bona ex motione saltem superioris rationis, cui naturaliter obedit : ergo quo appetitus magis sequitur inclinationem ad sensibilia, eo difficilius potest sequi alienam propensionem perfectiorem : ergo difficultas oritur ex habitu genito, ex quo etiam fit, ut facilius homo sequatur sensibilia, etiam contra dictamen rationis. Ex quo tandem arguitur, nam inclinatio illa ad sensibilia est moderata, et subordinata alteri : per habitum autem fit, ut excedat debitum modum.

De causa efficiente vitiorum.

5. Secundum dubium est de causa efficienti;

quoniam vero constat propriam causam esse ipsos actus pravos, ut contingit in aliis : quæri tantum solet, an possit Deus per se efficere ipsos habitus solus ? Dico *solus*, nam concurrendo cum causa secunda bene potest, quamvis illi non sit tribuenda productio vitii, ut sic : sed illius tantum positivæ qualitatis, juxta dicenda de peccatis. Videtur autem posse efficere, quia in Deo est sufficiens potestas productiva talis habitus, et nulla apparet repugnantia, quia habitus non pendet per se, et essentialiter ab efficientia causæ secundæ, sicut pendet ipse actus.

6. *Assertio negans in hoc puncto.* — Dico tamen non posse Deum immediate, et per se infundere homini hujusmodi habitus, non quia desit illi potentia activa sufficiens ad producendam totam illam rem, quæ est habitus vitii : unde si vellet Deus per se producere illam qualitatem, sine dubio posset, quia nulla in ea re apparet indecentia, vel repugnantia : ratio ergo conclusionis est, quia infundere hos habitus homini pugnat cum Dei bonitate, quia revera esset hominem impellere ad malum. Confirmatur, quia repugnat Deo, eo quod est summe bonus; consilio, vel alio simili modo hominem ad malum operandum movere : sed motio habitus non est minor, quam reliquæ motiones, quæ illi est tribuenda, qui primo, et per se efficit habitum : ergo. Confirmatur, quia non posset Deus per se infundere habitum inclinantem ad falsum, nam hoc esset virtute mentiri : ergo.

7. *Objectio.* — Objicies. Post infusionem talis habitus homo maneret liber, et posset non consentire : ergo adhuc operatio illius habitus non tribueretur Deo. Respondetur negando consequentiam, quia ad rationem causæ moralis alicujus operis, non est necesse : ut necessitatem ingerat causæ proximæ, sed satis est si consilio, vel alio modo directe illam impellat et moveat ad tale opus, ut patet in homine consulente alteri peccata. Sed urgebis, quia eadem ratione cum Deus producat inclinationem appetitus sensitivi, a qua perficitur malum opus, esset tale opus Deo tribuendum. Respondetur non esse similem rationem, supra enim dicimus propensionem appetitus sensitivi esse de se rectam, et convenienti modo naturæ hominis tributam : propensionem vero habitus non esse hujusmodi. Deinde ad auctorem naturæ spectat unamquamque naturam condere eo modo, et cum illis facultatibus quæ sunt illi naturales : hæc autem inclinatio appetitus est prorsus naturalis ; habitus autem vitiorum sunt præter naturam rationalem, et ideo non est conveniens auctori naturæ illos sua virtute infundere.

8. *Evasio contra rationem allatam pro assertione.* — Dicet tamen aliquis, cum Deus infunderet hujusmodi habitum, conferret simul habitum virtutis contrarium, vel aliunde compensaret illam propensionem et impulsum pravi habitus tantumdem gratiæ, vel supernaturalis auxilii conferendo quantum necesse esset ad vincendam propensionem talis habitus, nam hoc posito, nihil videtur repugnare Deum hoc modo infundere talem habitum, quia tunc non inclinaret ad malum, cum alias det majorem propensionem ad bonum : item in eo casu infusio talis habitus non videtur mala, et potest habere finem convenientem, ut videlicet vincendo propensionem talis habitus, homo magis mereatur. Quod quidem in hoc casu aliquibus non videtur impossibile : mihi vero non videtur verum, quia per se Deus non potest inducere ad id, quod per se malum est, sive alias det auxilium ad vincendam inclinationem, sive non : quia illud esset tentare hominem, et Deus sibi esset quodammodo contrarius. Item directe inclinare ad malum semper est per se malum, etiam curando illud impedire alia via. Quapropter solum permittendo potest Deus illud facere. Vide dicta, infra, tract. 5, disp. 6, in simili de causa peccati.

De connexione vitiorum.

9. *Prima assertio in hoc puncto.* — *Secunda assertio.* — Tertium dubium est, utrum unum vitium ab alio pendeat, atque adeo, an vitia sint connexa. In qua re est dicendum primo, non posse vitia omnia esse connexa, ita divus Thomas, quæst. 73, art. 1, et D. Augustinus, Epistol. 29, ad Hieron., et colligitur ex ipso Hieronymo, Dialog. 3, contra Pelagianum, et constat, quia nonnulla vitia sunt contraria : ergo non omnia possunt esse simul : ratio vero a priori est, quia virtus versatur circa bonum honestum, ut sic : bona autem honesta inter se non sunt contraria, sed solum se juvant. Præterea virtutes omnes ad eumdem finem ultimum natura sua referuntur : vitia vero in primis versantur circa bona delectabilia et temporalia, quæ sæpe contraria sunt. Deinde, quamvis omnia referantur ad amorem proprium, attamen sæpe habent fines extrinsecos valde diversos, inter se etiam repugnantes. Addendum vero est secundo quædam vitia in-

terdum generare alia: et ideo quædam esse valde inter se connexa, quomodo docuit Gregorius, libro 14, Moral., cap. 18, cum superbia multa esse alia vitia connexa : et lib. 7, c. 12, de aliis vitiis id pronuntiat : et ratio sumi potest tum ex dictis suo loco de actibus peccatorum : sæpe enim unum ex alio nascitur; tum etiam ex mediis ipsorum vitiorum, quæ interdum hujusmodi sunt, ut unum ad consequendum alterum vel necessarium sit, vel admodum utile.

10. *Quæstiuncula annexa resolvitur.* — Sed quæret aliquis, utrum sicut una virtus separata ab aliis non censetur habere statum virtutis, ita nec unum vitium si existat sine aliis, quibus juvari potest. Respondet Aristoteles 7, Ethic., cap. 1, sicut fecerat in virtutibus, et ita in vitiis distinguit tres status, quos vocat incontinentiæ, vitii et feritatis : itaque vult vitium non significare habitum pravum in quocumque statu, nam imprimis cum habitus est imperfectus, dicitur incontinentia : cum vero crevit ultra communem modum peccandi, dicitur feritas, vitium vero vocatur, quando jam est habitus stabilis , quo homo facile et frequenter in materia talis habitus deficit, quia vero virtus habet rationem boni et perfecti , vitium autem defectum importat, ideo non videntur tot requiri ad statum vitii simpliciter, quot ad statum virtutis, et ideo si habitus sit constans et facilis, quamvis non omnino se extendat ad totam suam materiam, nec habeat totam deformitatem, quam in suo genere, vel ordine habere potest, atque adeo quamvis non sit conjunctus cum omnibus habitibus vitiorum, a quibus in omni occasione juvari possit, dici potest habitus ille simpliciter vitium, quia *malum ex quocumque defectu,* et quia simpliciter reddit hominem promptum ad peccatum committendum. Hactenus de vitiis, quibus adjici possunt dicta in materia de peccatis initio.

FINIS TRACTATUS DE PASSIONIBUS ET HABITIBUS.



TRACTATUS QUINTUS.

DE VITIIS ET PECCATIS.

PROOEMIUM.

Tractatus præsens complectitur doctrinam a D. Thoma traditam, in 1, 2, a q. 71, usque ad 89 : vitium ergo generali quadam significatione non solum moralibus, sed etiam naturalibus rebus tribui solet : tamen in proposito solum ad animum humanum refertur, et interdum habitum pravum, interdum etiam actum significat, ut patet ex Augustino, lib. 3, de libero Arbitrio, cap. 14 : tamen D. Thomas utitur hac voce ad significandum habitum tantum ex Augustino etiam lib. de Perfectione justitiæ, cap. 4, ex quo eliciunt aliqui, ut tractatu præcedenti, initio disputationis 4, dicebamus, habitum malum nondum plene formatum consuetudine et usu non esse vitium: unde Aristoteles, 7, Ethicorum, cap. 1, hoc modo videtur distinguere vitium ab incontinentia , quod videtur pertinere solum ad modum loquendi : nam in re constat eumdem esse habitum, et numero, et tempore, et imperfecte acquisitum, seu inchoatum, et jam plene formatum et perfectum. Peccatum quoque commune nomen est rebus naturalibus, et proprie significat actionem, vel defectum monstruosum deficientem a fine a natura intento, 2 Physicorum, cap. 8 : tamen in proposito significat voluntarium defectum naturæ rationalis, et D. Thomas vult solum significare actum, licet interdum latius pateat vox *peccati,* ut statim dicam. Advertendum autem præterea est peccatum et actum malum coincidere moraliter, tamen actum malum formaliter importare defectum in ordine ad subjectum : peccatum vero defectum rectitudinis in ordine ad finem : quod si finis sit particularis, in quo tamen deficiat actio humana, et non a fine ultimo, actus poterit dici peccatum non simpliciter, sed secundum quid, id est, in genere actionis, etc. , et hæc peccata nihil referunt in præsenti, importat ergo peccatum, de quo loquemur, defectum rectitudinis in ordine ad finem ultimum :. nunc autem hoc supponatur, nam postea probabimus.

ELENCHUS QUINTI TRACTATUS

DE VITIIS ET PECCATIS.

peccatum mortale sit distincta ab illa, quam actus habet ex objecto.
3. *An malitia peccati mortalis sit infinita.*
4. *An sit aliquod peccatum ex natura sua veniale, et quæ sit ejus ratio.*
5. *Qualis sit divisio peccati in mortale, et veniale.*
6. *An peccatum veniale possit fieri mortale.*
7. *An in omni subjecto, in quo potest esse mortale, possit esse veniale.*
8. *An peccatum mortale necessario debeat præcedere veniale, vel e contra.*

DISPUTATIO III.

DE DIVISIONE PECCATI IN COMMISSIONEM ET OMISSIONEM, CONTINENS SECTIONES QUINQUE.

1. *Qualis sit prædicta divisio, et quo modo ejus membra differant.*
2. *Utrum de essentia omissionis sit aliquis actus positivus.*
3. *Utrum actus qui fit eo tempore, quo omittitur præceptum, et est incompossibilis actui præcepto, sit peccatum.*
4. *Quo tempore censeatur quis peccare peccato omissionis.*
5. *De gravitate omissionis, unde sit sumenda.*

DISPUTATIO IV.

DE PECCATO EX PASSIONE, IGNORANTIA ET MALITIA, CONTINENS UNICAM SECTIONEM.

1. *An peccatum recte dividatur in illa tria membra.*

DISPUTATIO V.

DE CAUSIS PROPRIIS ET INTERIORIBUS PECCATORUM, CONTINENS SECTIONES NOVEM.

1. *An in voluntate possit esse peccatum.*
2. *An in intellectu possit esse peccatum.*
3. *An veniále et mortale peccatum tribuendum sit rationi inferiori, vel superiori.*
4. *An in appetitu sensitivo possit esse peccatum mortale.*
5. *An possit esse veniale.*
6. *An omnis concupiscentia appetitus sit semper veniale peccatum solum ex defectu voluntatis.*
7. *An et quando delectatio appetitus sit mortale peccatum ex consensu voluntatis.*
8. *An in potentiis exterioribus sit peccatum.*
9. *An sit causa alia interna peccati.*

DISPUTATIO VI.

DE CAUSA EXTRINSECA PECCATI, CONTINENS UNICAM SECTIONEM.

1. *Utrum Deus sit causa peccati.*

DISPUTATIO VII.

DE EFFECTU ACTUALIS PECCATI, QUI EST PŒNA, CONTINENS SECTIONES QUATUOR.

1. *Utrum pœna, ejusque reatus sit proprius effectus peccati ejus qui punitur.*
2. *An peccatum possit esse pœna alterius peccati.*
3. *Utrum pœna peccato mortali debita sit infinita, et æterna.*
4. *An peccatum veniale mereatur æternam pœnam.*

DISPUTATIO VIII.

DE PECCATO HABITUALI, QUOD EX ACTUALI NASCITUR, CONTINENS UNICAM SECTIONEM.

1. *An transacto actuali peccato aliquid habituale in anima maneat, quod vere sit peccatum, quid sit illud.*

DISPUTATIO IX.

DE PECCATO ORIGINALI, CONTINENS SECTIONES SEX.

1. *An sit originale peccatum.*
2. *Quid sit.*
3. *De causis peccati originalis.*
4. *An peccatum originale ad omnes Adæ filios derivetur.*
5. *Quos defectus, vel pœnas contrahamus in hac vita ratione peccati originalis.*
6. *Quæ pœna respondeat originali peccato in vita futura.*

TRACTATUS QUINTUS.

DE VITIIS ET PECCATIS.

DISPUTATIO I.

DE ESSENTIA ET GRAVITATE PECCATI.

Ut hæc tota materia breviter comprehendatur, notandum, tametsi supra dictum sit, nomen *peccati* ad actum moralem pertinere : latius tamen interdum patere rationem ejus : distingui enim solet a theologis peccatum in actuale et habituale : actuale propter conversionem et moralem malitiam, quas supra explicavimus, adjunctam habet inordinationem quamdam a Deo ultimo fine, ratione cujus præcipue a theologis consideratur, et peccatum nominatur, ut 1, 2, quæst. 71, art. 6, ad 5. D. Thomas advertit, hoc autem peccatum quatenus conversio est, habitum seu vitium generat, quod vere peccatum non est, quia per se non avertit a Deo hominem in quo inhæret, ut dicemus : ut tamen, peccatum actuale aversio est a Deo ultimo fine, quoddam habituale peccatum in anima relinquit, a quo transacto actu denominatur homo peccare, ut infra patebit : et hoc habituale peccatum, aut propria voluntate contrahi potest, et dicitur personale: aut aliena, et dicitur originale peccatum. Ergo de actuali peccato tanquam fonte agendum nobis est : postmodum vero de habituali, personali et originali, quia illa participant rationem veræ culpæ, et veluti effectus quidam sunt actualis peccati. De ratione autem generali, et communi horum omnium solum hoc videtur considerandum in eo convenire, quod omnia continent aversionem, vel deordinationem voluntariam ab ultimo fine, reliqua omnia in singulis peccatis melius explicabuntur : de habitibus autem vitiosis D. Thomas in tota prima secundæ, nihil dixit præter ea, quæ in præcedenti tractatu notavimus.

SECTIO I.

Quid sit actuale peccatum.

1. *Prima propositio.* — Prima propositio. Peccatum est actus, seu transgressio libera divinæ legis : in hac definitione in se, omnes conveniunt cum D. Thoma et Magistro, d. 35, et sumitur ex Ambrosio, libro de Paradiso, cap. 8, Augustino, 22, contra Faustum, c. 27. Nam quod ait ipse, *dictum, factum, vel concupitum*, nomine actus voluntarii comprehendimus. Idem, lib. 2, de Consensu Evangelistarum, cap. 4, et lib. de duabus Animabus contra Manich., cap. 11, et 1 Retractationum, cap. 14, peccatum ait esse voluntatem faciendi, quod justitia vetat, nomine *justitiæ* legem significans, *actus* ergo dicitur peccatum, ut illud ab *habituali* peccato distinguamus : *liberum*, ut a peccato naturæ separetur, et hoc modo dicit D. Augustinus, lib. 3, de libero Arbitrio, cap. 15 et sequentibus, non esse peccatum, nisi sit *voluntarium* : et lib. de Perfectione justitiæ, responsione 4, et de Vera religione, capit. 14, de Natura et Gratia, cap. 67, et locis citatis, docet *libertatem* esse de ratione peccati : Ambrosius, lib. 7, de Cain et Abel, cap. 7, et in Psalm. 40, Epiphanius, hæresi 16, *liberum arbitrium* dicit esse auctorem peccati, quod infra latius dicemus, in disput. 6, et ratio sumi debet ex dictis de malitia morali supra : est enim moralis privatio vel honestatis, vel rectitudinis debitæ ad ultimum finem, non est autem moralis privatio, nisi ubi adesse potest obligatio et debitum : non est autem obligatio et debitum nisi ubi libertas : quia qui necessario agit, neque indiget lege, neque propter transgressionem ejus, juste puniri posset : vide Augustinum, libro de Gratia et libero Arbitrio, cap. 2, et Epist. 46, ad Valent., et de Corruptione et Gratia, fere per totum. Quia autem duobus modis contingit actum esse liberum,

scilicet per se, vel per alium : definitio ab utroque modo abstrahit ut comprehendatur etiam actio exterior. Reliqua definitionis pars distinguit actum peccati ab actu virtutis, et indifferenti. Dicitur autem *contra legem Dei*, non quia transgredi leges humanas non sit etiam peccatum, sed ad indicandum defectum peccati potissime sumi in ordine ad Deum, et ad comprehendendum leges omnes : nam ideo transgressio cujuscumque legis peccatum est, quia ibi includitur transgressio legis divinæ naturalis, sicut nulla est potestas nisi a Deo, ita nulla lex obligat nisi in virtute divinæ legis.

2. *Objectio prima.* — Sed contra est primo, quia hæc definitio neque peccato omissionis, neque veniali convenit, quia illud non est actus, et hoc non est contra legem. Respondeo primo actum non pertinere ad formale, sed materiale peccati, omissio autem fere semper fundatur in aliquo actu, licet per se et formaliter non sit de essentia ejus. Secundo ideo dixi esse actum, vel transgressionem, ut comprehenderem omnem prævaricationem et inobedientiam divinæ legis : actualem tamen, et voluntariam, sive in agendo, sive in non agendo : aliter, et bene respondet D. Thomas, ut licet videre in illo, 1, 2, q. 73, art. 1. De peccato veniali nunc breviter dicitur, sicut analogice est peccatum, ita analogice definitionem peccati convenire illi, ut suo loco dicemus, disput. 2, sect. 4.

3. *Objectio secunda.* — Sed contra secundo ex Gregorio II, dist. 34 et 36, ubi negat peccatum esse actum, vel aliquid simplex, *sed est* (inquit) *quoddam complexe significabile*, scilicet agere contra legem, ex D. Augustino, lib. 1, de libero Arbitrio, cap. ultimo, dicente peccatum esse neglectis rebus æternis, temporalia sectari. Idem fere lib. 83, quæst. 30. Fundamentum ejus est, quia non prohibetur actus, sed agere. Hoc vero nihil ad rem facit : nam quidquid est, sive simplex sit, sive compositum, tamen suo modo unum est, quod incomplexe potest et debet concipi et significari, ut peccatum significatur nomine *furti*, vel similium : quod autem isto modo concipitur, potest sic definiri : vere ergo dicitur peccatum : seu quod subest huic nomini, esse actum : licet peccare sit agere. Vide Cajetanum, citato art. 1, quæst. 73.

4. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Peccatum ut sic, est quoddam malum morale : id est, malum rationalis naturæ, ut ratione utitur. Est communis theologorum, et significat sacra Scriptura, cum dicit peccatores fieri similes jumentis insipientibus, psalm. 48, et ideo habere animam suis, 2 Petr. 2, unde Augustinus, 1 ad Simplic., quæst. 2. Propterea dicit peccatum esse hominis deordinationem et perversitatem, et ratio est, nam peccatum formale est contra legem : ergo contra rectitudinem rationis : ergo morale malum. Loquor autem formaliter, quia peccatum defectum significat, et ideo propria forma ejus est deformitas, ut patet ex dictis.

5. *Tertia propositio. — Quod peccatum sit injuria et offensa Dei, lib. 7, de Gratia, c. 14, a num. 46.* — Tertia propositio. Peccatum essentialiter etiam includit deordinationem aliquam ab ultimo fine. Est certa, nam propterea in Scriptura peccatum, ut lib. 7, de Gratia, cap. 14, a num. 46, probamus, dicitur offensio Dei, impietas, etc., Isai. 1, Jerem. 2, Psal. 13, et punitur : quod etiam ex parte Philosophi cognoverunt, ut patet apud Aristotelem 10, Ethicorum, cap. 8, et apud Platonem, in Phædone : et ratio est, quia peccatum formaliter significat defectum rectitudinis debitæ operationis humanæ in ordine ad finem : hæc autem rectitudo præcipue attenditur circa ultimum finem. Confirmatur : nam lex est regula, quæ præscribit homini modum, quem servare debet in suis operibus, ut ad finem ultimum perveniat : ergo hoc ipso, quod peccatum est deordinatio a fine ultimo, est nonnulla injuria ipsius legislatoris. Unde ad Roman., 2 : *Per prævaricationem legis Deum inhonoras*: nam qui peccat virtute saltem, non vult habere Deum pro ultimo fine in illo actu, sed hoc ipsum est deordinatio quædam : ergo. Vide D. Thomam, citato loco, et 1 part., quæst. 48, art. 6, et 2, 2, quæst. 10, art. 3.

6. Ex dictis definitur dubium, quod Cajetanus eodem loco disputat, an peccatum, eo ipso quod contra rationem est, sit aliquo modo contra Deum, et definit esse : quod principium verum est de peccato mortali, nam veniali solum analogice inconvenit, ut, disputatione sequenti, sect. 4, melius exponetur. Addendum solum est non oportere hoc loco distinguere de Deo, ut finis naturalis est, vel supernaturalis, quia solum agimus de peccato actuali, hujusmodi autem peccatum semper continet deordinationem a fine naturali, a supernaturali vero consecutione quadam : tum quia peccatum contra legem naturæ est etiam contra legem gratiæ, et virtutes infusas: tum etiam quia supernaturalis beatitudo sine naturali rectitudine consistere non potest : si autem

peccatum sit directe contra legem supernaturalem, primo avertit a fine supernaturali, ex consequenti vero a naturali, quia, ut supra dictum est, tale peccatum aliquo modo, scilicet concomitanter, est contra naturalem rationem, quia hæc vetat deficere a Deo fine supernaturali debite proposito.

7. Sed quæret aliquis, quæ inordinatio sit magis essentialis peccato, illane quæ sumitur ex ordine ad rationem; an illa quæ sumitur ex ordine ad ultimum finem: ratio, et interrogatio supponit has inordinationes esse distinctas, quod non est certum, sed in disputatione: tamen quia saltem ratione differunt, dico breviter, sicut actus virtutis, ut respicit bonum objectum, bonus est, et inde habet debitum ordinem ad ultimum finem, ex quo denominatur *rectus actus*, ita actus peccati ex deformitate ad rectam rationem proprie dicitur *actus malus* : *peccatum* vero dicitur ex carentia rectitudinis ad ultimum finem, quod patet ex usu omnium loquentium de peccato, et ex his quæ, initio, diximus de notione ejus, et quia supremus defectus actus humani est, qui sumitur in ordine ad Deum, et ultimum finem : peccatum autem est supremus defectus creaturæ rationalis.

8. Sed contra. Nam si quis cognosceret actum aliquem esse contra rectam rationem, ut tamen invincibiliter ignoraret Deum, ille peccaret contra rectam rationem, et tamen nihil inordinatum ageret contra ultimum finem, quia ubi non est voluntas, ibi non est moralis deformitas, et ubi est ignorantia invincibilis, non est voluntas. Respondeo quidquid sit, an talis ignorantia sit possibilis, tamen illa posita, actus malus etiam careret illo ordine, quem habere debet ad ultimum finem, et hoc non pendet ex cognitione, vel voluntate operantis, quia intrinsece et essentialiter convenit hoc actui malo, ut malus est : sicut e contra, actus virtutis ratione suæ honestatis habet rectitudinem debitam ad ultimum finem, licet ab operante non referatur, vel etiam non cognoscatur. Aliam quæstionem tractat, ibidem, Cajetanus, quid sit magis de essentia peccati aversione an conversio ; et definit conversionem esse magis necessariam, quæ tamen nobis non est necessaria, nam dicendum est, conversionem esse materiale peccati, aversionem vero esse formale, reliqua quæ hic dici poterant de specificatione et distinctione specifica peccatorum, petenda sunt ex dictis supra, de malitia : aliquid tamen de peccatis mortalibus addemus, disputatione sequenti.

SECTIO II.

Quid sit gravitas et quantitas peccati, et unde sumatur.

1. *Notatio prima pro decisione.* — *Notatio secunda de quadruplici quantitate peccati.*— Supponendum primo est aliquam esse in peccato gravitatem, vel quantitatem, quod ex modo loquendi patet in Scriptura, Apoc. 14, *juxta quantitatem delicti*, etc., Deuter. 21, *quantum glorificavit se*, etc, item patet, quia proprietates, vel deordinationes quantitatis peccato tribuuntur, ut esse magnum, vel parvum : æquale, vel inæquale, quæ omnia per metaphoram intelligenda sunt, eo modo quo dicuntur in qualitatibus. Adverte vero secundo, quod in peccatis quadruplex quantitas considerari potest ad modum, quo calor abstrahendo ab omni intensione habet primo certam quantitatem perfectionis essentialis. Secunda quantitas est quasi multitudinis, ut cum plures rationes peccatorum in eodem actu conjunguntur, quæ omnia patent ex usu loquendi et ex sufficienti enumeratione.

2. *De prima quantitate.*— Tertio ex dictis facile colligitur, unde metienda sit quantitas peccati, prima enim, quæ ad essentiam pertinet, inde mensuratur, unde oritur, scilicet proxime ex bono quo privat ; remote, et quasi ex radice, ex objecto, ut D. Thomas, 1, 2, q. 73, art. 3, docuit : ex quo principio definit ipse, art. 4, illud peccatum gravius esse, quod perfectiori virtuti opponitur. In quo advertere oportet eidem virtuti plura peccata specie diversa posse esse contraria, ut justitiæ furtum, et homicidium, etc., non est ergo intelligendum omnia peccata contraria virtuti perfectiori, esse in specie sua graviora, quam peccata contraria virtuti inferiori, sed intelligendum est peccata ex genere suo esse graviora, quæ meliori virtuti contrariantur proprie utendo nomine *generis*, atque adeo maximum peccatum contrarium meliori virtuti esse majus maximo contrario inferiori. Contingere tamen potest aliquod peccatum contrarium inferiori virtuti esse in specie sua majus, quam aliquod aliud contrarium superiori virtuti, ut fornicatio est majus peccatum quam furtum, et ratio est, quia unum peccatum non destruit totam unam virtutem, sed quasi particulam ejus, et ideo si peccatum minimum quid destruat in superiori virtute, aliud vero destruat maximam perfectionem inferioris virtutis, hoc erit

ex specie sua majus, ut furtum, quod solum destruit æqualitatem in rebus exterioribus remanentem, quod minoris momenti est, quam destruere castitatem. Sed contra: nam minima rectitudo nobilioris virtutis, ut justitiæ, est majoris momenti, quam maxime inferioris. Respondeo negando antecedens, nam imo secundum rectam prudentiam, quæ debet esse judex hujus existimationis, actus inferioris virtutis sæpe est nobilior.

3. Sed quæret aliquis in vitiis, quæ opponuntur eidem virtuti per excessum et defectum, unde intelligemus, quod sit majus in sua specie, quia ipsum positivum, quo privant, non potest esse rectum, et in hujusmodi lege, verbi gratia, vitium per excessum est majus, in liberalitate vero vitium per defectum est majus. Respondeo, in genere dici potest ex Aristotele 6, Ethicorum, cap. 6 et 7, in his vitiis illud esse majus, quod magis destruit rectitudinem virtutis cui opponitur : possumus autem advertere quasdam virtutes per se ordinari, ut cohibeant hominem, ut humilitas : alias vero ut magis impellant, ut liberalitas. In prioribus virtutibus peccatum per excessum est majus; in posterioribus peccatum per defectum, cujus signum est manifestum, quia tale vitium semper est tali virtuti magis dissimile, ut avaritia liberalitati magis quam prodigalitas.

4. *Spiritualia et carnalia in hac prima quantitate comparantur.*—Ex hoc eodem principio definit D. Thomas, in ea quæst. 73, a. 5, ex D. Gregorio, peccata spiritualia esse graviora carnalibus : quod eodem modo interpretandum est, ex genere suo, sicut præcedens doctrina: peccata enim spiritualia ex genere suo graviora sunt, non tamen singulæ species peccatorum spiritualium excedunt singulas species peccatorum carnalium : imo in genere loquendo, quoad multas conditiones sunt peccata carnalia graviora, quarum una illa est, quia sunt magis turpia, et ideo majorem inurunt infamiam, ut D. Thomas, citato articulo ad septimum, adnotavit, et indicat etiam Gregorius, et Augustinus 1, Soliloquiorum, cap. 10, quomodo autem non semper peccatum, quod est turpius : sit etiam gravius, docet bene divus Thomas, 2, 2, quæst. 119, art. 2, ad 2, et quæst. 142, art. 4.

5. *De secunda quantitate peccati allata n. 1.*—Quare quoad secundam gravitatem peccati dico oriri eam ex illis circumstantiis, quæ speciem non mutant, et quoad hoc eadem est ratio de peccato quæ de malitia : quare conditiones quædam peccatorum, quæ a D. Thoma inter causas peccati enumerantur, ut ignorantia, passio et malitia, et peccatum augere possunt, quo circumstantiarum numero continentur, fere enim omnes illæ reducuntur ad circumstantiam *quomodo* : et ratione etiam hujus gravitatis efficitur sæpe, ut peccatum ex specie sua minus grave, sit simpliciter majus, quam aliud : et ratio est, quia licet gravitas essentialis præcipua sit, tamen illa etiam, quæ ex circumstantiis sumitur, tanti est in materia morali, ut interdum plus conferat secundum prudentem existimationem ad peccati augmentum morale, quam ipsum objectum. Dices : nunquam in naturalibus contingit, ut res, quæ in essentia specifica est minus perfecta, in individuo sit perfectior propter circumstantiam. Respondeo primo : multi hoc negant, ut patet in cœlo comparato ad multa animalia, et ratio reddi potest, quia absoluta perfectio creaturæ non ex sola substantia, sed etiam ex accidentibus magna ex parte constat, ut D. Thomas, prima parte, quæstione quinta, articulo sexto, docet. Respondeo secundo : licet physicæ species maneant in individuo, tamen in ordine ad mores et usus hominum in individuo indicantur melius propter accidentia, ut patet in argento comparato ad aurum: in proposito ergo malitia, qua physice videtur esse in essentia perfectionis speciei, in individuo propter accidentia est simpliciter deterior in ordine ad mores hominum. Cujus signum etiam est, quia secundum rectam prudentiam tale peccatum existimatur majori pœna dignum.

6. *De tertia quantitate peccati posita n. 2.*—De tertio gravitatis genere, nihil aliud dicendum est, quam illam ex circumstantiis, quæ speciem mutant, oriri : ex quo etiam fit, ut peccatum ex objecto levius, propter hanc quantitatem censeatur simpliciter gravius : quare hæc omnia pensanda sunt, ad ferendum judicium de gravitate peccati, et illud præterea in his præcipue, quæ ex jure positivo pendent : quam scilicet vim habet præceptum impositum, et quam obligationem legislator potuerit et voluerit imponere, quod partim ex materia, partim ex forma, et verbis legis colligendum est.

7. Ex his tandem facile evertitur Stoicorum error, qui, ut refert Cicero, 3 et 4, de Finibus, et latius paradoxo 3 et 4, dixerunt omnia peccata esse paria, quos secutus est postea Cyprianus, teste Augustino, de Hæresibus, in 82, et videtur favere D. Basilius, in Quæstionibus brevioribus, in 293, dicens in Testamento no-

vo nusquam peccatorum distinctionem majorum ac minorum reperiri, contra quem errorem disputat Augustinus supra, et epistola 29, ad Hieronymum, et Hieronymus, lib. 2, contra Jovinianum, et epistola ad Celantiam, et ex Scriptura patet quædam peccata esse majora, quædam minora, Matth. 5, a vers. 19, Joan. 19: *Qui me tradidit tibi majus peccatum habet*, et Ezechiel, 16, vers. 47, et experientia atque ratione constat, quia cum gravitas peccatorum, et tam multis jam enumeratis insurgat, quæ non æque in omnibus peccatis reperiuntur, constat non omnia esse paria. Ratio etiam D. Thomæ 1, 2, quæst. 73, art. 2, optima est, quia non omne peccatum omnem ordinem et rectitudinem rationis destruit : et hoc sensu ait, peccatum non esse puram privationem : non quia necessarium sit omne peccatum, præcipue quoad formale ejus, aliquid positivum continere, nam tota peccati deformitas privatio est, et vere potest dari pura omissio, de qua, disp. seq., sed quia nullum peccatum contrarium est omni rectitudini rationis, sed aliud rectitudini solum justitiæ, aliud solum temperantiæ, etc., quia igitur non totum bonum tollit, ideo est non pura, id est, non totalis privatio. Ex quo evidenter sequitur posse esse magis, vel minus gravem, sicut etiam perspicuum est, plura peccata destruere magis rectitudinem rationis, quam unum, et consequenter esse minus malum.

8. Rationes Stoicorum omitto, neque D. Basilius contrarium sentit, homilia enim 12, ex Variis, et homilia in Psalm. 7, et in 14, aperte docet fidei veritatem : quare ille liber quæstionum multis non probatur tanquam Basilii. Alii dicunt illa verba fuisse inducta ab hæretico, vel incipienti : vel certe Basilium solum docere Evangelium non attulisse distinctionem peccatorum, non tamen dicit eam abstulisse : vel, quod verisimilius est, vult perfectionem legis Evangelicæ a nobis requirere, ut peccata omnia diligenter caveamus, et quoad hoc nullam distinctionem faciamus peccatorum majorum, vel minorum : quam tamen ipse indicat, quæst. 4, in eodem libro, et eodem modo Hieronymus, in Epistola citata ad Celantiam, ubi ex professo constituit in æqualitatem peccatorum, dicens in quolibet gradu æquale peccatum esse vel prohibita admittere, vel justa non facere : solum enim vult ista omnia præcepta æqualiter, id est, sine distinctione personarum omnes obligare.

DISPUTATIO II.

DE PECCATO MORTALI ET VENIALI.

In disputatione præcedenti, nonnullas divisiones peccati explicatas reliquimus, quia faciliores erant, nunc tres præcipue supersunt cognoscendæ et exponendæ, quæ ad cognoscendam peccati essentiam et gravitatem necessariæ sunt. Prima est ea, quam proposuimus, in qua peccati deformitas erit radicitus explicanda : de qua divus Thomas, 1, 2, quæst. 73, art. 5, et quæst. 88 et 89; nos vero de tota re hic dicemus.

SECTIO I.

An sit aliquod peccatum mortale, et quæ sit ejus gravitas.

1. *Prima propositio dari peccatum mortale —De quidditate ejus prima sententia.*—Prima propositio. Certum est de fide multa dari peccata mortalia. In hac conveniunt catholici omnes et hæretici, ut patet ex illis locis, in quibus peccatum vocatur mors animæ, Matth. 18 et 19, ad Roman. 8, ad Galatas 5, 1, Joan. 8: *Qui non diligit, manet in morte*. In explicanda autem hujus peccati ratione, est magna dissensio, et omissis hæreticis, cum quibus disputabimus, sect. 4, prima sententia est peccatum mortale esse illud, cui æterna pœna lege Dei debetur, quam putat probatiorem Scotus 2, d. 21, et ea uti videtur D. Thomas, supra, et Augustinus, t. 9, in Joan., et Enchirid., c. 64, quæ sententia verum quidem dicit a posteriori : non tamen explicat rationem peccati mortalis, mortale enim est non quia tali pœna punitur : perjurium enim est peccatum mortale, licet non puniretur a Deo, et dæmones peccata mortalia committunt, quæ non puniuntur novis pœnis.

2. *Secunda sententia. — Tertia sententia verior.*—Secunda sententia affirmat peccatum esse mortale, quia divino præcepto adversatur, ita Scotus, supra, et Gabriel, 2, dist. 2. Quod si objicias hoc esse commune omni peccato, respondet Scotus solum peccatum mortale esse verum, ut solum peccatum; et reliqua non esse contra præceptum, sed contra consilium, quod non esse recte dictum infra demonstrabitur : et ideo Adrianus, quodlib. 7, quæst. 3, explicans hoc, dicit peccatum mortale esse contra præceptum in re gravi, quod licet in re forte

verum sit, tamen non explicat istius peccati rationem. Tertia sententia est D. Thomæ, qui istius peccati rationem in duobus ponit, in aversione scilicet peccantis ab ultimo fine vero, qui Deus est, et conversione ejusdem ad creaturam tanquam ad ultimum finem, juxta quam sententiam.

3. *Secunda propositio pro tertia sententia.*—Secunda propositio est. Mortalis peccati deformitas in hoc consistit, quod per illud virtualiter et moraliter plus amat peccator creaturam, quam Deum. Colligitur hæc conclusio ex illo Joan. 10 : *Qui diligit patrem plus quam me, non est me dignus,* id est, (ut exponunt sancti) qui ob amorem patris præcepta mea transgreditur ; Joan. 12: *dilexerunt gloriam hominum plus quam Dei,* quod colligit Evangelista, quia timore humano non audebant confiteri Christum, quem cognoscebant, Jerem. 2, *dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas,* etc., et ad Philippenses 3, *quorum Deus venter est ;* ad Galatas 5, ideo avaritia dicitur *idolorum servitus.* Idem potest colligi ex Tridentino, sess. 6, cap. 5 ; Augustinus 3, de libero Arbitrio, c. 24, peccatorem (ait) velle sibi esse Deum, juxta illud, *eritis sicut dii*; idem 10, de Trinitate, cap. 10 et 14, de Civitate, cap. 24, et lib. 21, cap. 26, et lib. 83, q. 30, Chrysostomus, homil. 13, ad Philipp. ; conveniunt fere theologi, et divus Thomas, 1, 2, q. 53, et 2, 2, q. 34, art. 3, et q. 7, de Malo, a. 9, Bonaventura, in 2, d. 42, art. 2, Albertus, q. 3, Durandus, q. 6, Cajetanus, 1, 2, q. 1, art. 5, et videri potest Richardus, lib. de Distinct. peccati mortalis a veniali. Ratione probatur, quia per peccatum mortale homo avertitur a Deo, secundum fidem : ergo non habet ultra Deum pro ultimo fine : ergo sua voluntate aliquid virtute dilexit tanquam ultimum finem : ac proinde super omnia. Secundo, qui mortaliter peccat, non diligit Deum super omnia, dicitur enim Joan. 15 : *Qui diligit me, mandata mea servabit*: ergo aliquid præter Deum diligit super omnia: quia necesse est amorem hominis esse in aliqua re positum, juxta ea quæ diximus, dispt. 1, de ultimo Fine, in tract. 1. Tertio, ex effectibus peccati moraliter id potest probari : propterea enim est irreparabile humanis viribus, quia ipsum finem universalem tollit, qui est totius boni principium, et præterea etiam illi est injuncta pœna æterna, ut supra diximus. Ex quibus intelligitur, quomodo mortale peccatum dicatur charitati contrarium : non enim contrarietas physica, sed moralis : eo modo, quo gravis injuria est contraria amicitiæ, et eam dissolvit, et præterea, quia forte privat actum speciali honestate charitatis, ut infra dicemus. Ex dictis etiam fit, non quamcumque deordinationem, quæ circa Deum ipsum proxime versari potest, ad peccatum mortale pertinere : ut patet in odio Dei indeliberato, sed solum illam, quæ ita actui conjungitur, ut operantem ipsum ab ultimo fine avertat, et virtute, et moraliter faciat creaturam illi anteponere, ex quibus solvuntur facile nonnulla, quæ Scotus in hac D. Thomæ doctrina cavillatur, quæ videri possunt in Cajetano, qui omnes dissolvit rationes.

4. *Arguitur primo contra hanc propositionem.*— Alia via arguit contra hanc veritatem Adrianus, supra, primo, quia contingit mortaliter peccare ex ignorantia, imo putando obsequium se præstare Deo : ergo si quis ita peccat, non amat aliquid plus quam Deum, nam ex amore ipsius Dei peccat. Secundo, sæpe aliquis ità peccat circa unam creaturam, ut illi multas alias præferat, ut cum quis peccat propter divitias, propter quas non perderet vitam, neque honorem, et tamen illemet paratus est vitam ponere pro Dei fide : ergo signum est non amare illam creaturam, scilicet divitias plus quam Deum. Confirmatur, sæpe aliquis ob amorem amici peccatum vitat, quod alias non vitaret : ergo plus diligit amicum, quam objectum illius peccati, et tamen Deum plus diligit, quam amicum : pono enim amicitiam esse honestam : ergo, etc. Et idem argumentum est : si quis ob amorem amici unum Dei præceptum transgrediatur, novem tamen observet propter amorem Dei, ille enim non videtur amicum diligere plus quam Deum, quandoquidem ex Dei amore plura facit bona. Tertio, sæpe quis peccat spe veniæ, quam si non haberet, non auderet peccare, quia re vera non vult semper carere Deo : ergo signum est super omnia retinere amorem Dei, et solum in illo actu non exercere illum. Propter hæc argumenta Adrianus discedit a communi sententia, et negat eum, qui mortaliter peccat, constituere suum finem ultimum in creatura, et eam plus diligere quam Deum, qui tamen concedit, eum qui mortaliter peccat, jam non diligere Deum super omnia, in quo neque satis sibi constat, neque satis convenienter loquitur.

5. *Notatio pro responsione prædictorum argumentorum.*—Pro explicatione advertendum est verum esse eum, qui mortaliter peccat, neque semper expresse contemnere, aut odio habere Deum, neque formaliter et explicite

creaturam aliquam plus quam Deum, et cætera omnia diligere, neque etiam se, et sua omnia formaliter referre in aliquam creaturam, tanquam in finem ultimum : hanc enim expressam voluntatem non reperiri constat experientia evidenti : igitur secundum implicitam et interpretativam voluntatem explicandum hoc est, nam re vera ita se gerit, qui peccat mortaliter, ut moraliter censeatur, et convincatur Deum deserere, et alterum finem ultimum sibi proponere : et ratio est, quia voluntarie complectitur, id quod Dei amicitiæ repugnat : item quia medium deserit ad verum ultimum finem consequendum necessarium, unde quod in se est perpetuo se illa felicitate privat.

6. Ad primum igitur argumentum Adriani respondetur ex D. Thoma, quæst. 7, de Malo, art. 5, eum qui ex ignorantia peccat, licet putet se amare Deum, re tamen vera non amare, et ipso opere potius contrarium facere : esset simile, si quis ex benevolentia amici emitteret sagittam, vel ense luderet, tamen ita incaute, ut amicum occideret : unde ad Romanos 10, eos Paulus dixerat *æmulationem Dei habere non secundum scientiam :* et subdit, *ignorantes justitiam Dei, et suam volentes statuere, justitiæ Dei non esse subjectos.* Ad secundum respondeo, eum qui peccat, practice valde errare, et sibi ipsi non constare, nam sæpe non intelligit, quid magis vel minus velit, et affectus habet contrarios, quia ista contrarietas non est expressa et formalis, sed, ut dixi, est interpretativa secundum veram et prudentem existimationem moralem : et idem dicitur ad confirmationem, quæ fere idem probat. Atque idem est de illo casu, si quis novem præcepta custodiens unum prætermittat, nam hoc ipso totam Dei amicitiam parvi pendit, quia hæc consistere non potest nisi integra legis observatione. Ad tertium respondetur idem, quod ad præcedens, nam illud de spe veniæ nihil refert, non enim tollit pravam voluntatem, sed auget potius, et ille nihilominus, quod in se est, omnino deserit ultimum finem, quem per se iterum non potest obtinere.

SECTIO II.

An deformitas proprie constituens peccatum mortale sit distincta ab illa quam actus habet ex objecto.

1. *Argumentatur negative.* — Non videtur esse distincta : quoniam malitia ipsa moralis ex objecto sumpta per seipsam reddit actum inordinatum circa ultimum finem, et in hac deordinatione consistit ratio peccati : ergo non oportet fingere aliam gravitatem : sicut cum quis committit actum injustitiæ, non sunt ibi duæ deformitates, alia contra rationem et operantem ipsum, alia contra proximum, sed est una et eadem, quæ respicit rationem, ut regulam, et operantem, ut subjectum, et proximum, ut objectum : ad hunc enim modum videtur peccatum mortale esse contra rationem, et Deum. Confirmatur primo : nam diximus supra generales circumstantias actuum humanorum non addere specialem malitiam : actum autem aliquem esse deordinatum ab ultimo fine, est generalis conditio actus mali : ergo. Confirmatur secundo : nam ista ratione rectitudo actus virtutis cum ultimo fine non reddit novam honestatem, et simili modo agere contra obedientiam Dei non addit specialem deformitatem, quia id non est per se intentum.

2. *Resolutio vera.—Notatio pro resolutionis probatione.*—Respondeo tamen peccatum mortale, ut sic, constitui ex speciali quadam deformitate, quam talis actus habet in ordine ad Deum ut ultimum finem, quæ fere semper distincta est a malitia, quam habet actus ex objecto. Hoc satis indicat D. Thomas in tota hac materia de peccatis, et 3 part., quæst. 86, art. 4, ad 5, et alii theologi, et sancti citati; et ut probetur et intelligatur, advertendum est actum moraliter malum, hoc ipso quod est malus, necessario carere debito ordine ad ultimum finem, et carentia hujus rectitudinis, ut sic, non addit malitiam distinctam, ut fere probant argumenta facta, et exemplum de rectitudine actus virtutis : tamen non est ista carentia, quæ constituit peccatum mortale, ut sic : nam, ut videbimus, communis ea est peccato veniali. Præter hanc igitur carentiam rectitudinis addit peccatum mortale propriam quamdam offensionem ipsius ultimi finis, et amoris illi debiti, quæ non jam consistit in illa carentia ordinationis, sed in quodam quasi contemptu virtuali ipsius ultimi finis. Ex quibus facile patet conclusio posita, quoniam ista propria deformitas et malitia, quæ peccatum mortale constituit, sub diversa ratione formali magis adversatur rectæ rationi, quam deformitas ex objecto sumpta : nam hæc est contra rationem, prout est regula justitiæ, temperantiæ, etc. Illa est contra rationem, ut recte dictat de amore et existimatione habenda de ultimo fine : nam illa omni ratione est fini-

ta, hæc vero quodammodo infinita est, ut infra videbimus; illa pertinet ad malitiam conversionis, ista vero ad malitiam aversionis, quibus malitiis secundum theologos diversæ pœnæ attribuuntur, quod signum est illas esse distinctas : et tandem istæ deformitates separari possunt saltem per ignorantiam invincibilem, ut videbimus.

3. *Quæstiuncula suborta ex resolutione diluitur.—Notatio pro Dei odio.* — Sed quæret aliquis, in quo genere et specie malitiæ sit hæc propria deformitas, quæ peccatum mortale constituit. Respondeo ex sententia Sanctorum et D. Thomæ, supra tractata, peccatum mortale ut sic, contrarium esse charitati, atque adeo deformitatem hanc ad speciem malitiæ odii Dei esse revocandam, eo modo, quo malitia omnis, quæ ex circumstantia indirecte volita oritur, ad illud vitium reducitur, ad quod pertineret, si directe esset volita. Dices, hæc deformitas non consistit in privatione honestatis debitæ actui, quæ ad charitatem Dei pertineat, nulla enim talis honestas debetur semper actui morali. Respondeo non deberi absoluto præcepto, deberi tamen quasi conditionato præcepto, vel ex hypothesi, nam si homo operatur, tenetur sua actione non lædere amicitiam Dei. Ex quibus infero omnia peccata mortalia, ut mortalia sunt, habere aliquam deformitatem ejusdem speciei moralis, in qua conveniant, licet differant in malitiis sumptis ex objecto : id patet, quia conveniunt in ista malitia aversionis, quo modo intelligitur illud Jacobi : *Qui in uno offendit, factus est omnium reus.* Advertendum est autem in hoc aliquid speciale habere odium Dei formale, nam in illo est illa malitia quasi perfectissima, et formaliter, et directe, quia tale peccatum veluti directe fertur in ipsam aversionem, et ideo non videntur in illo actu esse duæ deordinationes, neque ideo minus peccatum est, tum etiam quia illa una deordinatio est fortasse major, quam duplex alia in aliis peccatis intenta : tum etiam, quia veluti duplici titulo virtute continet tale odium Dei, istam deordinationem, primum directe, ut dictum est, deinde virtute, quatenus tale odium ex aliquo inordinato amore alicujus creaturæ procedit, quam creaturam virtute creatori præfert.

4. *Ad argumentum in num.* 1. — Ad argumentum initio propositum patet solutio ex dictis, neque est simile illud de justitia : quia revera proximus pertinet ad objectum justitiæ, et consequenter etiam ad injustitiæ objectum. In proposito vero malitia, quam peccatum mortale habet in ordine ad Deum, distincta est ab illa, quam habet in ordine ad objectum : negandum tamen non est utramque esse contra rectam rationem, sed diverso modo, ut dictum est. Ad primam confirmationem patet etiam responsio : nam finis ultimus ratione quadam est circumstantia generalis, quia omnes actus honesti saltem natura sua debent tendere in illum, et iidem si turpes sint, carent debito ordine ad illum, tamen idem finis ultimus habet rationem particularis objecti, vel circumstantiæ, quatenus proprio et peculiari modo potest vel amari, vel odio haberi, etc., et hoc modo versatur circa illum peccatum mortale, ut mortale est, et per hoc etiam patet ad secundam confirmationem. Illud vero, quod de inobedientia affertur, non est simile, quia actus turpes non semper sunt peculiari modo contra virtutem obedientiæ, neque formaliter, neque virtualiter, sed materialiter tantum : nam licet sint contra præceptum, tamen non omnis præcepti observatio per se, et formaliter pertinet ad obedientiam, sed singula præcepta ad singulas virtutes referuntur : unde offendere isto modo Deum, ut legislatorem, non est proprium inobedientiæ, sed generalis conditio omnium vitiorum.

5. *Dubium.* — Sed superest una difficultas circa dicta in hac et præcedenti sectione : nam fieri potest, ut aliquis cognoscens homicidium esse malum morale, etiam contra charitatem proximi, invincibiliter ignoret esse contrarium Deo, vel ultimo fini : tum quia non est ita per se notum actum malum esse contra Deum : tum etiam quia potest ignorare quis invincibiliter occidere proximum esse contra ultimum finem, quia neque formaliter, neque virtute talis ignorans vult averti ab ultimo fine. Consequens videtur absurdum, primo quia ad peccandum mortaliter satis est transgredi legem naturæ cognitam, et præcipue agere contra charitatem proximi. Secundo, quia alias omnes gentes, quæ ignorant Deum, vel istam offensionem Dei per actus nostros, non peccarent mortaliter : non ergo punirentur pœna æterna propter actus suos malos.

6. *Vulgaris dissolutio hujus dubii.* — Ad difficultatem hanc communis solutio esse videtur, non obstante quacumque ignorantia invincibili, vel de Deo, vel de fine ultimo, actum humanum moraliter malum, hoc ipso quod est contra rationem in re gravi, habere necessario conjunctam illam deordinationem et gravitatem, quæ propria est peccato mortali : quia hæc ex natura rei sequitur, et ideo

nulla ignorantia impediri potest. Quæ quidem responsio haberet locum, si deordinatio hæc solum esset illa carentia rectitudinis actus moralis ad ultimum finem, quia hæc nullam gravitatem addit malitiæ morali, quam actus habet ex objecto, sicut etiam patet in rectitudine actus virtutis, et hoc modo locuti fuimus, supra, sect. 1; non tamen videtur posse habere locum ista responsio in deordinatione ista, quæ propria est peccati mortalis : primo, quia ista deordinatio et aversio propria peccati mortalis est deordinatio moralis vere, et in specie distincta a malitia sumpta ex objecto : ergo debet esse voluntaria, hoc enim est de ratione malitiæ moralis : ergo debet esse aliquo modo cognita. Secundo ista conversio ad creaturas, ut ad ultimum finem, non est per expressam et formalem voluntatem : debet ergo imputari secundum rectam moralem prudentiam, sed ubi est illa ignorantia, cum non sit neque virtualis voluntas, non potest homini rationabiliter imputari : ergo. Tertio, qui id faceret quod est peccatum mortale, invincibiliter ignorans et putans esse veniale, sine dubio non committeret illam deordinationem propriam peccati mortalis : hujusmodi autem videtur esse dispositio operantis in casu difficultatis propositæ, nam, ut infra videbimus, peccatum mortale nihil aliud est, quam malum quoddam morale contrarium ultimo fini : tale vero non putat esse suum opus ille qui cum tali ignorantia operatur.

7. Quare dicendum videtur, posita illa ignorantia, actum illius hominis habere totam illam malitiam moralem, quæ nata est oriri ex objecto pravo cognito, non tamen illam propriam deordinationem et pravitatem, quam proprie constituere diximus peccatum mortale. Ad inconvenientia illa quæ inferuntur; respondeo primum inconveniens esse ponere talem ignorantiam invincibilem, quæ forte per multum tempus in paucis hominibus reperietur : tamen illa posita concedenda sunt cætera, quæ sequuntur : quod vero attinet ad pœnam tali actui debitam, an futura esset æterna, quando quidem actus ille per se non privat ultimo fine : an vero temporalis esse possit, dicemus infra, agentes de peccatorum pœnis.

SECTIO III.

An malitia peccati mortalis sit infinita.

1. *Prima sententia. — Secunda sententia.* — Theologi affirmant, ut patet apud D. Thomam, 1 part., quæst. 1, art. 2, sed in modo explicandi differunt : quidam censent illam malitiam esse infinitam simpliciter, quod tenet Medina, codic. de Pœnitentia, tit. de Satisfactione, quæst. 1. Fundamentum sumitur ex argumentatione calculatoria, quia dignitas personæ offensæ aggravat malitiam : ergo si dignitas Dei offensi est infinita simpliciter, etiam offensa. Confirmatur primo, quia in Deo sunt infinitæ perfectiones, quibus omnibus contrarium est peccatum mortale : sunt etiam infinitæ rationes propter quas pravum est offendere Deum, quæ omnes augent malitiam. Confirmatur secundo, tum quia peccatum mortale constituit alium finem ultimum; tum etiam quia quod in se est infert tristitiam Deo. Confirmatur tertio, quia hac sola ratione non potest creatura condigne Deo pro peccato uno satisfacere, quia non potest tantum reddere bonum, quantum abstulit. Alii vero theologi communiter, in 3, dist. 20, Paludanus, quæst. 2, a. 2, et in 4, dist. 15, Scotus, § *Quoniam ad primum*, censet totam istam malitiam esse infinitam secundum quid, quod sequitur Cajetanus, 3 part., et mihi videtur verius.

2. *Notatio pro decisione.—Prima propositio.*—Advertendum est quæstionem esse non de illa malitia, quam habet peccatum ex objecto pravo, nam illam omnes censent esse finitam, sed de illa peculiari deformitate, quam peccatum habet contra Deum, ut est aversio ab ultimo fine, in quo duo possumus considerare, primo speciem illius malitiæ, secundo quantitatem, et quasi intensionem illius malitiæ. Sit ergo prima propositio. Malitia illa secundum suam speciem non potest dici simpliciter infinita, sed bene secundum quid. Prima pars patet, quia est in specie malitiæ certa et determinata, quæ ab aliis speciebus distinguitur, et illas neque formaliter, neque eminenter continet : non formaliter, quia alias illa malitia formaliter esset malitia injustitiæ, infidelitatis, etc.; non eminenter, quia non est veluti principium primum, et causa aliarum deformitatum, licet sit conjuncta sæpe cum multis malitiis. Confirmatur, quia hæc deordinatio ad speciem malitiæ odii Dei reducitur; imo, in illa specie, ex modo quo committitur, habet imperfectam rationem : at vero odium Dei, et ejus malitia est determinata, et finita species vitii et malitiæ : ergo, etc. Secunda pars probatur primo, quia hæc malitia est contra infinitum objectum : quare hoc modo dicitur objective infinita, sicut charitas, vel lu-

men gloriæ : item quia ex specie sua est summe prava, et turpis inter omnes malitias, quæ esse possunt, etiamsi illæ in infinitum multiplicentur, quia inter mala majus est malum culpæ quam pœnæ, et inter mala culpæ maxime in essentiali gravitate, est odium Dei, et hanc gravitatem peccatum mortale participat, et hoc etiam confirmant rationes factæ initio. Dices, isto modo dicitur peccatum contra Deum infinitum secundum quid. Respondeo concedendo : tamen in ista infinitate potest esse magis et minus : quod aperte docet illam esse infinitatem secundum quid, et in hoc gradu peccatorum, caput continet odium Dei, et ideo illud est maxime infinitum.

3. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Hæc malitia peccati mortalis non est infinita in quantitate, vel intensione. Probatur primo, quia, supra diximus, non omnia peccata sunt æqualia, sed alia aliis majora, vel minora : ergo non est infinita eorum malitia, sed habet terminum. Antecedens suadetur, quia peccata mortalia non solum sunt inæqualia secundum eam malitiam, quam habent ex conversione ad objectum, sed etiam in ea quam habent ex aversione a Deo, quod patet, quia illa prior malitia fit gravior, vel minus gravis propter diversum modum voluntarii, et ob diversas circumstantias, sed ipsa etiam aversio potest esse diverso modo voluntaria, et cum variis circumstantiis, quæ semper conferunt ad majorem vel minorem gravitatem cujuscumque malitiæ moralis, quia illa non oritur ex objecto solum, sed ex his omnibus, ut dictum est, et per se videtur notum. Confirmatur, nam major malitia est contra Deum velle eum non esse, quam id velle indirecte, et in alio, verbi gratia, volendo furtum : ergo inter ipsas malitias directe volitas, poterit esse inæqualitas ratione diversi voluntarii et circumstantiarum : nam generaliter, et per se loquendo, cum peccatum mortale gravius sit ex proprio objecto, et per se, etiam est gravius, ut est contra Deum, quia in hoc est major contemptus Dei, eo quod in se magis avertit a fine ultimo.

4. *Evasio factæ probationis.* —Dices, illam malitiam esse infinitam quidem simpliciter, et nihilominus posse esse majus crimen, quia tota hæc infinitas licet dicatur simpliciter, in ratione quantitatis et intensionis, tamen absolute est infinitas secundum quid, scilicet intra certam speciem : in infinitis autem secundum quid, unum potest esse majus alio. Sed hoc recte non dicitur inter infinita etiam secundum quid : quia qua ratione alias finita sunt, potest quidem esse unum majus alio, non tamen sub ea ratione, qua sunt infinita simpliciter, in quantitate : ut si esset calor simpliciter infinite intensus, posset quidem esse alia qualitas absolute major, vel efficacior propter perfectionem essentiæ : non autem posset intelligi calor intensior : sic autem est in proposito, nam ista deformitas, de qua loquimur, in omnibus peccatis mortalibus est ejusdem rationis : quare si in omnibus est infinita simpliciter, non esset major, neque minor, et hæc conclusio magis ostendetur solvendo argumenta.

5. *Ad fundamentum in n.* 1. — Ad primum respondetur, illum modum argumentandi potissimum habere locum in his, quæ sunt ejusdem speciei, vel ordinis, nam si arguendo fiat transitus ad res diversarum specierum tantum, concluditur infinitas secundum quid, ut patet a simili in cognitione, vel amore Dei, arguendo illo modo, quo amor est perfectioris objecti, eo est perfectior, etc.; unde tantum concluditur illam speciem quæ versatur circa infinitum objectum esse altioris rationis. Potest quis objicere : quomodo ergo ex simili argumentandi modo concludunt theologi meritum Christi esse infinitum simpliciter, et dignitate personæ merentis. Respondeo, nunc non agimus de dignitate meriti, vel pœnæ, sed de rectitudine et deformitate, et quoad hoc eadem est ratio de operibus Christi, nam illa etiam habebunt finitam bonitatem et intrinsecam.

6. *Ad primam confirmationem in eodem num.* 1.—Ad primam confirmationem respondeo non proprie dici, sed per exaggerationem esse infinitas rationes non peccandi, aut infinitas perfectiones in Deo; nam in se est una ratio adæquata, et una perfectio, et licet per plures conceptus nostros possit distingui, tamen semper ratio formalis specificans hanc malitiam unica est, et una honestas ipsi opponitur.

7. *Ad secundam confirmationem in eod. n.* 1. — Ad secundam confirmationem dico etiam non proprie dici, peccatum esse destructivum et contristativum Dei per se : quia revera etiam quantum est de se non habet ullam vim ad inferendam tristitinm, quia nihil potest efficere, quod vere sit Deo malum : nihil autem potest esse contristativum Dei, nisi quod est vere malum ejus : et in hoc valde est diversa conditio hominis et Dei. Deinde licet sit peccatum de se contristativum Dei, non prop-

terea tantam habere malitiam, quantam si destrueret Deum. Patet a simili, quia peccans contra Sanctum blasphemando illum, de se contristat illum, et consequenter tollit beatitudinem, non tamen ita graviter peccat, ac si revera illi tolleret beatitudinem. Præterea in actionibus moralibus actionem esse damnificativam per se, si qui operatur est certus nullum de facto illaturum damnum, non multum aggravat malitiam ejus, pensandum est ergo tantum ex affectu operantis, unde in proposito concedo, eum qui mortaliter peccat, propterea gravissime peccare, quia virtute vult Deum non esse Deum, et aliquid præfert amori ejus, et virtute vult alium ultimum finem sibi constituere præter Deum : et quia duo fines ultimi hominis simul esse non possunt, virtute vult Deum non esse, non tamen propterea voluntas hæc tantam habet malitiam, quanta videtur esse in illo objecto, scilicet *Deum non esse*, quia, ut sæpe dixi, non semper voluntas contrahit totam bonitatem, vel malitiam objecti, et ideo voluntas occidendi infinitos homines, non est infinite mala, et ratio est, quia malitia actus non consistit in objecto, sed in tendentia ad objectum, et in modo quo versatur circa objectum : licet autem objectum sit ratione aliqua summe malum, actus poterit versari circa illum, modo non summe malo sicut etiam e contra contingit in actibus bonis.

8. *Ad tertiam confirmationem in n.* 1.—Ad ultimam confirmationem respondeo non esse illam rationem, propter quam creatura non potest æqualiter satisfacere Deo pro injuria illata, sed quia non potest suis viribus se convertere ad Deum, a quo peccando se avertit, et quia majorem habet improportionem ad satisfaciendum, quam ad faciendam injuriam, quod latius exponitur initio operis de Incarnatione.

SECTIO IV.

An sit aliquod peccatum ex sua natura veniale, et quæ sit ejus ratio.

1. *Varia hæreticorum placita. — Quorumdam Catholicorum sententia.* — Prima sententia omnino negat, quam tenuit Jovinianus, et Pelagius, ut patet apud Hieronymum, libro contra Jovinianum, maxime dialog. 2, contra Pelagium, hi enim sine distinctione ulla faciebant omnia peccata mortalia. Secunda sententia est similiter hæreticorum, qui etiam peccata omnia re ipsa mortalia esse fatentur, et tamen quodam modo venialia a mortalibus distingui. Hanc tenuit Vuicleph, referente Vualdensi, tom. 2, de Sacramentis, cap. 154, qui dixit omnia peccata reproborum esse mortalia, prædestinatorum vero omnia venialia : hæretici vero hujus temporis aiunt esse mortalia, tamen quædam a Deo non imputari ad pœnam, et ideo esse venialia ; unde Lutherus omnia peccata infidelium dicit esse mortalia, renatorum vero dicit omnia esse venialia, præter infidelitatem. Melanchton addit etiam in renatis esse quædam alia mortalia, illa, scilicet, quæ committunt advertentes se esse renatos, et idem fere dicit Bucerus, qui peccata omnia et sola ex malitia commissa, dicit esse mortalia in renatis. Fundamentum harum hæresum totale sumitur ex quibusdam locis sacræ Scripturæ, ubi sine distinctione asseritur peccata mereri mortem, Deuteron. 27, et Ezech. 18 : *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur*, et alia, de quibus infra. Ad hanc fere accedit tertia sententia Catholicorum, quæ etiam affirmat peccata omnia de se, si districte judicemus de illis, esse mortalia, et mereri pœnam æternam, tamen ex Dei benignitate factum est, ut quædam peccata venialia censeantur, neque expellant gratiam, neque puniantur æterna pœna, ita Gerson, de Vita spirituali, sectione 1, Almainus, tractatu 2, Moralium, cap. 32, et Roffensius, art. 32. Fundamentum esse potest, quia omne peccatum etiam minimum habet eam deformitatem, et malitiæ infinitatem, quam habet peccatum mortale ; patet, quia omne peccatum est offensio Dei, et prævaricatio legis ejus.

2. *Notatio pro decisione.* — Advertendum est nomen peccati venialis variis modis interdum a Patribus usurpari, aliquando enim vocant veniale ex effectu, illud cujus veniam consequimur : aliquando vero ex causa, quod aliquo modo venia dignum est, quia ex passione, vel ignorantia commissum : ita Ambrosius, lib. de Paradiso, cap. 1, Augustinus 21, de Civitate, cap. ult., et libro de vera et falsa Pœnitentia, capite 18 ; tamen proprie veniale peccatum, de quo est quæstio, illud dicitur quod neque spirituale mortem affert animæ, neque æterna pœna per se punitur.

3. *Prima propositio.* — Propositio prima. Quædam sunt peccata modo nunc exposito, venialia proprie et vere : est de fide definita in Tridentino, sect. 8, cap. 11 et 13, can. 23 et 25, et sect. 14, cap. 5, et can. 7, et Milevitano, cap. 7 et 8, quam late ostendunt contra hæreticos Roffensis, supra, et Vualdensis Co-

cleus, lib. 2, contra Calvinum, tract. 9, Vega 14, in Tridentinum, Castro, verbo *Peccatum*, hæresi 11, Soto, in 4, distinct. 15, quæst. 2. Et probatur primo : nam sunt quædam peccata, quæ non excludunt gratiam, neque justitiam coram Deo, quod inde colligitur, quia in sacra Scriptura tribuuntur justis perseverantibus in amicitia Dei, Prov. 14, *septies in die cadet justus*, 1, Joannis 1, Jacobi 2: *In multis offendimus omnes*, quæ loca ita intelligit Augustinus, tract. 41, in Joan., et in Enchiridio, cap. 78, et de Natura et Gratia, cap. 34 et 38, et eodem modo dicit esse, lib. 1, contra duas epistolas Pelagian., dicenda esse a justis illa verba, *dimitte nobis debita nostra*, etc., propter venialia peccata, quæ quotidie committunt. Idem D. Hieronymus, dialog. 2, contra Pelag., ubi etiam utitur illa sententia psal. 31 : *Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno :* et illud Hebr. 5, de sacerdote, qui offerre primum debet pro peccatis suis : nam *si justus*, inquit, *non esset, non juberetur offerre, neque etiam pro se, si omni peccato careret.*

4. Secundo, quia etiam Scriptura docet esse quædam peccata, quæ non puniuntur æterna pœna, quod Hieronymus colligit ex illo Matth. 6 : *Reus erit judicii, reus erit gehennæ ignis*, ubi distinguuntur duo genera iracundiæ : alterum subjicitur gehennæ ignis, et pœnæ æternæ : alterum vero non : ut exponit etiam Chrysostomus, homilia 16, in Matthæum, et Gregorius 21, Moral., cap. 5, et primo colligitur idem ex 1, ad Corinth. 18, ubi de illo, qui *superædificat lignum, fœnum et stipulam*, dicitur salvum fore, *sed quasi per ignem*, in quibus verbis sancti peccata venialia intelligunt, quæ non igne æterno, sed quasi temporali puniuntur, quæ late prosequitur D. Thomas 1, 2, quæst. 89, art. 2, ex Augustino, lib. de Fide et operibus, cap. 25, et in Enchiridio, cap. 78. Ambrosium, Gregorium, Hieronymum, et alios refert Vega, lib. 14, cap. 4.

5. Ex quo loco sumitur etiam tertia ratio, nam sunt quædam peccata, quæ in sacra Scriptura per res levissimas significantur, quæ dicuntur etiam sine plena voluntate committi, et facili negotio condonari, quæ non conveniunt in peccatum mortale. Antecedens patet ex dicto loco, et ex Matth. 5, ubi Hieronymus ait significari per novissimum quadrantem cum Origene, homil. 35, in Lucam et Matth. 7, dicit significari per festucam. Item Tertullianus, lib. de Anima, cap. 17, et Matthæi 23, ait significari nomine culicis. Idem Cyprianus, sermone de eleemosyna, et lib. 4, epistola 2, Ambrosius, Lucæ 12, Emissenus Eusebius, homil. 2, de Epiphan., Augustinus, sermone 29, de Verbis Apostoli, ait, in cap. 5, ad Ephesios, per *maculam*, significari peccatum mortale, per *rugam* vero, veniale. Idem, libro de Bono conjugali : et in Enchir., cap. 43, et in illis verbis Jacobi 1, *concupiscentia parit peccatum*, intelligit veniale, quod sine pleno consensu committitur, nam de mortali statim additur, *cum consummatum fuerit generat mortem*, id est, plene deliberatum. Item illud Jacobi 5 : *Si in peccatis fuerint, dimittentur eis*, scilicet per extremam unctionem. De venialibus peccatis intelligit Gregorius 31, Moral., cap. 1, et cum eo theologi, in 4, d. 71. Idem etiam Gregorius 4, Dialogorum, cap. 23, docet, ex Matth. 12, esse quædam peccata, quæ licet non remittantur in hac vita, remittentur in futura. Ex quibus etiam satis constat hanc conclusionem haberi ex traditione Patrum, unde Alexander papa quintus post Petrum, instituit aquam benedictam in remissionem venialium, de Consecratione, dist. 3, c. *Aqua*, et in eadem veritate consentiunt Scholastici, in 2, dist. 21, 35 et 42, et in 4, d. 41, ratione agemus statim; vide quæ pro hac prima propositione scribimus, lib. 11, de Grat., cap. 3, a num. 14.

6. *Secunda propositio.* — *Probatur specialiter contra Lutherum.* — Secunda propositio. Peccata hæc non sunt venialia propter extrinsecam conditionem personæ committentis illa : neque quia Deus non imputat. Hæc etiam est de fide contra dictos errores, et patet primo quod non propter illas conditiones reprobi et prædestinati : nam quid sit veniale, quidve mortale peccatum, et per se patet, et colligitur ex Tridentino, sect. 14, cap. 5. Quis autem sit reprobus, vel quis prædestinatus, non constat nobis, juxta Tridentinum, sess. 6, cap. 5. Secundo, quia sacra Scriptura docet prædestinatos mortaliter interdum peccasse, Davidem, Petrum, Paulum, qui blasphemum et contumeliosum seipsum vocat : reprobos vero venialiter interdum peccare, de se est evidens, nam verbum otiosum in reprobo non est mortale. Hæc vero sententia erronea supponit alium errorem, scilicet reprobis nullum peccatum vere remitti : prædestinatis autem nullum peccatum unquam imputari, contra veritatem et necessitatem Sacramenti Baptismi et Pœnitentiæ. Et adductæ rationes fere eædem valent contra Lutherum, quia etiam illæ conditiones personarum, scilicet esse justos, vel

non esse renatos, non sunt nobis omnino notæ, et præterea Patres, et sacræ Scripturæ non ex conditionibus personarum ; sed ex conditione, et veluti merito ipsarum actionum distinguunt venialia a mortalibus. Deinde sancti censent peccata Christianorum cæteris paribus esse graviora, propter majorem scientiam, et accepta beneficia, ut supra agentes de malitia diximus; et colligitur ex 6 et 10, ad Hebræos: ergo mendacium leve, vel verbum otiosum, non minus est in infideli quam in renato. Præterea hic error supponit alios, scilicet, peccatum vere mortale posse esse in justo conservata justitia, contra Paulum ad Romanos 8, et totam primam Canonicam Joannis. Item supponit justitiam nullo peccato amitti, nisi infidelitate, contra quod disserimus in materia de gratia.

7. *Mortaliter etiam peccatur et ignorantia aut passione.*—Ex quibus colligitur hæreticum esse dicere peccatum veniale tale esse, quia Deus non imputat, licet in se mortale sit, est enim hoc contra innocentiam justorum, quam, ut diximus, sacra Scriptura prædicat. Item est contra justitiam Dei : et ea sacræ Scripturæ loca, quæ peccata committentibus dignas minantur pœnas, ad Galat. 5, ad Ephesios 1, 1, ad Corinth. 6, et passim. Item contra bonitatem Dei, et ea loca sacræ Scripturæ, quibus dicitur Deum odisse impium, et impietatem ejus, Jacobi 2: *Qui in uno offendit, factus est omnium reus*, et definitur hoc in Tridentino, sess. 6, canone 15; tandem constat ex dictis hæreticum etiam esse dicere omnia peccata esse venialia, quæ fiunt ex passione, vel ignorantia; tum quia ipsa ignorantia potest esse peccatum mortale, 1, ad Corinth. 14, *ignorans ignorabitur ;* tum etiam quia ex ignorantia committuntur gravissima peccata, ut Paulus de se ipso fatetur, 1, ad Timoth. 5: *Blasphemus fui, persecutor, et contumeliosus, sed ignorans feci in incredulitate*, etc. Colligitur ex 15 Joannis: *Sed hæc omnia facient vobis propter nomen meum quia nesciunt eum qui misit me*, et capite decimo-sexto, *quia non noverunt Patrem, neque me*. Marci ultimo, *exprobravit incredulitatem eorum*. Actorum 13, *hunc ignorantes*, etc., et c. 17, *tempora quidem hujus ignorantiæ despiciens Deus*. Simili modo Petrus, licet ex passione peccaret, tamen non ignorabat peccatum, dum flebat amare. Idem constat de peccato David, quod fuisse mortale ignorabat ipse, quod indicat, dicens *filius mortis est hic, qui fecit hoc*. Cui consentit Nathan, dicens : *Tu es ille vir*, 2, Reg. 12 ; e contra vero posse esse veniale peccatum sine ignorantia, vel passione, constat in verbo otioso, vel mendacio levi.

8. *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Peccata venialia talia sunt natura sua. Est contra tertiam sententiam, in n. 1, quæ omnino falsa est, et forte plus quam temeraria. Hæc est communis conclusio theologorum, et probari potest ex dictis, ideo enim sacra Scriptura comparat hæc peccata levissimis rebus, ut ostendat has culpas per se, et in se ipsis, esse levissimas. Præterea Patres non ex Dei revelatione, sed ex conditione, et circumstantiis operis docent quid veniale sit, quid vero mortale, quod non posset fieri si hoc totum ex extrinseca Dei voluntate penderet. Et ratione patet, nam dupliciter potest intelligi, peccata, quæ non sunt venialia, benignitate Dei censeri talia; primo, quia revera eam turpitudinem habent quæ inest proprie peccato mortali ; Deus tamen eam dissimulat, et in hoc sensu coincidit hæc sententia cum illa hæretica de non imputatione. Secundus sensus est, omnia hæc peccata ex sua natura apta esse contrahere illam deordinationem, quia posset Deus, si vellet talibus legibus hominem obligare, ut sub reatu mortalis culpæ teneretur omnia illa peccata vitare, quæ nunc venialia sunt ; tamen jam in his peccatis illam deordinationem non inveniri, quia noluit Deus hominem ita obligare, quæ Dei est voluntas et benignitas, non rei natura. Et hic sensus cum secundum naturas rerum procedat, et in illis fundetur, falsus est, non tamen hæreticus, nam ex natura rei præcepta Dei non magis hominem obligant, quam ipsis rebus et actionibus sit consentaneum : unde si expendamus naturalem rationem, quæ legem ostendit naturalem, nulla esset talis lex quæ obligaret hominem sub mortali ad vitandas istas leves culpas, quia ipsamet naturalis ratio dictat hæc ex natura sua esse leviora. Confirmatur, nam si talis lex naturalis esset, illa certe nunc vigeret, quia gratia et benignitas Dei non tollit obligationem naturalis legis, sed vim præbet ad illam servandam; ergo si de facto non est talis lex, signum est non esse naturalem ; neque dici potest eam quidem legem et nunc obligare, et tamen transgressionem ejus esse, et reputari venialem ex Dei benignitate : hæc enim implicant, scilicet peccatum actu esse contra legem obligantem ad mortale, et non ignoratam : et peccatum esse revera veniale.

9. At dicet aliquis. Licet lege naturali transgressio aliqua non sit mortalis, tamen positivo

præcepto posset Deus illam prohibere sub mortali. Respondeo, de potentia absoluta, et ut supremus Dominus non videtur dubitari, quin Deus possit; et hoc modo ejus benignitati tribui potest, quod non fecerit, et forte in hoc sensu pie exponi potest illa Catholicorum sententia, ut non coincidat cum hæretica : is tamen præcipiendi modus neque divinæ sapientiæ, neque suavi ejus providentiæ est consentaneus, et præterea non ideo esset negandum peccata aliqua esse ex natura sua venialia, nam præceptis positivis non fit, ut ea quæ ex sua natura mortalia sunt, fiant venialia, sed potius e contra talibus præceptis fieret, ut quæ ex se tantum essent venialia, ob legis obligationem essent mortalia : sicut etiam interdum ea, quæ de se indifferentia sunt, possunt prohiberi sub peccato mortali, vel veniali.

10. *Quarta propositio.*— Propositio quarta. Ratio venialis peccati in hoc consistit, quod præter moralem malitiam, quam ex objecto et propriis circumstantiis habet, non habet illam propriam deformitatem mortalis, quæ in aversione a vero ultimo fine, et in conversione virtuali ad creaturam, ut ad ultimum finem posita est. Hanc intendit D. Thomas in tota hac materia de peccatis, et q. 7, de Malo, art. 1, et ratione probatur ex dictis, nam peccatum veniale ex natura sua differt a mortali : ergo natura sua caret ea deformitate, quæ et propria est peccati mortalis, et quæ illud constituit. Ratio autem a priori istius carentiæ est, quia sunt res quædam, quæ licet minus rectæ sint, tamen adeo sunt parvi momenti, et ponderis natura sua, ut non sint media simpliciter necessaria, vel ad obtinendum ultimum finem, vel ad conservandam Dei amicitiam, et ideo, qui in his delinquit, neque expresse, ut constat, neque tacite, neque virtute avertitur a Deo ultimo fine, ut patet ex contraria ratione, propter quam peccatum mortale virtute includit istam deformitatem. Antecedens primo in genere patet, quia ratio amicitiæ postulat, ut non pendeat ex rebus levissimis, et idem est de adeptione ultimi finis, quæ res est omnium gravissima. Secundo in particulari patet, maxime in his peccatis venialibus, quæ ex subjectione, et ex indeliberatione committuntur, nam istæ actiones indeliberatæ vix dici possunt humanæ, nisi imperfectissimo modo, et ideo non possunt esse media necessaria ad ultimum finem, quia finis ultimi amor est res, quæ maxime indiget deliberatione : ergo, etc.; unde D. Thomas etiam illa peccata mortalia, quæ circa Deum ipsum videntur versari, ut odium Dei indeliberatum, non vult circa illum versari tanquam circa ultimum finem, sed potius ille defectus est quasi circa quoddam medium secundum prudentem existimationem moralem, est enim defectus quidem circa debitum usum, et exercitium ipsius voluntatis hic et nunc, et in hoc actu: atque adeo retardatio quædam in operatione circa ultimum finem quasi materialiter sumptum, in aliis autem peccatis venialibus, quæ talia sunt, vel ex genere, vel ex levitate materiæ, satis constat ex conditione ipsius materiæ, vel actionis, circa quas versantur talia peccata , illas non esse res necessarias simpliciter ad ultimum finem. Sed contra: nam D. Chrysostomus, homilia 40, ad populum, inquit, non levius esse peccatum furari duos obolos, quam magnam auri quantitatem. Respondeo, aperte loquitur de eo, qui voluntatem habet furandi plura, si posset, tamen in effectu solum furatur duos obolos, quia non invenit aliam quantitatem, et hoc ex contextu facile colligitur.

11. *Objectio hæreticorum refellitur.* — Sed objiciunt hæretici, nulla actio potest reputari parvi momenti , quæ impedit executionem maximi præcepti charitatis , quo tenemur Deum semper tota mente amare. Respondeo; idem argumentum fieri potest de quolibet humano opere : non ergo tenemur illo præcepto semper occupari in actuali amore Dei, sed suo tempore et modo : habitualis vero Dei amor non repugnat esse cum peccatis venialibus, quia hæc, ut dictum est, non sunt contraria amicitiæ. Aliter etiam objicitur contra ultimam conclusionem, nam per veniale peccatum constituit homo alium ultimum finem præter Deum, quia illud peccatum habet aliquem ultimum finem, et non Deum : ergo. Respondebit quis esse verum de fine operis, non vero operantis, ut diximus, sectione 1. Contra est : nam hoc ipso tollitur Deo tota ratio ultimi finis, sicut qui a prima causa aliquid ejus vel minimum subtraheret, quod ab ipsa non fieret, totam rationem primæ causæ everteret, ita etiam qui a fine ultimo aliquid subtrahit. Respondeo, licet is, qui venialiter peccat, non referat peccatum suum in Deum, ut in ultimum finem, non propterea virtute aut interpretative vult illum non esse ultimum finem : ratio est, quia non ideo non refert, quia vel expresse, vel tacite indicet, aut velit Deum non esse illum, in quem bona omnia sunt referenda, sed solum vult nonnihil circa creaturam immorari ; non est autem de ratione ultimi finis, ut omnia quæcumque, et qualiacumque

illa sint, sive bona, sive mala, in illum referantur, sed solum ea, quæ bona sunt : unde qui peccatum veniale in Deum non refert, nihil Deo subtrahit, quia illud non est referibile in Deum, licet hoc ipsum (scilicet aliquid velle quod in Deum referibile non sit) aliquid malum sit, non tamen est gravis injuria ipsius ultimi finis, et ad illud de prima causa agente patet eadem responsio, est enim de ratione talis causæ esse causam omnium bonorum, non tamen peccatorum, ut sic.

12. *Ad fundamentum in num.* 1. — Ad fundamentum hæreticorum in principio positum, respondeo in illis, et similibus sacræ Scripturæ locis, sermonem esse de peccato tantum mortali, ut sectione sequenti melius exponemus, ubi etiam satisfaciemus illi fundamento contrariæ sententiæ.

SECTIO V.

Qualis sit ista divisio peccati in veniale et mortale.

1. *Prima sententia de differentia accidentali inter veniale et mortale. — Secunda sententia opposita.* — In hac quæstione multæ includuntur, quæ ad duas revocari possunt. Prima est, quomodo ista membra inter se differant. Secunda, quid sit id quod in ea dividitur, et quomodo conveniat membris dividentibus. In priori quæstione prima sententia affirmat peccatum veniale et mortale accidentaliter differre, quia per se in aliqua specie malitiæ convenire possunt, in qua differunt secundum majorem, vel minorem gravitatem : ita multi Thomistæ opinantur propter doctrinam divi Thomæ, 1, 2, q. 72, art. 5. Secunda vero sententia affirmat, hæc duo membra differre essentialiter, quæ colligitur ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 74, art. 3, ad 1 et 2, et art. 1 et 2, dum inquit, hæc esse analogice peccatum, nam analogia non est inter ea quæ sunt ejusdem speciei. Idem, q. 3, de Malo, a. 8, Bonaventura, 2, dist. 42, art. 2, q. 1, Carthusianus 2, dist. 1, q. 5, Capreolus, d. 48 et 49, Navarrus, in præludio 9, qui refert alios; tamen hæc res ex dictis facile potest expediri.

2. *Prima propositio.* — Prima propositio. Peccatum mortale de se, et ut tale est, habet aliquam deordinationem specie distinctam ab omni ea, quæ est in peccato veniali. Probatur, nam illa pravitas, quæ est directe contraria ipsi ultimo fini, ratione cujus homo avertitur ab ipso, et convertitur ad creaturam ut ad ultimum finem, est propria species deordinationis et pravitatis mortalis, et hæc non potest reperiri in peccato veniali, ut etiam ostensum est, et in hoc sensu vera est secunda sententia.

3. *Secunda propositio.*—Secunda propositio. Malitia et deordinatio mortalis, quæ sumitur ex objecto proximo, esse potest ejusdem speciei in peccato mortali et veniali : ita intelligendus est D. Thomas citatus, et conciliari potest, nam patet conclusio in furto gravi et levi : si enim considerentur quatenus habent malitiam injustitiæ, conveniunt in specie, habent enim idem objectum, solumque differunt in quantitate materiæ, quæ est accidentalis circumstantia. Confirmatur, nam ab eodem vitio secundum eamdem propensionem fiunt, et hoc modo dicunt etiam theologi circumstantiam, et si non mutet speciem, posse interdum mutare actum de veniali in mortale, quatenus ratione circumstantiæ fit, ut ea malitia in propria specie sit gravior, ex quo consequitur altera deordinatio.

4. *Dubium.—Instantia.*—Dicet quis : Quomodo potest fieri, ut malitiæ conversiones sint ejusdem speciei, et tamen propter solam accidentalem gravitatem ex uno sequatur illa gravissima deformitas, quæ est in peccato mortali et non ex alia, nam ex eadem essentia eædem proprietates sequuntur. Respondeo quantitatem, verbi gratia, materiæ circa quam, vel aliam similem circumstantiam posse efficere, ut secundum rectam prudentiam ea res existimetur medium necessarium ad conservandam charitatem Dei, vel proximi, et non in minori quantitate, et ideo solum augmentum in hujusmodi circumstantia posse esse sufficiens ad contrahendam deordinationem mortalem, neque enim ista deordinatio aversionis sequitur ex illa malitia conversionis tanquam proprietas ex essentia, sed quasi concomitatur illam, quia est virtualiter voluntaria. Sed contra, ergo odium Dei, quod est veniale ex indeliberatione actus, habet malitiam mortalem ejusdem speciei cum odio, quod est peccatum mortale, nam illi actus habent idem objectum, et differunt sicut furtum grave et leve. Respondeo primo, licet in aliqua malitia conveniunt, tamen in odio deliberato semper est aliqua deordinatio in qua differunt, quia scilicet illud odium perfectum est conversio virtualis ad creaturam, ut ad ultimum finem, et perfecta, et quasi formalis aversio a Deo, quæ non conveniunt odio indeliberato. Secundo potest negari consequentia, quia actus indeliberatus in genere moris quasi differt genere ab

actu perfecte humano, et ideo omnis malitia, quæ in tali actu fundatur, est quasi genere diversa, quod aperte docuit D. Thomas, 1, 2, q. 88, art. 6, ubi Cajetanus multum laborat, tamen res non videtur difficilis, quia cum istæ deordinationes, aut malitiæ sint morales privationes, ut diximus, et privatio respiciat subjectum, et capacitatem ejus variata subjecti capacitate (ut variatur in actu deliberato et indeliberato) variatur etiam ratio privationis, quod bene indicavit Durandus, 2, d. 42, q. 6, et juxta hanc doctrinam secunda conclusio solum habet locum in actibus perfecte humanis et deliberatis.

5. *Prima opinio de qualitate divisionis peccati in mortale et veniale.*—Jam circa secundam partem hujus sectionis variæ sunt etiam sententiæ : prima dicit istam divisionem esse subjecti in accidentia, quia illa deformitas mortalis peccati, veluti accidit actui morali: et tamen non negat hæc sententia mortale et veniale realiter et specie differre, sicut lucidum et tenebrosum formaliter specie differunt, licet diaphanum dividatur in illa duo membra tanquam subjectum in accidentia. Sic ergo mortale et veniale ad actum malum moralem comparantur, quatenus ille constitutus est in prima sua specie malitiæ : quod ex dictis probatur, quia illa deformitas, quæ constituit peccatum mortale, est quasi indirecte volita, et secundario, et potest adesse et abesse manente eadem specie malitiæ, ut magis infra dicendis constabit.

6. *Refellitur hæc opinio et consurgit secunda opinio.* — At enim non solum isto modo dividitur actus moralis, ut malus est, in peccatum veniale et mortale, sed etiam formaliter peccatum, ut peccatum est, nam hoc modo videntur peccatum veniale et mortale in aliqua communi ratione convenire. Et hoc modo est secunda sententia quæ affirmat hic dividi quamdam communem rationem peccati, quæ univoce dicitur de peccato mortali et veniali : ita Durandus supra. Et probatur, quia in sacra Scriptura nomine *peccati* absolute dicti, comprehenditur veniale, Joannis 20 : *Quorum remiseritis peccata.* Item 1, Joan. 1 : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus :* et eodem modo, de Consecratione, d. 3, dicitur simpliciter aquam benedictam remittere peccata, et Sancti et Concilia definiunt nullum hominem sine specialissimo privilegio carere peccato actuali; item Augustinus, lib. de Mendacio, et contra mendacium, absolute docet omne mendacium esse peccatum, et tamen illud esse veniale tantum ex suo genere : ratione etiam probatur ; peccatum veniale est simpliciter actus malus, et rationi deformis : ergo simpliciter peccatum. Patet consequentia, nam omnis actus bonus eo quod est bonus, eo ipso est rectus : ergo omnis actus malus, hoc ipso quod malus, est obliquus, et hoc est esse peccatum. Confirmatur, nam pœna respondet culpæ et peccato, sed pœna peccati venialis est simpliciter pœna : ergo illud est simpliciter peccatum.

7. *Tertia opinio. — Suadetur primo.* — Tertia sententia negat veniale peccatum esse simpliciter peccatum, et consequenter affirmat divisionem esse analogicam; tenet divus Thomas, supra, et Cajetanus, et alii, in 2, distinct. 42, et Vega, 14, in Tridentinum, cap. 13, admittit divisionem esse analogicam, et tamen veniale peccatum esse omnino simpliciter. Probatur ista sententia primo, quia sacra Scriptura nomine peccati simpliciter dicti frequentibus intelligit tantum mortale. Ezechielis 18, *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur,* circa quem locum videatur Augustinus, 6, contra Julian., c. 45. Item ad Romanos, 6, per totum, Joan. 3 : *Qui in eo manent, non peccant :* et Jacobi 2, et Matt. 5, et Deuteron. 26, in quibus locis sermonem esse de solo peccato mortali constat, tum ex pœna quæ apponitur, et exemplis quæ in illis locis subjiciuntur, et ex ipso contextu, et intentione.

8. *Suadetur secundo.*—Ratione quoque probatur, quia, ut initio hujus tractationis diximus, ratio peccati sumitur ex deordinatione circa ultimum finem : hæc autem deordinatio proprie, et per se reperitur in mortali, in veniali vero tantum secundum quid, quia non per propriam et specialem pravitatem, sed generali quadam ratione. Confirmatur, quia veniale peccatum de se est quasi deordinatio circa medium : circa finem vero, non nisi consecutione quadam : mortale vero directe importat deordinationem circa finem. Hæc tamen controversia magis ad modum loquendi, quam ad rem ipsam spectat, et ideo si rem tantum metaphysice consideremus, revera hic non apparet analogia, quia veniale peccatum in se habet, quasi inhærentem sibi quemdam defectum debiti ordinis circa ultimum finem, et ab illo potest denominari absque ullo ordine ad peccatum mortale : ubi vero non est respectus unius ad alium, non est proprie analogia, tamen, loquendo moraliter et theologice, dicitur hæc denominatio analoga et secundum quid, quia in moralibus, quod adeo leve est, quasi

nihil reputatur: item quia hæc deordinatio venialis peccati maxime ponderatur in moralibus quatenus est dispositio ad mortale: tum demum quia peccatum veniale non denominatur tale solum, quia caret illo debito ordine ad ultimum finem, sed etiam quia caret illa propria deformitate peccati mortalis, et hoc modo in tali denominatione habet semper respectum ad mortale peccatum. Quocirca in sacra Scriptura raro nomine *peccati* simpliciter dicti, comprehenditur veniale: et quando id contingit, ideo est, quia ex adjunctis, vel qualitate materiæ facile intelligi potest de qua re sit sermo, sicut etiam nonnunquam pœna vocatur simpliciter peccatum ad Romanos 7, per totum 2, ad Corinth. 1, *Pro nobis peccatum fecit*, etc., cum tamen proprie non sit peccatum, quod ex adjunctis constare potest.

Primum dubium ex dictis definitur.

9. *Veniale an sit contra legem.* — Ex decisione hujus difficultatis facile potest alia similis definiri, videlicet: an veniale peccatum sit contra legem, necne: nam quidam simpliciter affirmant, sic Durandus, supra, et Vega Adrianus, quodlibeto 6, articulo secundo, Castro, lib. 1, de Lege pœnali, capite 5, et Navarrus, præludio sexto, n. 17. Alii simpliciter negant, et volunt tantum esse contra consilium. Scotus, in 1, dist. 21, Gabriel, dist. 22, sed non recte loquuntur, quia consilium nullam inducit obligationem, et ideo agere contra consilium per se non est malum, alias non servare virginitatem esset malum, contra Paulum. Aliorum sententia dicit non esse contra, sed præter præceptum. Alia denique sententia distinguit præcepta majora et minora, juxta illud, *Qui solverit unum de mandatis istis*, et dicit veniale peccatum esse contra præcepta minora: ita ait Latomus contra Lutherum.

10. *Prima propositio.* — Prima propositio. Peccatum veniale aliquo modo est contra præceptum. Probatur, quia est contra dictamen rectæ rationis, item quia ubi non est lex, ibi neque malitia, ad Romanos 3. Item aliqua lex prohibet mendacium, Levit. 19, *Non mentiemini*, et Eccles. 17: *Noli velle mentiri*, etc., ergo mendacium licet sit ex suo genere veniale, tamen est contra legem.

11. *Secunda propositio.*—Secunda propositio. Moraliter loquendo veniale peccatum non censetur contra legem, nisi secundum quid. Colligitur assertio ex Matth. 19: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata:* et qui venialiter tantum peccat, ad vitam ingredietur, servat ergo mandata, Joan. 14: *Si diligis me, mandata mea servate;* diligit autem, licet peccet venialiter: unde, Luc. 1, dicitur de Elisabeth et Zacharia, *incedentes in mandatis Domini sine querela:* qui tamen sine dubio venialiter peccaverant: et tandem omnis justus dicitur legis servator, ad Romanos 3. Respondet Vega illud esse, non quia veniale peccatum non sit contra legem, sed quia cum sit minima quædam transgressio, non denominat eum, qui præcipua observat mandata: sicut minimus calor non denominat subjectum in quo est, proprie calidum. Sed contra, quia non solum subjectum, sed etiam actio non dicitur in sacra Scriptura prævaricatio legis: deinde justus non solum præcipua, sed etiam omnia præcepta observat: ergo nullum transgreditur proprie, licet venialiter peccet.

12. Secunda ratio reddi potest pro eadem assertione, primo ex morali existimatione, ut sect. præcedenti. Secundo, quia adimpletio legis est charitas, Matthæi 22. Unde primum præceptum est præceptum charitatis: reliqua vero in tantum habent rationem præcepti, in quantum illo nituntur, juxta illud Matth. 22: *Universa lex pendet, et Prophetæ:* quare, licet præcepta reliqua sint distincta in se a charitate, tamen id, quod charitati contrarium non est, nulli præcepto censetur esse perfecte contrarium: veniale autem peccatum est tantum præter charitatem, id est, secundum quid contra illam. Tertio: in peccatis venialibus ex indeliberatione ratio reddi potest, quia lex non imponitur nisi ratione intentionis: actus autem indeliberatus non simpliciter, sed secundum quid est rationalis et humanus, et ideo non simpliciter, sed secundum quid, est transgressio legis: in aliis vero peccatis venialibus ex levitate materiæ, ratio potest sumi ex fine, est enim præceptum regula quædam præscribens medium, quo perveniendum est ad finem; et ideo solum illud dicitur simpliciter præceptum, quod est simpliciter et absolute necessarium ad finem consequendum: hujusmodi autem præceptum non frangitur nisi per peccatum mortale, quod bene docuit Bernardus, libro de Præcepto et Dispensatione.

13. *Satisfit aliis sententiis in num. 9.* — Et ad hanc fere sententiam accommodari possunt aliæ in numero nono relatæ: Scotus enim late usus est nomine *consilii*, ut comprehendit omnia, quæ ad salutem non sunt simpliciter necessaria: cum tamen *consilium* proprie non ita late pateat, sed directionem solam signifi-

cet ad ea, quæ meliora sunt eligenda, ut patet 1, ad Corinth. 7. Eodem etiam fere sensu distinguit Latomus præcepta majora a minoribus, licet non semper peccatum veniale et mortale adversentur diversis præceptis; ut patet in incessu gravi et levi : interdum vero contingit legem aliquam solum prohibere venialia, quæ merito dici potest solum esse præceptum *secundum quid*, et veluti quoddam medium inter præceptum et consilium.

Dubium secundum.

14. *Veniale an sit offensa Dei.* — *Prima propositio.*—Secundo definitur ex dictis aliud dubium. An peccatum veniale sit offensa Dei? nam D. Bonaventura, supra, simpliciter negat, quia hoc peccato non præfertur creatura Deo. Alii simpliciter affirmant, ut Vega supra, cui favet illud Jacobi 2 : *In multis offendimus omnes,* quod de peccatis venialibus intelligitur. Dicendum tamen est primo sicut in præcedentibus. Primo hoc peccatum aliquo modo esse offensionem Dei: patet primo, quia aliquam deordinationem continet in ordine ad ultimum finem, alias non esset ullo modo peccatum. Secundo, Deus omne peccatum etiam veniale odio habet, quia aliquo modo pugnat cum ejus bonitate infinita. Tertio, tale peccatum est contra legem aliquo modo, ac præter Dei voluntatem, et propter hæc Sancti exaggerant quodcumque veniale peccatum, vide Vegam, supra, cap. 16, et hoc præcipue verum habet in quibusdam peccatis venialibus, quæ non solum respiciunt Deum ut finem ultimum, sed etiam ut objectum, et præcipue si deliberatæ fiant ut verbum otiosum, mendacium, vel alia transgressio legis, vel voti in levi materia.

15. *Secunda propositio.* — Secundo addendum est, non simpliciter, neque proprie veniale peccatum esse offensam, vel injuriam Dei, sed tantum secundum quid, et analogice. Et imprimis si sit actus indeliberatus, id constat, quia offensio, vel injuria proprie non fit sine actu humano: at vero illa non est simpliciter actus humanus. Deinde si veniale sit quod ad Deum non pertinet, non est alia ratione offensa Dei, quia peccatum mortale non est, neque ex hac offensione contrahit propriam speciem malitiæ, et ideo quasi materialiter potius quam formaliter est Dei offensio. Tandem si malitia ipsa venialis peccati versetur proxime circa Deum, et non versetur circa illum formaliter, ut ultimus finis est, adeo est levis, ut nihil fere censeatur ad Dei honorem pertinere secundum moralem existimationem.

Dubium tertium.

16. *An veniale habeat malitiam infinitam.*—*Prima propositio.*—Tertio definitur aliud dubium, an in peccato veniali sit infinita malitia? Et dico breviter primo non esse in peccato veniali illud genus malitiæ infinitæ, quod est in peccato mortali. Hoc patet ex dictis, quia in peccato veniali non reperitur illa malitia : ergo neque infinitas ejus.

17. *Secunda propositio.*—Secundo dico malitiam peccati venialis non posse proprie et simpliciter dici infinitam, nam maxime talis diceretur ex deordinatione circa Deum, sed propter hoc non : quia illa deordinatio non confert specialem gravitatem formalem, sicut neque e contra actus bonus, licet natura sua rectus sit in ordine ad ultimum finem, quæ tamen intelligenda sunt de peccato veniali, quod non versatur circa Deum proprie. Nam ea peccata venialia, quæ versantur circa Deum, ut objectum, quemdam modum infinitatis habent : ex illo objecto tamen secundum quid, et imperfecte.

18. *Tertia propositio.* — Tertio dicendum veniale, hoc ipso quod malum culpæ est, posse dici continere aliquo modo quamdam infinitatem secundum quid quatenus unum veniale peccatum majus malum est, quam omnis pœna, id est, altioris cujusdam ordinis : unde propter nullam vitandam pœnam committendum est. Et hac etiam ratione veniale peccatum tantæ est malitiæ, ut quamdiu in anima habetur, conspectum Dei impediat, licet simpliciter non impediat, quia, per se loquendo, auferri potest ; quomodo intelligitur illud Apocalypsis 21 : *Nihil coinquinatum introibit in eam*, licet aliqui illud intelligant de peccato mortali, et eodem modo intelligunt Origenes, et Bernardus, de Cœna Domini, illud Joan. 13 : *Si non lavero te,* quod ipsi de peccato veniali intelligunt : Basilius autem, lib. 1, de Baptismo, cap. 2, intelligit de peccato mortali, quod Petrus committeret, si Christo obedire recusasset.

Dubium quartum.

19. *De signis distinguendi veniale a mortali.* — *Prima propositio.*—Quarto colligitur : quibus signis, vel regulis interdum nobis discernendum sit peccatum mortale a veniali, de qua re vide Richardum, supra, et Vegam, capite duodecimo, Navarrum, præludio 9. Dico primo advertendam esse vim et obligationem

præcepti, ex qua maxime pendet turpitudo peccati. Et quidem si præceptum aliquo modo continetur in sacra Scriptura, ponderanda sunt illius verba, nam cum inquit aliquando actionem esse dignam morte, aut excludere a regno, aut esse execrandam et abominabilem, vel similia, satis indicat esse prohibitam sub mortali, ad Romanos 1 : *Qui talia agunt, digni sunt morte,* ad Galat. 5 : *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur,* ad Epheseos 5, Ezechiel. 18. Cum vero utitur sacra Scriptura mitioribus verbis, signum est esse venialia, et cum de stultiloquio, et scurrilitate Paulus supra loquens solum dicit *ad rem non pertinere,* et Jacobus docet, *peccatum non consummatum non generare mortem,* et hoc idem considerandum est in præceptis jure humano latis. Nam primo est advertendum, an ipsa verba sint ex his, quæ habent vim obligandi, ex quibus etiam colligenda est intentio legislatoris. Consideranda est etiam pœna qua sancitur lex, etc. Quod si nullum sit scriptum, aut præceptum quod hic et nunc vere obliget, neque consuetudo, vel traditio, quæ illi æquipolleat, ratione naturali est utendum, nam hac discernimus bonum a malo, et consequenter gravius a leviori, et tandem in ferendo hoc judicio de peccato veniali, vel mortali, adhibenda est sententia Doctorum et Patrum in hac materia, quia in re morali plurimum valet auctoritas.

20. *Secunda propositio. — Primum genus peccati venialis.* — Secundo dicitur. Quando nulla est lex, aut sacra Scriptura, ex qua satis colligatur an sit peccatum mortale, et consideranda est res in qua peccatum versatur, an ad Dei, vel proximi charitatem servandam spectet, et gravis sit : nam *finis præcepti charitas est,* 1 ad Timoth. 1, nam ex hoc fine recte colligitur peccati gravitas. Item advertendum est, an aliqua virtus ex his, quæ homini maxime necessariæ sunt, graviter lædatur illo actu, ita divus Thomas 1, 2, quæstione octuagesima octava, articulo secundo, Durandus 2, dist. 42, quæstione sexta. Quod autem dicimus de charitate proximi, intelligendum est de charitate propria, maxime si peccatum afferat peccanti aliquod nocumentum, vel in spiritualibus bonis, vel in his quæ ad conservationem corporis necessaria sunt : nam in aliis fortunæ bonis facilius potest homo cedere juri suo; quod si ex omnibus modis positis non invenitur præceptum obligans ad mortale, licet sit aliqua deformitas, culpa erit venialis; et hinc sumitur primum genus peccati venialis, quod dicitur ex genere suo; et est illud, cujus malitia ex objecto desumpta, ita est natura sua levis, ut per se prohibita non sit gravi præcepto, ut sectione sequenti constabit.

21. *Tertia propositio. — Secundum genus peccati venialis.* — Tertio dicitur. Si præceptum obligat sub mortali, ulterius consideranda est materia, quia licet præceptum ipsum grave sit, tamen leviter ab illo deficere perinde est, atque leve præceptum transgredi, et hoc est secundum genus peccati venialis, quod dicitur ex levitate materiæ, quare cum in Scriptura sacra peccata aliqua tanquam mortalia damnantur, intelligendum est ex genere non in omnibus individuis : quæ autem sit materia levis, vel gravis, prudenter pro qualitate rei, vel materiæ pensandum est. Advertendum est, id non solum pendere ex qualitate, vel quantitate materiæ absolute considerata, licet id plurimum conferat, sed etiam ex cæteris circumstantiis, præsertim ex conditione personæ fieri potest ut hæc materia in ordine ad furtum, vel injuriam talis personæ, sit gravis, quæ per se considerata censeretur levis.

22. *Quarta propositio.—Tertium genus peccati venialis.*—Quarto, si materia, et præceptum gravia sint, considerandum est, utrum consensus hominis fuerit perfectus et deliberatus, nam hoc necessarium est ad perfectum actum humanum, qualis debet esse peccatum mortale, et hinc oritur tertium genus peccati venialis, quod dicitur ex indeliberatione et imperfectione, quod difficile cognosci potest, quando alia adsunt, quæ ad mortale peccatum sufficiunt : dicemus tamen de hac re in sequentibus. Adverte quosdam Thomistas putasse hoc genus peccati venialis tantum contingere in rebus alias gravibus, sed non ita est : nam in rebus etiam ex genere suo venialibus, et ex levitate materiæ potest contingere peccatum veniale ex indeliberatione, ut in mendacio et similibus, quod satis indicat Cajetanus, q. 89, art. 8, et ratio est, quia in his actibus est sufficiens libertas ad peccandum venialiter : ergo licet objectum sit leve, actus tamen habet aliquam malitiam.

SECTIO VI.

An peccatum veniale possit fieri mortale.

1. *Triplex quæstionis sensus.—Vide lib.* 3, *de Angelis, c.* 8, *a num.* 7.— Divus Thomas, 1, 2, quæstione octuagesima octava, quatuor ultimis articulis tractat hanc quæstionem. Potest autem habere tres sensus; primus est, utrum

veniale propter multiplicationem efficiat mortale? Secundus, an actus, qui est ex specie sua venialis, ex accidenti possit esse peccatum mortale, vel e contra. Tertius, an idem actus numero possit esse veniale peccatum, et mortale simul, vel successive.

2. *Prima propositio.*—Prima propositio pro primo sensu. Peccatum veniale non fit mortale propter solius actus multiplicationem, unde neque multa venialia æquivalent mortali : est certa et communis; ratio est, quia veniale et mortale differunt genere, et non solum tanquam magis et minus grave in eadem specie : ergo, etc. Confirmatur primo, quia per multa etiam venialia non constituitur finis ultimus in creatura. Confirmatur secundo, quia eodem præcepto prohibentur decem mendacia, quo unum : sed totum illud præceptum non est de re ad salutem necessaria : ergo transgressio ejus, sive una, sive multiplex, non est mortalis; quæ ratio solum procedit in venialibus ex genere. Confirmatur tertio, quia nullus numerus venialium signari certa ratione potest, qui sufficiens sit ad mortale constituendum : ergo si aliquis numerus nobis ignotus esset sufficiens, in quocumque peccato veniali exponeremus nos periculo peccandi mortaliter, et hoc ipso mortaliter peccaremus. Dices, eodem argumento probaretur quodlibet veniale ratione periculi esse mortale, quia disponit ad mortale. Respondeo non esse simile, quia licet veniale sit dispositio, tamen est remota, quæ per se non est moralis occasio peccandi; unde si solus numerus peccatorum venialium constitueret mortale, de quocumque veniali esset timendum, an expleret illum numerum. Tandem confirmatur ex illo Proverb. 24, *Septies in die cadit justus,* ubi numerus certus pro incerto ponitur, et tamen tribuitur justo.

3. Contra hanc veritatem docuit Glossa, cap. *Tria sunt,* de Pœnitentia, dist. 1, propter verba Augustini, epistola centesima-sexta ad Julianum, ubi de venialibus loquens ait : *Si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt, sicut unum grande peccatum.* Tamen pie exponenda sunt ista, videlicet posse multa peccata venialia ita nocere dispositive, quia sunt occasio committendi peccata mortalia, quod asserit divus Thomas, articulo quarto ad primum; et eodem modo est interpretandus Augustinus, tractatu 41, in Joan., et serm. 88, de Tempore, et 41, de Sanctis, quomodo dixit etiam Sapiens, *qui spernit modica, paulatim decidet,* Ecclesiast. 19.

4. Alii, ut refert Victoria, Relectione de charitate, licet non verbis, tamen re ipsa consentiunt cum illa glossa, nam dicunt peccatum veniale aliquid charitatis tollere, ex quo fit, ut paulatim possit homo propter multiplicationem venialium, ad eum statum pervenire, ut si unum vel levissimum committat, omnino a charitate excidat : tamen addunt hoc non esse quia multa venialia efficient mortale : sed quia illud ultimum, quod alias leve esset, propter detrimentum charitatis, fit mortale : quæ sententia non minus est falsa quam præcedens, et non minus exponit se homo periculo peccandi mortaliter in quolibet actu, nam quis scit an habeat charitatem ita remissam? Deinde licet peccatum mortale ideo destruat habitum charitatis, quia habet deformitatem illi contrariam non tamen deformitatem contrahit, quia destruit charitatem : non ergo ex illo detrimento tanquam ex prima radice recte dicunt peccatum illud veniale esse mortale. Tandem hæc sententia supponit aliam falsam, scilicet veniale peccatum remittere charitatem, quam suo loco impugnamus.

5. Sed contra. Nam si quis unum et alterum leve furtum committat, et sæpe id faciat, tandem peccabit mortaliter in illis actibus, alias posset furari magnam quantitatem sine peccato mortali. Respondeo, si quis habeat voluntatem furandi sæpius illo modo, illa voluntas est peccatum mortale, atque adeo actus omnis, ut ab illa procedit; et fere ita peccant omnes ii qui habent voluntatem furandi, et consuetudinem in illo modo : si tamen non adsit una voluntas, neque formalis, neque virtualis, contingere poterit furari magnam quantitatem sine peccato mortali, quamvis retentio omnium partium sit mortalis, non quia ex venialibus sit factum mortale, sed quia est ibi novus actus, vel nova omissio non restituendi cadens in materiam gravem. Vide Vegam, lib. 4, c. 11, et Scotum 3, de Justitia, quæst. 3, art. 3.

6. Sed urgebit quis : ergo si quis habet voluntatem formalem, vel virtualem omittendi partem aliquam levem divini officii, aut Missæ, aut earum precum quas Deo vovit, erit in statu mortalis. Respondeo de his latius in propriis materiis esse agendum : solum certum est nunc, peccata venialia non posse efficere mortale, nonnunquam autem materiam aliquam integram, quæ in multis actibus diversis non faceret singula mortalia, per unum actum intenta faceret mortale, quoniam tota illa materia facit unum objectum grave contra unum præceptum, quod ex suo genere ad mortale obli-

gat, ut contingit in furto. Quando vero illæ singulæ partes non faciunt unum, quod uni præcepto sit contrarium, actus non erit mortalis ex vi illius objecti, sed habebit quasi malitiam multorum venialium, et ita contingit in casibus illis partialibus, licet illud de voto habeat maximam difficultatem.

7. *Secunda propositio communis.*—Secunda propositio pro secundo sensu. Nullum est peccatum mortale, quod ex accidenti non possit fieri veniale. Est certa et communis, nam ex indeliberatione actus, omnia; ex levitate autem materiæ, fere omnia ex genere possunt in individuo esse venialia.

8. *Tertia propositio bipartita.*—Tertia propositio. Peccatum veniale ex suo genere nunquam fit mortale, nisi addatur circumstantia speciem mutans, aut quidam amor directe charitati contrarius : ratio prioris partis est, quia hoc differt veniale ex genere suo a mortali ex genere, quod illius malitiæ ex natura, et vi sua nunquam est conjuncta deformitas mortalis. Confirmatur, nam si intra propriam speciem posset hoc veniale fieri mortale, jam quando tale non esset, non esset ex defectu suæ speciei, sed quia non habet totam illam gravitatem speciei, quam haberet veniale ex levitate materiæ, vel ex imperfectione actus.

9. *Objectio.* — Dices illo modo nullum est veniale ex genere, quia nullum est peccatum, quod ex vi speciei suæ non pugnet cum aliqua virtute : nulla autem est virtus, quæ per se interdum non obliget ad mortale. Confirmatur, nam peccatum potest destruere virtutem contrariam omnino, hoc autem non videtur fieri sine mortali. Propter hæc dicunt aliqui nullum esse veniale ex genere, nisi illud quod per se est indifferens; et sine honesto fine fit, sed hoc est contra communem sententiam, et non necessarium ad solvendas difficultates.

10. *Unum pronuntiatum pro vera responsione.* — Dico ergo primo, posse virtutem aliquam habere materiam adeo levem, et ad conservationem charitatis non adeo necessariam, ut nunquam propria sua virtute ad mortale obliget, nisi accedat obligatio superioris virtutis, ut Eutrapelia.

11. *Alterum pronuntiatum.* — Secundo dico eidem virtuti multa vitia specie diversa posse esse contraria, ex quibus aliquod esse poterit in sua specie adeo leve, ut neque possit omnino, neque graviter virtutem contrariam destruere, et ideo nunquam mortale sit, specie sua. Ultima pars conclusionis posita est propter D. Thomam dicentem peccatum veniale interdum fieri mortale, si quis in objecto ejus finem ultimum constituat, quod est omnino certum, quomodo intelligi potest illud Ezechielis 10 : *Nihil iniquius, quam amare pecuniam,* et Jacobi 2 : *Qui diligit mundum, non est charitas in eo.* Quomodo etiam Augustinus ait summam esse perversitatem frui utendis, et ratio est, quia tenemur solum Deum diligere, ut ultimum finem.

12. Sed obscurum est in hac sententia D. Thomæ, quid sit constituere finem ultimum in objecto venialis peccati. Dicunt quidam id esse peccare venialiter solum propter peccare. Ita Gerson, de Vita spirituali, lectione 3. Sed non recte, nullus enim peccat, qui non sub aliqua ratione boni velit peccare, et ex illo motivo attendenda est gravitas : unde si quis vellet ipsum peccare formaliter, ut contemneret Deum, esset quidem peccatum mortale : si vero peccaret ut peccando haberet materiam confessionis, non ideo gravius peccaret.

13. Alii dicunt constituere finem ultimum esse maxime diligere creaturam, Deum autem remissius. Ita Adrianus, quodlibeto 7, a. 2 et 4, materia de Pœnitentia, et Petrus Soto, tractatu de Pœnitentia, lectione 14 et 15, videtur favere Augustinus 1, de Civitate, cap. 10, indicat enim interdum peccare hominem mortaliter amando temporalia, licet illa Christo non præferat, et Hieronymus, lib. 1, contra Jovinianum, et habetur 32, d. quæst. 4, cap. *Origo,* indicat amorem uxoris propter maximam intensionem fieri peccatum mortale : et ratio est, quia ob hanc intensionem fieri potest, ut homo magis diligat objectum illud, quam ipsum Deum. Dices illud esse verum intensive, non appretiative. Sed contra, nam ex illa majori intensione sequitur illa oppositio major : nam si intensius diligit creaturam, quam Deum, firmius adhæret per amorem creaturæ, quam Deo : ergo qui ita amat ita est dispositus, ut si occurrat occasio deserendi vel Deum, vel creaturam, potius derelinquat Deum, quam creaturam.

14. *Concluditur nunquam veniale fieri mortale, nisi forte ex accidenti.*—Sed hæc sententia mihi nullo modo probatur, et falso nititur fundamento, teneri nos magis intensive diligere Deum, quam cætera omnia, quod falsum esse in materia de charitate et pœnitentia latius ostendo. Nunc breviter ratio est, quia intensio per se neque cadit, neque potest cadere sub præcepto, quia nullo modo potest homini constare qua intensione, et quo conatu amet. Deinde intensio actus non efficit ac-

tum malum per se, unde si rationes dictæ sententiæ urgerent, etiam probarent non tantum actum venialem ex objecto, sed etiam indifferentem, imo et bonum propter intensionem posse fieri et mortale peccatum. Præterea sequitur omnes, qui ardenter aliquid amant, exponere se periculo peccandi mortaliter; quod est absurdum : præterea vel ista intensio, quæ facit veniale mortale, est determinata, vel non, sed non respective est consideranda, si primum sit, verbi gratia, ut decem, vel ut octo : ergo quicumque amat illud objectum intensive, ut octo, peccat mortaliter : ergo etiamsi habeat charitatem Dei ut centum, et creaturam illam amet, ut octo, peccabit mortaliter, quod evidenter est falsum, quia ille nullo modo diligit creaturam plusquam Deum, vel ille gradus intensionis non est certus, et ideo debet sumi ex comparatione ad dilectionem Dei, ita ut tunc solum et semper sit mortale, quando in eodem subjecto excedit in intensione intensionem charitatis. Et hoc primo est contra rationem, quia peccatum per se ex propriis, objecto scilicet, et circumstantiis, habet propriam deformitatem : illa autem intensio per se non est mala, et remissio amoris Dei per se non est mala : ergo quod illæ conjungantur in eodem, non possunt efficere actum illum peccatum mortale, alias quicumque remisse amaret Deum, deberet moraliter timere in se peccatum mortale, et peccatores in quocumque amore creaturæ peccarent mortaliter, quia intensius amant creaturam quam Deum, quem non amant, nam tenemur Deum magis non solum intensive, sed etiam appretiative diligere, ut communiter docent theologi cum Augustino 21, de Civitate, capite vigesimo sexto. Neque verum est per intensionem actus semper firmius adhærere voluntatem si amores non sint ejusdem rationis, ut in proposito contingit, nam verus Dei amor ex charitate ex vi suæ essentiæ, licet sit remissus, firmius conjungit voluntatem cum suo objecto quam quilibet amor intensus creaturæ, quod intelligendum est per se loquendo, nam per accidens ex fragilitate amatoris potest interdum inferior amator vincere. Ex quibus colligitur per solam actus intensionem nunquam veniale peccatum fieri mortale, per se loquendo : per accidens vero interdum posse si quis adverteret inde sibi oriri moralem quamdam occasionem transgrediendi aliquod divinum præceptum, tunc enim esset peccatum mortale non propter intensionem, sed propter periculum.

15. Dicendum est ergo tunc aliquem constituere finem ultimum in objecto peccati venialis, quando ex affectu ad illum paratus est alia præcepta graviora transgredi, quod contingere posse videtur dupliciter. Primo, si quis directe, et expresse id animo concipiat, quod directe est contra charitatem Dei, et hoc sensu procedit secunda pars conclusionis. Secundo modo potest contingere implicite tantum, ut cum voluntate aliquis in actu exercito transgreditur grave præceptum, ut si otiose loquatur, verbi gratia, vel cum huic periculo voluntarie se exponit, ut dictum est : tamen in eo casu illa transgressio præcepti jam est circumstantia mutans speciem; vide Sylvestrem, verbo *Peccatum*, § 3.

16. Sed tunc quæret aliquis an in hujusmodi eventu ita augeatur malitia ex illo objecto desumpta, ut intra propriam speciem putanda sit gravis et mortalis. Respondeo ita videri cum Almaino, tract. 1, Moralium, c. 12, itaque qui ex nimio amore ludendi furatur, non solum furando, sed etiam ita amando ludum, peccat : quia ille amor non intensive tantum, sed etiam appretiative est nimius : neque satisfaceret confessioni dicendo se fuisse furatum, nisi addendo ex nimio amore ludendi, quod sentit Cajetanus, q. 88, citata, a. 4, et disp. seq., agentes de omissione a nobis diligenter exponitur.

17. *Quarta propositio.* — Propositio quarta. Circa tertium sensum, quemvis actum numero posse esse successive veniale et mortale peccatum. Conclusio de exteriori actu est per se manifesta : de interiori probo : quia idem actus potest esse in principio indeliberatus, et si ratio magis advertat, et voluntas in eodem actu magis perseveret et consentiat, erit peccatum mortale : et potest e contra in principio actus esse deliberatus, postea vero fieri potest, ut homo passione aliqua, ut ira, etc., paulatim accendatur, ita ut impediatur usus perfectus rationis. Præterea idem patet in actu veniali ex levitate materiæ : nam sicut potest idem actus successive intendi et remitti, ita ad majorem, vel minorem materiam extendi. Idem patet, si in principio actus sit forte otiosus ex materia indifferente : et perseverante eodem actu accedat gravis prohibitio homine advertente, et illam considerante. Et ratio est, quia deformitas mortalis licet sit de essentia mortalis peccati, tamen accidit ipsi actui voluntatis, et ideo potest interdum esse et abesse ipso actu mutato tantum accidentaliter : indicat tamen D. Thomas 1, 2, quæst. 88, a. 4,

illum actum manere eumdem in esse naturæ, non in esse moris, quia magna mutatio moralis in illo facta est, quod pertinet ad quæstionem de nomine, nam res per se patet.

18. *Exponitur propositio præcedens.* — Dixi tamen in conclusione *successive,* quia simul non videtur, per se loquendo, eumdem actum posse esse veniale et mortale peccatum, quia istæ denominationes includunt oppositionem et repugnantiam : licet negandum non videatur posse eumdem actum simul habere malitias morales veniales specie diversas, et ita fieri potest, ut uni earum sit conjuncta malitia mortalis, et non alteri : ut cum quis mentitur contra justitiam, ibi est malitia contra veritatem, quæ non est mortalis, et est contra justitiam, quæ est mortalis, et idem est notandum in similibus.

SECTIO VII.

An in omni subjecto in quo potest esse mortale, possit esse veniale.

1. *Proponitur duplex sensus quæstionis et expeditur alter eorum.* — Tractat hoc D. Thomas 1, 2, quæst. 89, art. 2 et 4. Advertendum est duobus modis intelligi posse aliquem carere potestate peccandi. Primo propter interiorem bonam dispositionem divinæ gratiæ sibi inhærentem. Secundo modo propter extrinsecum Dei favorem et protectionem. De posteriori hoc modo non est quæstio : nam certum est posse Deum aliquem in gratia ita confirmare, ut moraliter peccare non possit : tamen possit venialiter, et e contra potest relinquere cum potestate peccandi mortaliter, et nullo modo permittere, ut venialiter peccare possit, quamdiu mortaliter non peccaverit, et hoc saltem modo concessum fuisse privilegium hoc in statu innocentiæ hominibus est mihi verissimum, quod in prima parte demonstratur. Vide tractatum de Opere sex dierum, lib. 3. De altero autem sensu est difficultas, et supponendus est ille duplex modus peccandi venialiter, vel ex indeliberatione actus, vel ex parvitate materiæ, quibus suppositis.

2. *Prima propositio pro primo sensu.* — Prima propositio. Fieri potest, ut aliquis possit peccare mortaliter, et non venialiter per indeliberationem. Probatur, quia potest fieri, ut aliquis natura sua non sit capax actus indeliberati, qui tamen sit liber ad peccandum, ut patet in Angelo, vel etiam in anima separata; et idem putant aliqui factum fuisse in Adamo in statu innocentiæ, sed licet verum sit in eo statu non fuisse futuros actus indeliberatos : tamen non censeo illud provenisse ex solis habitibus, et justitia inhærente, sed necessarium præterea esse arbitror singularem Dei potestatem, et favorem ad eum effectum præcipue.

3. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Quicumque potest mortaliter peccare, potest etiam venialiter, quantum est ex intrinseca ejus dispositione, ita Scotus, et Gabriel 2, d. 21 et 24, et Almainus, tract. 3, c. 22, et refert Almainus Altisiodorensem, 2 part. Summæ. Et probatur : nam qui potestatem habet peccandi mortaliter, potest eligere bonum delectabile turpe, omisso honesto, et hoc in gravi materia : ergo eadem ratione poterit idem peccare in materia levi, quia non potest intelligi intrinseca dispositio, quæ unam istarum libertatum auferat, non vero alteram, ut statim magis patebit.

4. Confirmatur in Adamo, de quo est potissima controversia. Nam tota illa intrinseca dispositio, qua erat optime affectus, non potuit illum necessario continere, ne committeret contra legem obligantem ad mortale : ergo si lex illa solum obligaret ad veniale, ut potuit fieri, eadem ratione non minus posset illam transgredi. Deinde sicut comedit de illa arbore sic prohibita, potuit comedere ex alia nullo modo prohibita, sine necessitate tamen, vel honesto fine. Tandem ne id faceret, non poterat necessario impediri ab aliquo habitu. Nam ipsimet habitus, in eo potissimum, qui Deum non videt, subditi sunt libero arbitrio ; nam habitibus utimur cum volumus, teste Aristotele ; nullus ergo habitus potest inferre per se necessitatem. Neque vero aliqua cognitio poterit illam inferre, quia Adamus non necessario actu considerabat omnia, alias neque mortaliter peccaret eadem ratione : præter has autem nulla alia perfectio intrinseca fingi potest, cui iste effectus tribuatur : ergo.

5. *Extenditur præcedens propositio ad Angelos.* — Porro eisdem rationibus concluditur Angelum natura sua posse venialiter peccare, quando quidem potest mortaliter, nam sicut potest inconsiderate ageri in materia gravi, ita in materia levi. Dixi tamen *natura sua,* quia Angeli et Sancti ob statum beatitudinis, nullo modo peccare possunt, Angeli vero mali propter obstinationis statum forte semper peccant mortaliter. Contra istam partem arguit divus Thomas, supr., art. 4. Nam Angelus nihil vult, quod non referat actu in ultimum finem, quia Angelus natura sua omnia resolvit ad prima

principia. Primum autem principium in operabilibus est finis ultimus : ergo non potest Angelus deficere in medio, quin deflectat ab ultimo fine, quod est mortaliter peccare. Et eodem fere argumento uti videtur, art. 3, de homine in statu innocentiæ, in quo hic ordo erat firmiter constitutus a Deo, ut quamdiu suprema portio hominis esset recte subdita Deo, omnes inferiores hominis partes essent optimo modo, et ordine subjectæ superioribus: ergo quamdiu homo in illo statu haberet Deum pro ultimo fine, non posset non velle omnia propter eum finem : ergo non posset venialiter peccare.

6. Ad primam rationem respondeo primo non videri necessarium, Angelum natura sua omnia necessario referre actu in ultimum finem, quia nulla est ratio, quare non possit velle aliquod particulare objectum propter propria in ejus bonitatem, nihil cogitando de alio fine. Confirmatur : nam Angelus etiam cum mortaliter peccavit, non retulit expresse et formaliter actum suum in creaturam, ut in ultimum finem, sed solum in virtute, ut homines faciunt : patet etiam exemplo, quo divus Thomas utitur, nam licet Angelus possit conclusionem, quam considerat, resolvere usque ad prima principia, non tamen semper actu id facit necessario : sed deinde licet demus Angelum semper cogitare de ultimo fine, et referre omnia, quæ sunt referibilia in illum, tamen si vellet ob delectationem, vel aliam similem causam levem, quod videret non esse referibile in ipsum verum ultimum finem, tamen esse referibile in istud bonum in communi, posset illud illo modo appetere, et non mortaliter peccaret, nam illa circumstantia, vel advertentia non addit mortalem malitiam, et homo potest interdum isto modo peccare venialiter.

7. Ad secundam concedo illum ordinem fuisse statutum a Deo in statu innocentiæ : dico tamen non potuisse infallibiliter servari propter ea tantum dona, quæ in homine inhærebant, quia illa non efficiebant ut homo omnia opera sua in eo statu necessario actu referret in verum ultimum finem : oportet ergo præterea addere singulare præsidium, et Spiritus sancti auxilium, ut alibi diximus.

8. *Tertia propositio. — Unus modus contrarius huic propositioni.* — Propositio tertia. Per se, et absolute invincibili ignorantia nullus potest venialiter peccare, qui non possit etiam mortaliter, quantum est ex intrinseca dispositione ejus. Probatur : nam duobus modis potest id contingere, primo si quis haberet imperfectam quamdam libertatem, quæ sufficiens esse solet ad peccandum venialiter, et tamen non haberet perfectam libertatem ad peccatum mortale : quem modum censent aliqui contingere in pueris ad usum rationis accidentibus, nam prius habent imperfectum rationis usum, et idem putant posse contingere in aliquibus amentibus et dormientibus, quod etiam censet probabile Victoria cum Nominalibus, p. 2, in Relectione de pervenientibus ad usum rationis : hunc autem modum esse impossibilem aperte indicat divus Thomas, 1, 2, quæst. 89, art. 6, et in 4, d. 91, art. 4. Probatur, quia nullus potest peccare, qui non habeat eum rationis usum, quo possit honestum a turpi discernere, et quod velit horum eligere: sed qui habet istam facultatem rationis et libertatis, potest mortaliter peccare : ergo, etc. Major patet, quia omne peccatum essentialiter includit privationem honestatis debitæ in esse : ergo omne peccatum necessario supponit potestatem honeste operandi : ergo, etc. Confirmatur, nam peccatum veniale minus malum est, quam mortale, qui autem potest cognoscere minus malum, potest cognoscere majus in eodem ordine : ergo, etc. Confirmatur secundo, quia qui potest peccare venialiter, potest mereri, et potest se ipsum referre in ultimum finem, et suas actiones : nam si venialiter peccat, est quia non refert : ergo potest peccare mortaliter.

9. *Alter modus etiam rejicitur.* — Secundo modo potest accidere, si aliquis ita perficeretur gratia Dei, ut necessario contineretur ne peccaret mortaliter, non tamen venialiter. At neque hic modus potest admitti, propter rationes fere factas in secunda conclusione, n. 3 et 4, quia omni illa intrinseca dispositione, quæ fit per habitus, utimur cum volumus : ergo nullam infert necessitatem. Confirmatur, nam omnes illi habitus per se non conjungunt hominem cum ultimo fine perfecte, et non minus permittunt non considerare cum homo operatur in materia gravi, quam cum operatur in materia levi ; ergo, etc. Tandem id patet inductione in Adamo, et Angelis : et in ipsis beatis, solum actualis visio et amor potest auferre potestatem peccandi.

10. *Objectio. — Vera responsio ad objectionem.* — Sed arguitur contra priorem partem. Nam in motibus secundo primis reperitur libertas sufficiens ad peccandum venialiter, et non mortaliter : ergo. Confirmatur, nam peccatum veniale est quid imperfectum in genere

moris : ergo imperfecta ratione et libertate committi posset. Sed hæc esse potest in aliquo, ut in parvulo : ergo. Propter hoc dicunt quidam conclusionem habere verum in peccato veniali quod per deliberationem perfectam committitur, sed non est necesse. Dico ergo propterea addi in conclusione *per se*, in motibus enim secundo primis per accidens est hominem non exercere actum ea libertate, et rationis perfectione, qua revera præditus est, quam si modo haberet non imputaretur sic operanti defectus illius actus, qui propriæ culpæ tribuitur : quia absolute potuit vitari ab homine habente perfectam facultatem, et libertatem arbitrii ; quia vero homo neque actu utitur illa facultate, neque moraliter potest sine magna difficultate, propterea culpa illa venialis est : quocirca licet demus pueros paulatim pervenire ad usum rationis, et prius habere aliquem modum discursus, et quamdam forte indifferentiam in suis actibus : tamen donec ratione et libero arbitrio perfecte uti valeant, neque sunt domini suorum actuum, neque etiam ullam venialem contrahunt culpam. Unde ad confirmationem dico, ad peccandum venialiter sufficere quidem imperfectum usum libertatis : dico tamen necessariam esse perfectam vim deliberandi in eo, qui sic imperfecte operatur.

SECTIO VIII.

An mortale debeat necessario præcedere veniale.

1. Quæstionem hanc tractat divus Thomas 1, 2, quæst. 89, art. 6, sub hoc titulo, utrum peccatum veniale possit esse cum solo originali, quia hoc loco non est quæstio de homine in statu innocentiæ, de quo jam diximus : est autem eadem controversia de homine in puris naturalibus, sed eodem modo definienda quo de homine lapso, ut etiam docuimus, in tract. de Opere sex dierum, lib. 3, cap. 12, a n. 15. Advertendum ergo est omnes in hoc convenire, quod si homo quando ad usum rationis pervenit, in primo forte suo actu sese ad Deum convertat, et gratiam consequatur, postea posse peccare, et indifferenter incipere a peccato veniali, aut mortali. Difficultas est ergo de homine peccante tam mortaliter, quam venialiter. Et partem affirmantem docuit divus Thomas, citato art. 6, et quæstione 21, de Veritate, art. 3, ad 4, et de Malo, art. 2, et in 2, d. 42, quæst. 1, art. 5, ad 7. Fundamentum est, quia homo in primo instanti usus rationis tenetur se convertere ad Deum, quod si faciat justificabitur ; si non faciat, mortaliter peccabit. Major patet primum quod in eo instanti primo homini occurrit, est deliberatio de se, et de suo ultimo fine : ergo, etc. Confirmatur primo, quia alias posset mori homo in peccato originali, et solo veniali, et consequenter absque ulla pœna alterius vitæ. Consequens videtur falsum, nam posset in eo statu mori ; nullus est autem locus in inferno, in quo puniri possit iste homo. Confirmatur secundo : nam in cap. *Majores*, de Baptismo, indicatur hominem adultum in originali existentem semper habere adjunctum mortale peccatum.

2. *Exponitur quæstionis sensus, quoad primam ejus partem.* — In hac quæstione quid sit præceptum videamus. Secundo respondebimus quæstioni. Advertendum est, quid vocemus primum instans usus rationis : nam cum ratio sit vis intellectus ad ratiocinandum et conferendum unum cum alia, ex qua vi sequitur potestas libere eligendi, pervenire ad usum rationis est pervenire ad eum statum, in quo homo habet facultatem humano modo operandi : primum autem instans usus rationis hoc loco non sumitur mathematice pro illo primo instanti temporis : quo homo incipit esse dispositus vere, ad utendum ratione : neque etiam significat illud, in quo primo incipit deliberare, sed significat illud instans, vel tempus, in quo perficit suam primam actionem perfecte liberam quoad exercitium, et specificationem : unde humano modo loquendo, inter illud instans primum, de quo homo est aptus ad ratiocinandum, et instans quo potest peccare, est aliquid temporis, quia deliberatio humano modo non fit sine tempore, imo addit Victoria, in Relectione de hac re, non censeri primum instans usus rationis, donec aliquis censeatur percipere actu aliquid tanquam honestum, vel turpe, et ita eligat, ut stimulum conscientiæ sentiat, quod probabile est, licet forte non sit simpliciter necessarium. Hoc posito, vult D. Thomas teneri hominem ex singulari præcepto efficere, ut ille primus actus, quem in prima deliberatione efficit, sit conversio ad Deum, tamen in hoc explicando Thomistæ non consentiunt.

3. *Prima interpretatio opinionis D. Thomæ.* — Quidam illorum dicunt debere illam conversionem esse necessario amorem Dei verum super omnia, ita Capreolus 2, d. 40, a. 3, ad argumenta Soto, lib. 2, de Justitia, q. 3, a. 2, et Navarrus, c. 7, n. 11, et cap. *Quando*, n. 47, et vere videtur sensus D. Thomæ, quia

vult istam conversionem esse dispositionem sufficientem : ratio esse potest, quia nullum præceptum, nisi charitatis, obligat hominem ut convertatur in Deum per se : hoc autem præceptum cum affirmativum sit, et non obliget pro semper, nunquam videtur melius obligare, quam in primo opere, nam illo transacto non erit major ratio de uno tempore, quam de alio, usque ad extremum vitæ periculum. Est autem absurdum tanti præcepti obligationem elicere in ultimum vitæ terminum : ergo. Confirmatur, quia ordo naturæ postulat, ut cum homo inchoat vitam rationalem, incipiat a cognitione ultimi finis, nam ex ea pendet bona institutio vitæ. Sed huic sententiæ contradicunt reliqui Thomistæ, et reliqui omnes theologi, quia non est credibile Deum obligasse hominem in prima illustratione rationis ad primum, et difficillimum præceptum statim exequendum. Confirmatur, quia cognitio Dei est homini valde difficilis, et non potest multa disciplina et tempore comparari, et præcipue illis, qui educantur inter homines, qui veram fidem Dei non habent.

4. *Secunda interpretatio.*—Alii ergo dicunt illam voluntatem liberam debere esse conversionem quamdam in bonum honestum in communi, id est, propositum sequendi in omnibus, quod est rectum, quam dicunt conversionem in confuso in Deum, ita Cajetanus, citato articulo, et 1, 2, quæst. 10, articulo quarto, Victoria, supra, et favet D. Thomas, quæst. 14, de Veritate, articulo 11, ad 1. Probatur, quia cogitatio de bono honesto in communi est facilis, et conversio in illud objectum est necessaria, ut cætera opera hominis procedant ex appetitu boni honesti, ad quod tandem homo refertur. Confirmatur : nam præcepta negativa obligant hominem in primo instanti : ergo et aliquod affirmativum : ergo maxime hoc. Confirmatur secundo, quia in illo instanti proponitur homini lex naturalis per ipsum naturæ lumen : ergo tenetur tunc acceptare illam legem, atque adeo proponere in omnibus parere illi legi.

5. *Displicet præcedens interpretatio et impugnatur.* — Hæc sententia non est mihi magis probabilis quam præcedens, quod sic ostendo. Nam homo per se solum tenetur amare bona honesta particularia, hæc enim sunt per se necessaria ad rectitudinem operationum, ad amandum autem illa objecta communia non tenetur per se nisi ob unam ex duabus causis : prima ob necessitatem contritionis, nam huic conjunctum esse debet propositum honeste vivendi. Secunda, si homo deliberari velit, vel debeat de lege, servanda in futurum, nam tunc tenetur proponere honestum sequi, præter has autem causas nulla est obligatio, quia præceptum operandi circa ista universalia, et confusa neque scriptum est, neque sola naturali ratione satis colligitur, quia præter dictos casus nunquam illud est per se necessarium ad rectitudinem : nam in primo instanti usus rationis certum est non esse necessarium eum actum propter priorem causam, quia neque tunc habet peccatum mortale, cujus contritionem habere teneatur : neque teneatur ad amorem Dei super omnia, ut est ostensum. Quod vero propter secundam causam teneatur, patet, quia statuere in communi de ratione vitæ in futurum instituendæ, est res magni consilii et judicii : ergo morale non est puerum in prima voluntate obligari ad talem electionem. Secundo, quia in eo primo actu non statim occurrit homini cogitatio de vita futura instituenda, vel de communi ratione boni honesti, quod expresse videtur docere D. Thomas, et ratio est, quia pueri in primis illis cogitationibus moventur connaturaliter a sensibilibus : et ideo primum de his cogitant quæ primum etiam sensibus occurrunt : vel de his in quibus in pueritia magis versati sunt. Videantur dicta supra, tract. 1, disp. 3, sectione 7, quia in illo principio usus rationis solum obligatur ad ea, quæ evidenter ratione naturali cognoscuntur. Dicunt, hujusmodi esse *honestum eligendum*, sed contra, quia non est hujusmodi *debere hominem tunc deliberare de se ipso*, neque est aliquis, qui tunc illam obligationem senserit. Unde confirmatur, nam si est tale præceptum, nullus est, qui non invincibiliter ignoret illud in illo instanti : cum neque in ejus mentem veniat, neque aliquid facere possit ut illud cognoscat : superfluum ergo est tale præceptum.

6. *Ad primam probationem in n. 4.* — Ad primam rationem istorum respondeo, licet sit facile cogitare de bono honesto, tamen difficillimum est, ut de eo sit prima cogitatio cum homo ab aliis sensibilibus moveatur. Respondeo secundo illam conversionem ad bonum in communi non esse necessariam, ut sequentia opera sint honesta ; nam quodcumque objectum potest homo amare propter determinatam rationem honesti temperantiæ, vel justitiæ, licet nullum habuerit actum circa honestum in communi. Ad primam confirmationem, primo non est par ratio : nam præcepta affirmativa non obligant semper, sicut negativa.

Secundo dico fieri posse ut aliquid affirmativum obliget, sed non illud generale, sed particulare aliquod, verbi gratia, misericordiæ, vel temperantiæ. Ad secundam confirmationem respondeo primo in illo instanti non proponi talem legem. Secundo cum proponitur lex, non tenetur homo statim illam exequi, sed suo tempore. Negandum tamen non est huic, et superiori sententiæ, debere hominem non differre istam conversionem, vel deliberationem, usque ad finem vitæ, neque per multum tempus, quia amor Dei est Deo valde debitus, et tota ista deliberatio humano modo necessaria est ad rectitudinem vitæ : quando autem primum incipiat obligare, non potest certa ratione definiri : videtur tamen mihi nunquam hominem sic obligare donec advertat, et cogitet de ista re, et aliquo modo sentiat istam obligationem, et tunc non in eodem instanti, sed intra aliquod breve tempus, quod moraliter et prudenter describendum est.

7. *Tertia interpretatio non faciens ad rem.* — Tertius modus explicandi præceptum D. Thomæ, est teneri hominem in sua perfecta deliberatione advertere, an id quod eligit honestum sit, vel turpe, et eligere honestum, et hanc vocant implicitam conversionem in Deum. Hæc sententia in re verum dicit, quia semper tenetur homo, cum libere operatur, non peccare, et consequenter honestum sequi : tamen est omnino præter sententiam D. Thomæ, quia illa obligatio non oritur ex singulari præcepto convertendi se ad Deum, sed ex generali obligatione operandi honeste, si operatur, et prædicta sententia nihil refert ad præsentem quæstionem. Et hactenus de prima parte ex his ad secundam partem, et quæstionem propositam, sit.

8. *Prima propositio pro altera quæstionis parte proposita num.* 2. — Prima propositio. Posse hominem tam venialiter peccare, quam mortaliter pro sua libertate. Primo, quia allato illo præcepto nulla est ratio necessaria ordinis inter hæc peccata, et primum objectum, quod occurrit, potest esse levis materia : ergo si homo circa illud peccet venialiter peccabit. Dicunt quidam illum primum actum semper procedere in virtute prioris actus naturalis, quo voluit homo esse felix, et ideo si in illo primo actu libero eligat materiam turpem, etiam levem, virtute vult habere felicitatem, sequendo quod pravum est, quod est velle constituere ultimum finem illo objecto. Sed hoc falsum est, quia neque talis actus prior præcedit, in cujus virtute alius subsequatur, ut sectione 1, dixi : neque si præcessisset, id sufficeret ad peccatum mortale, alias omnia peccata venialia essent mortalia, quia in omnibus virtute continetur appetitus felicitatis : non ergo id intendit homo peccando venialiter, sed solum vult aliquid pertinens ad communem felicitatem formalem, id est ad bonum. Confirmatur, quia nullus constituit ultimum finem in objecto venialis peccati, nisi vel id expresse velit, vel ideo transgrediatur aliquod præceptum grave : neutrum autem contingit in proposito. Secundo probatur, nam primum opus, quod homo elicit, quando est in statu primæ deliberationis, posset esse indeliberatus motus, atque adeo veniale peccatum : quod argumentum etiam procedit posito præcepto, quod D. Thomas inducit. Et urgeri potest primo, quia illud potest invincibiliter ignorari. Secundo cum illius præcepti executio tempus requirat, ut omnes concedunt, non est necessarium summam diligentiam adhibere : quare si interdum verba otiosa diceret, non propterea mortaliter peccaret, neque probabiliter loquitur Cajetanus, supra, qui oppositum sentit : nullum enim est, licet levissimum, præceptum, in cujus executione non possit aliqua levis negligentia intercedere. Tandem posito illo præcepto, et observatione ejus non videtur necessarium hominem statim justificari, quia potest homo aliquo actu, saltem brevi tempore honeste operari ex cognitione naturali, ad quam non necesse est statim sequi justificationem, ut suo loco dicemus : ergo post illam.

9. *Secunda propositio.*—Secunda propositio. Frequentius contingit hominem prius venialiter, quam mortaliter peccare : patet, et quia potestatem habet utroque modo peccandi, et facilius est venialiter peccare : tum quia minus requiritur deliberatio, et homo in principio usus rationis quacumque cupiditate, vel affectione facile movetur; tum etiam, quia objecta, quæ illo tempore occurrunt, frequentius sunt leviora : ergo facillime poterit venialiter peccare circa illa.

10. *Tertia propositio unde constet.* — Tertia propositio. Peccatum veniale potest esse simul cum solo originali : hæc sequitur ex dictis ; sed restat, ut respondeamus ad rationem divi Thomæ, n. 1, positam. Respondeo ergo primo, eos, qui in peccato sunt originali, si gratiam non consequantur, non posse esse multo tempore sine peccato mortali, et ideo fere nunquam moraliter contingere adultum mori cum originali sine mortali, et ad hunc modum lo-

quitur Innocentius III, in capite *Majores*, de Baptismo. Respondeo secundo, eum qui in eo etiam statu habet peccatum originale, si in periculo mortis constituatur, jam tunc teneri se ad Deum convertere, et ad gratiam præparare, propter mortis articulum : quod si non faciat, jam tunc peccabit mortaliter, quæ solutio per se vera est, tamen posita ignorantia invincibili, vel aliquo casu fortuito, non procedit. Respondeo tertio, posito isto casu ad divinam spectare providentiam, ut nullus in eo statu moriatur. Respondeo quarto, forte potest quis mori in illo peccato, et ille vel temporales pœnas luet pro peccato veniali, et postea cum cæteris parvulis in limbum recipietur: vel perpetuo punietur levi aliqua pœna pro peccato veniali, quia nunquam satisfacit ex defectu gratiæ, juxta diversas sententias infra tractandas.

DISPUTATIO III.

DE DIVISIONE PECCATI, IN OMISSIONEM ET COMMISSIONEM.

In præcedenti disputatione explicavimus id quod formale est, in peccato scilicet deordinationem ejus, in hac vero quid sit materiale illius, nempe actus voluntatis. D. Thomas 1, 2, quæst. 71, art. 5, et 72, art. 6, de hac etiam divisione tractat.

SECTIO I.

Qualis sit ista divisio, et quomodo differant ista membra.

1. *Prima propositio.* — Prima propositio. Sufficienter et convenienter dividitur peccatum in remissionem et omissionem, ex communi sententia. Et probatur, nam peccatum est transgressio divinæ legis, dupliciter autem id contingere potest, scilicet, operando aliquid contra rectam rationem, vel non operando, quod recta ratio dictat. Primus defectus vocatur commissio, secundus omissio, inter quæ nullum est aliud membrum, quia opponuntur quasi contradictorie: habetur etiam passim in Scriptura de commissionis peccato, et passim de omissione, Jacobi 4 : *Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi.*

2. *Secunda propositio.*—Secunda propositio. Differunt proprie commissio et omissio, cum commissio negativo præcepto, omissio affirmativo per se opponatur. Est D. Thomæ, supra, et omnium : et probatur, quia affirmatio per se opponitur negationi, et ideo commissio, quæ importat actum, opponitur prohibitioni negativæ, omissio vero, quæ per se consistit in non agere, per se opponitur affirmationi. Huic assertioni contradicit Gabriel, 2, d. 41, ubi vult omnem omissionem esse contra præceptum negativum, quo tenetur quis non omittere : et eadem ratione commissionem contra præceptum affirmativum, quo tenetur cavere illud malum ; sed de nomine disputat, omissio enim nullo modo dici potest contra negativum præceptum, quia omissio non prohibetur, nisi affirmando, quia duæ negationes affirmant: commissio vero quodammodo dici posset contra affirmativum, non absolutum, quo teneatur quis simpliciter operari, sed quasi conditionatum, et quod ex hypothesi obliget : nam cum aliquis vult operari circa talem materiam, facta hac hypothesi, tenetur recte operari, et hoc modo qui orat sine attentione, peccatum omissionis committit, quia licet non teneatur orare, tenetur orare attente, si orat, licet etiam dici posset teneri ad non orandum illo modo : unde hæc omnia in idem redeunt. Sed modus loquendi S. Thomæ est optimus omnium: nam hæc duo præcipue intenduntur in qualibet virtute : sequi bonum, cui opponitur omissio, et fugere malum, cui opponitur commissio.

3. *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Differentia commissionis in moralibus, per se non est formalis, neque essentialis, sed materialis tantum : ita D. Thomas, illo art. 6. Non est autem sensus nullam omissionem et commissionem differre essentialiter; nam id plane falsum est, sed sensus est non id habere ex eo quod sunt omissio et commissio; atque adeo posse interdum esse ejusdem speciei, cujus ratio est, quia formalis ratio peccati in ordine et privatione consistit : ergo si inordinatio et carentia rectitudinis sit ejusdem rationis, peccatum erit ejusdem rationis, licet in non contingat esse actum positivum, et non in alio. Potest autem id contingere (inquit D. Thomas) cum omissio et commissio opponuntur eidem virtuti. Sed addendum est, secundum eamdem rationem. Exemplum D. Thomæ est in peccato furti, et omissione restituendi, nam utrumque opponitur rectitudini justitiæ, et facit inæqualitatem eodem modo. Quod ideo addo, quia non satis est commissionem et omissionem opponi eidem virtuti, ut sint ejusdem speciei, quod aperte patet in odio Dei, et omissione amoris Dei; oportet ergo addere taliter esse contra eamdem virtutem, ut eadem ratione rectitudinem ejus destruant, et hoc vocavit S. Thomas sub eodem motivo.

4. *Objectio.* — Sed contra, nam præceptum affirmativum et negativum sunt regulæ specie differentes; ergo inordinationes contra illa, necessario etiam differunt specie. Confirmatur primo, nam vitia extreme contraria eidem virtuti differunt specie, ut dictum est: sed commissio et omissio differunt tanquam vitia extreme opposita, nam omissio semper est defectus virtutis, commissio vero excessus vitii. Confirmatur secundo, nam omissio et commissio differunt valde in ratione voluntatis; commissio enim directe voluntaria est, omissio vero indirecte. Confirmatur tertio, quia in naturalibus carere perfectione debita, et habere aliquid contra naturam differunt specie, etiam in ratione materiali: ergo similiter, etc.

5. *Responsio quorumdam ad objectionem.* — Ad primum respondet D. Thomas, art. illo 6, ad 2, et ibi Cajetanus, negando consequentiam, quia peccatum non sumit speciem ex præcepto, cui est contrarium, quia id pertinet ad aversionem, sed ex objecto ad quod est conversio, sed hæc solutio, ut statim apparebit, procedit de specie positiva peccati, quæ sumitur ex objecto, potius quam de specie malitiæ. Dico ergo istam præceptorum diversitatem non semper arguere distinctionem specificam, quia affirmativum et negativum præceptum possunt per se et proxime referri ad conservandam eamdem rectitudinem rationis et virtutis, ut patet de præcepto non furandi et restituendi. Ad primam confirmationem respondeo negando antecedens, nam peccatum commissionis interdum esse potest per defectum, ut sine attentione orare, et propter hanc causam, qui sine attentione orat, et recitat horas canonicas, non committit duo peccata, commissionis et omissionis; sed unicum habens unam malitiam, quia hæc ejusdem rationis est in illa commissione et omissione : e contra vero, dicit D. Thomas peccatum omissionis potest esse per excessum, et ponit exemplum in eo qui intemperate comedit die jejunii, sed forte ibi non est commissio, quia præceptum negativum est, proprie loquendo: exemplum forte esse potest, si quis ex appetitu delectabilium, vel odio insuavium, non comederet necessaria saluti, esset omissio per excessum contra temperantiam, et esset per nimium appetitum delectabilium. Ad secundam respondeo, antecedens non esse universaliter verum, ut statim patebit, licet differentia indirecte, vel directe *voluntarii* non semper efficiat diversitatem specificam in malitia morali.

6. Ad tertiam. Peccatum commissionis et omissionis quodammodo etiam differunt ex parte ejus, quod est materiale in peccato: nam commissio pro materiali semper requirit actum positivum : omissio vero non item. Hoc patet ex dictis, quia prohibitioni actus, ipse actus est, qui opponitur : at vero præceptioni actus per se satis opponitur carentia actus. Sed est advertendum circa priorem partem Dionysium Cisterciensem, ut refert Almainus, tractatu 2, cap. 10, negare commissionem semper includere actum, quia contingit aliquem peccare contra præceptum negativum solo conatu : conatus autem est quid distinctum ab actu : nam actus procedit a conatu : sed hoc intelligi nullo modo potest, nisi forte loquatur de actu exteriori : nam in interiori non potest intelligi conatus voluntatis actualis sine aliquo actu, nam ille conatus saltem est aliquod desiderium, vel cupiditas agendi, alias nihil est. De secunda parte est major difficultas, sectione sequenti, separatim tractanda.

SECTIO II.

Utrum de essentia omissionis sit aliquis actus positivus.

1. *Prima sententia affirmativa.* — Prima sententia affirmat quod sit de ejus essentia, quatenus omissio peccatum quoddam est. Eam tenet Alensis, 2 part., quæst. 130, membro 2 et 10, et divus Thomas 2, d. 41, quæst. 3, et Capreolus, d. 35, Adam, in 4, quæst. 3, Henricus, quodlibeto 12, quæst. 14. Fundamentum est, quia omissio ut peccatum, debet esse voluntaria : non potest autem esse volita nisi per actum. Secundo, quia in peccato omissionis reperitur non tantum aversio a Deo, sed etiam conversio ad creaturas : cujus signum est, quia punitur non tantum pœna damni, sed etiam pœna sensus : sed non potest intelligi conversio ad creaturam sine actu : ergo, etc. Tertio, quando quis omittit, vel cogitat de re, quam omittit, vel non cogitat : si primum, impossibile est, quia habet actum volendi : si secundum, non peccat. Dices, poterit culpabiliter non cogitare : sed contra, nam de hoc ipso non cogitare reddit idem argumentum : et ita vel sistendum erit in aliquo actu, vel non poterit esse peccatum. Quarto, quia sine actu non potest esse meritum : ergo neque demeritum.

2. *Secunda sententia opposita.* — Secunda sententia est contraria, quæ affirmat posse esse

peccatum omissionis sine actu, ita Durandus 2, d. 35, quæst. 2, Carthusianus, quæst. 7, Argentina, d. 76, quæst. 1, art. 2, Gabriel, 2, d. 51, Major, 2, quæstione 2, Adrianus, in materia de Eucharistia, quæst. 3, ad 7, Almainus, tractatu 1, cap. 6. Fundamentum est supra insinuatum, quia peccatum omissionis tantum est *libere non agere, quod quis tenetur*, sed hoc non requirit actum : quia et liberum et voluntarium non semper requirit actum, ut supra ostensum est. Secundo, nam vel iste actus requiritur, ut sit causa omissionis, vel ut per illum sit volita ipsa omissio : non primum, quia non oportet esse aliquam causam omissionis positivam, cum ipsa sit privatio : neque secundum, quia ad non operandum non est necessaria voluntas non faciendi, sed satis est non velle facere. Quod optime patet in his omissionibus quæ non sunt peccata, quæ etiam possunt esse voluntariæ sine actu. Tertio, quia etiam si quis cogitet de præcepto, potest pro libertate sua suspendere actum, quia illi liberum est velle, vel nolle : ergo neque velle, neque nolle, et ratione hujus suspensionis omittere, et peccabit. Tertia sententia est quam D. Thomas, initio præcedentis sectionis citatus, videtur docere, et recte intellecta mihi placet.

3. *Prima propositio.* — Prima propositio. Peccatum omissionis committi posse per actum positivum, idque duobus modis, primo directe, volendo omittere quod quis facere tenetur; secundo indirecte, idque variis modis juxta diversos modos voluntatis suo loco positos : duo tamen præcipue notandi sunt. Primus est, quando quis vult hic et nunc aliquid facere, incompossibile actioni præceptæ, advertendo præceptum, et incompatibilitatem, vel vincibiliter ignorando: alter modus est, quando aliquis hic et nunc vult aliquid facere quod moraliter est futurum impedimentum ad exercendam actionem præceptam, etiam in prævidendo : in his autem casibus actus ille non censetur peccatum commissionis, quia non est per se prohibitus per negativum præceptum, sed consecutione quadam per affirmativum.

4. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Peccatum omissionis potest esse peccatum etiam consummatum sine actu exteriori. Est per se nota, ut si quis velit non audire sacrum, nihil tamen contrarium agere illi.

5. *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Positivus et interior actus voluntatis, non est de essentia peccati omissionis : hoc probant rationes secundæ sententiæ. Confirmatur, nam si per possibile vel impossibile aliquis non faciat, quod tenetur, hoc ipso peccat supposita cognitione, et advertentia humana, nam hoc ipso discordat a sua regula, et repugnat rationi, et voluntati divinæ : non solum autem est moraliter malum repugnare voluntati divinæ formaliter et positive, sed etiam interpretative ac privative.

6. *Quarta propositio tripartita.* — Quarta propositio est. Peccatum omissionis physice fieri posse sine actu interiori voluntatis, et forte interdum fieri, licet, moraliter loquendo, fere nunquam ita accidat, hoc modo intelligenda est doctrina D. Thomæ, supra, licet Cajetanus velit istam impotentiam esse omnino physicam. Sed probatur primo, quia nihil est, quod necessitet physice voluntatem ad efficiendum aliquem actum, etiamsi intellectus consideret, potest ergo suspendere actum. Dices : ista suspensio actus, ut sit peccatum, debet esse ex proposito voluntatis etiam humano modo. Respondeo non esse opus, ut sit humano modo, esse directa intentione, et positivo actu amatam, sed satis esse hominem ex certa scientia non operari : sicut cum homo deliberate vult, non prius vult velle, sed volendo objectum vult velle : ita in proposito non volendo virtute vult non velle. Confirmatur, nam proposito objecto futuro, verbi gratia, facere hoc crastina die, nunc suspendo omnem actum, neque nolo : ergo idem possum facere de objecto præsenti.

7. Ultima assertionis pars, quæ communis etiam est, probatur, quia si quis advertat obligationem præcepti imminere, vix potest, moraliter loquendo, non habere aliquem actum circa rem sic præceptam, quia tale objectum, et movet voluntatem, et est res, quæ valde ad ipsam pertinet; ergo moraliter non fit per meram negationem, et tota illa suspensio actus in quacumque materia est moraliter difficillima : si autem quis non advertat tunc, ut omissio sit culpabilis, necesse est illam inadvertentiam esse culpabilem, atque adeo voluntariam, et de ea procedit eadem ratio : unde tandem sistemus in aliquo actu, quo vel directe, vel indirecte fuerit volita ipsa omissio : unde etiam colligitur omissionem exteriorem non semper requirere actum interiorem concomitantem, in quo etiam differt a commissione.

8. Ad argumenta primæ sententiæ respondeo, ad primum negando voluntarium requirere actum. Ad secundum respondetur voluntatem peccando, avertere se tantum interpretative, et similiter se convertere, et ideo talem aversionem, vel conversionem non semper re-

quirere actum positivum, sed satis est virtualis voluntas, qua dum quis omittit, virtualiter vult, vel se ipsum, vel aliquid aliud plus quam Deum: unde pœna sensus merito tribui potest sine actu positivo, quia hæc non respondet actui ratione differentiæ positivæ, quam habet in ordine ad objectum, sed ratione malitiæ moralis, quam ex eodem objecto, vel circumstantiis habet, hæc autem malitia moralis manet in omissione pura, licet non maneat actus ut ex se patet. Ad tertium respondetur ex dictis, etiam si quis cogitet de obligatione sua simpliciter posse non efficere actum, licet id sit difficile, et ideo moraliter raro, vel nunquam contingat, ut supra etiam in conclusionibus explicuimus. Ad quartum respondet D. Thomas negando consequentiam, quia plura requiruntur ad bonum quam ad malum. Ratio differentiæ est, quia bonum, quod ad meritum supponitur, non consistit in privatione, sicut malum potest consistere. Petes quare hoc dicatur peccatum actuale, si in actu non consistit. Respondeo, quia ejus malitia non consistit in aliqua privatione veluti habituali per alium actum contrarium, sed in privatione actus debiti quæ etiam voluntaria actu est, vel virtute, et per hæc satis patet ad argumenta prioris sententiæ. Ad argumenta secundæ sententiæ respondeo solum probare potestatem physicam, non moralem.

SECTIO III.

Utrum actus qui fit in eo tempore, quo omittitur præceptum, et est incompossibilis actui præcepto, sit peccatum.

1. *Variæ sententiæ et earum motiva.—Auctoris distinctio pro decisione.*—Prima sententia affirmat hujusmodi actum semper esse peccatum. Ita Capreolus 2, d. 35. Fundamentum est, quia tali actui semper defuit circumstantia temporis. Favet D. Thomas, q. 2, de Malo, art. 1, ad 7, ubi inquit, etiam laudare Deum, eo tempore, quo aliud est præceptum, esse malum. Secunda sententia absolute negat illum actum ratione illius circumstantiæ esse malum, si alias ipse bonus sit ex suo genere: ita Durandus, d. illa 35, quæst. 2. Fundamentum est, quia talis actus, neque est per se malus, neque eo tempore prohibitus, nullum enim est præceptum, quo studium, verbi gratia, in die festo prohibitum sit. Sed distinctione breviter utendum est, nam voluntas omittentis dupliciter potest ferri in actum illum incompossibilem actui præcepto: primo, quia antecedenter eligitur, ita ut voluntas id faciendi sit causa, et ratio omittendi præceptum: secundo quasi concomitanter, vel consequenter, ut cum quis jam deliberaverit omittere, et ideo vult hoc, vel illud efficere.

2. *Prima propositio.*—Prima propositio. Ille actus, qui est causa omissionis, ipse peccatum est. Est communis et probatur, quia omnis actus liber, qui est causa peccati, est peccatum, ut patet, nam ideo consulere peccatum, est peccatum, et idem est in aliis: ratio vero est, quia agere peccatum libere, formaliter loquendo, est peccatum, sed id, quod est causa peccati, vere agit peccatum: ergo. Confirmatur, nam ille actus virtute est contra præceptum affirmativum: qui enim præcipit hic et nunc aliquid fieri, virtute præcipit, ut non fiant illæ actiones, quæ eo tempore incompossibiles esse possunt cum observantia illius præcepti.

3. Sed quæres quodnam peccatum sit ille actus, et quamnam malitiam habeat. Respondeo primo illum contrahere malitiam omissionis, et sub hac ratione esse unum peccatum specie, et numero cum omissione. Hoc patet, quia in illo actu continetur formalis, vel virtualis voluntas omittendi: ergo ut sic, habet idem objectum cum omissione, atque adeo eamdem malitiam et deformitatem repugnantem eidem præcepto: est ergo idem peccatum etiam in specie, quia habet inordinationem ejusdem speciei, et numeri, quia talis actus et omissio tunc fiunt, et appetuntur per modum unius, et hac ratione habent eamdem numero deformitatem, qua ratione actus ille, ut sic posset dici peccatum omissionis, quia omissioni non repugnat includere aliquem actum. Secundo. Certum est illum actum, si alias ex objecto sit malus, vel contrarius virtuti, retinere propriam malitiam, ut si quis furetur tempore quo tenetur audire sacrum.

4. Difficultas vero est quando actus ille videtur bonus ex objecto, vel indifferens, ut actus studii, an habeat aliam malitiam distinctam a malitia omissionis. Ad quam solet sub distinctione responderi, nam si quis advertit se hoc tempore omittere, et ex nimio affectu ad illud opus, velit nihilominus illud exercere et sic omittere: tunc actus ille habet malitiam specie distinctam, quia vere est contra rectitudinem propriæ virtutis, et quia constituit ultimum finem in illo objecto. Si vero non advertit et ex negligentia quadam sequatur omissio, tunc dicunt non habere actum illum malitiam, præter malitiam omissionis, quia non procedit

omissio ex inordinato affectu ad illud opus. Cujus distinctionis prima pars consentanea est his, quæ supra diximus in materia de malitia, et de peccato veniali. Sed in secunda parte videtur esse nonnulla difficultas, quia vel illa omissio ex negligentia, oritur ex ipso opere, et ex nimio conatu et affectu, et tunc jam ille actus est per se malus in propria specie, quia indebite fit. Vel non est actus ille causa negligentiæ, vel inadvertentiæ, sed accidit hominem dum hæc operatur, negligere alium, et tunc neque actus ille peccatum erit, sed concomitanter se habebit, quia non est causa. Confirmatur, quia si ille actus in propria specie esset bonus, et virtutis, nunquam esset causa malæ omissionis: ergo semper præintelligitur in illo prior alia malitia. Respondeo argumentum concludere, quod actus ille quandocumque est causa omissionis præter malitiam omissionis habere aliam inordinationem in propria specie, quia revera caret alia honestate, quam habere deberet, tamen illa inordinatio non semper est per se gravis, neque mortalis, nisi sit priori modo amatus ille actus per modum ultimi finis.

5. *Secunda propositio.*—Secunda propositio. Quando actus qui fit tempore omissionis, non est causa omissionis, sed concomitanter tantum se habet, nullum est peccatum. Est communis sententia et patet, quia illa actio non est causa, neque occasio peccandi, ut suppono, et probatur, quia ejus objectum bonum est, et ex vi omissionis nullam habet circumstantiam malam: ergo. Probatur minor, nam maxime haberet circumstantiam temporis : sed hæc non est necessaria semota obligatione præcepti extrinseci, et illud tempus est conveniens ad illam actionem, præceptum autem non reddit illud tempus ad actionem incommodum, nisi quatenus actio illa potest esse occasio hoc tempore non obediendi præcepto : sed posito illo casu jam non est occasio : ergo. Confirmatur primo, nam contingere potest illum actum esse sub præcepto, ut si quis vovisset studere toto illo tempore, quo manet domi, et jam decrevisset non exire e domo, tunc ratione voti teneretur illud facere : ergo signum est illud non esse peccatum. Confirmatur secundo, quia in hujusmodi casu licitum est consulere homini illam actionem : dices id esse, quia licet consulere minus malum. Contra est, quia non solum licet consulere, sed cooperari etiam cum illo, ut studere, vel argumentari, vel ludere.

6. Sed contra : nam ille actus est tunc virtute prohibitus, ut diximus : ergo quomodocumque tunc illum faciat, facit contra præceptum. Secundo, actus ille de se est incompossibilis actui præcepto : ergo ex vi ejus sequitur omissio : ergo semper est causa ejus neque videtur referre, quod simul sequatur ex alia causa, scilicet voluntate omittendi : nam, ut aliquid sit peccatum, non est necesse, ut solum illud causet peccatum, neque quod peccatum fieret, etiam illo non posito, ut si quis sciret fore ut alter furetur hanc, vel illam rem sine concursu ejus : nihilominus ipse peccat si illum adjuvet. Tertio, quia alias sequeretur non peccare sacerdotem, qui cum decreverit non dicere officium, projicit breviarium in mare : neque illum, qui cum decreverit non servare votum castitatis, contrahit matrimonium : neque etiam illum, qui cum propositum habeat non restituendi, distrahit bona illa.

7. Ad primum respondeo illum actum eo tempore non exerceri prout est prohibitus, quia solum virtute prohibetur, ut potest esse occasio omittendi. Ad secundum nego actum illum illo modo concurrere ad omissionem, et ad argumentum fateor necessarium esse, posito illo actu, omittere, tamen id non satis est, ut actus sit causa omissionis, sed necessarium præterea est, ut hic et nunc sequatur omissio, ex eo quod actus ille exercetur; unde adverte, ut aliquis actus sit causa omissionis, non satis esse actum illum de se esse sufficientem ad efficiendum illum effectum, sed necessarium præterea esse non supponere effectum jam productum, hoc enim necessarium est in omni causa, quæ actu debet influere; in proposito autem illa omissio jam erat facta moraliter, et ideo formaliter non censetur manare ab illo actu : quare non est simile de aliis exemplis. Ex hoc tamen inferri videtur, ut actus iste concomitans omissionem, non sit peccatum, necessarium esse præcedere voluntatem formalem, et expressam omittendi, quia ubi non est hæc voluntas, actus, moraliter loquendo, semper est causa indirecta, nam omnis effectus refertur in aliquam causam, unde quando non habêt causam directam, refertur in indirectam, et præterea quia cum non habet aliquis illam voluntatem expressam, non potest moraliter vere judicare omissionem jam esse factam. Ad tertium respondetur negando consequentiam : et ratio imprimis est, quia ille in eo casu adimit sibi potestatem adimplendi præceptum, etiamsi in futuro tempore propositum mutet, studium vero non est hujusmodi. Dices ergo saltem, si quis dormiret eo tempore, peccaret, quia adimit sibi po-

testatem mutandi voluntatem, et ideo videtur nova culpa. Respondeo, transeat hoc : unde infero quod si actus concomitans talis sit, ut per se possit conferre ad perseverandum in malo proposito, atque adeo magis impedire hominem ne impleat præceptum, ex hac parte poterit actus habere aliquam malitiam. Secundo respondeo, si quis deliberate decrevit omittere, et moraliter non est verisimile illum mutaturum voluntatem, non censetur sibi adimere potestatem non peccandi, ratione somni. Idem fere est dicendum ad alia duo exempla: quæ non procedunt, quia illi actus sunt per se mali, et directe contra ipsum præceptum.

SECTIO IV.

Quo tempore censeatur quis peccare peccato omissionis.

1. *Prima sententia improbatur.*—Difficultas hujus quæstionis versatur in ea omissione, quæ non est actus voluntatis, eo tempore quo præceptum urget: de qua est prima sententia, quæ affirmat posse illam esse peccatum, licet neque eo tempore, quo præceptum obligat, volita sit, neque interior culpa præcesserit: ita Marsilius, in 2, quæst. 21, sed est sententia improbabilis, nam impossibile est eum qui se somno committit in gratia, et sine peccato mortali dum actu dormit, amittere gratiam, et peccare mortaliter: quia non habet libertatem, neque usum rationis, alias amens et puer ante usum rationis posset amittere gratiam : impossibile ergo est, ut omissio illa sic peccatum, nisi ratione præcedentis voluntatis : et ratio est, quia nullum est peccatum, nisi sit liberum : ergo vel voluntate præsenti, vel voluntate præterita : ergo debuit præcedere interior culpa.

2. *Secunda sententia proponitur.*— Secunda sententia est, quæ vult totum hoc peccatum omissionis committi, cum aliquis dat sufficientem causam omissionis, postmodum vero tempore præcepti nullum esse peccatum, ita Alensis, 2 part., quæst. 130, memb. 6, Gabriel 2, d. 45, dub. 3, ad 7. Fundamentum est, quia omne peccatum sequitur voluntatem.

3. *Tertia sententia.*—Tertia sententia dicit, tunc omissionem imputari ad peccatum et culpam, quando adest tempus implendi præceptum, est D. Thomæ 2, 1, quæst. 79, art. 3, ad 3, et ratio esse potest, quia peccatum consistit in transgressione præcepti : hæc autem obligatio solum est eo tempore, quo præceptum obligat. Confirmatur a signo, nam si illa causa omissionis esset somnus, vel ebrietas, et casu ille excitaretur, vel ad se rediret et impleret præceptum, revera non omisisset, atque si tali omissioni esset imposita pœna excommunicationis, vel irregularitatis, non illam incurreret: vide Cajetanum 2, 2, quæst. 150, art. 4, sed forte dissensio est de nomine.

4. *Observatio pro decisione. — Prima propositio.* — Advertendum est in omissione, sicut in commissione duo esse consideranda, interiorem culpam, quæ in voluntate ipsa est, et exteriorem omissionem, quæ in carentia actus præcepti consistit. Prima propositio. Culpa et peccatum interius committitur, cum quis voluntarie dat causam futuræ omissionis : est certa, quia omnis culpa formaliter est in voluntate. Confirmatur, nam qui directe vult omittere, tunc committit culpam quando habet illam voluntatem : ergo idem est quando vult indirecte. Idem patet ex his, quæ diximus de futuro eventu, quomodo aggravet malitiam voluntatis.

5. *Secunda propositio.*—Secunda propositio. Exterior omissio tunc intelligitur fieri cum occurrit tempus præcepti, et licet nullam mortalem malitiam addat, ipsa tamen peccatum proprie dici potest. Probantur singula, quia omissio exterior tunc fit, quando fit exterior actus prohibitus. Secunda vero pars, scilicet illam omissionem non addere malitiam mortalem, patet, quia suppono voluntatem neque mutari, neque augeri. Ultima vero pars patet, quia ut actio exterior sit mala, satis est quod procedat a mala voluntate : ergo idem erit de omissione. Confirmatur, nam cum procedit a voluntate directa, est peccatum non propter malitiam, quam inde habeat, sed propter voluntatem : ergo similiter, etc., et hoc etiam probant rationes D. Thomæ.

6. Ex his colligitur mensuram hujus peccati omissionis sumendam esse ex culpa interiori quæ præcessit : nam si illa fuit venialis, et omissio talis erit : si mortalis, etiam mortalis erit omissio : ratio est, quia tota illa malitia omissionis est a præcedenti volitione. Advertendum vero est in illa præcedenti voluntate esse distinguendas duas rationes, vel malitias, unam, quam habet ex proprio objecto intemperantiæ, si sit ebrietas, aliam, quam habet ut causa omissionis : omisso ergo, quæ subsequitur, denominatur, et mensuratur ex posteriori malitia, non ex priori, unde contingere potest priorem malitiam esse mortalem, et tamen omissionem esse venialem, propter levem ne-

gligentiam, vel culpam in prævidenda omissione futura.

7. Sed quæres an possit contingere voluntatem, quæ est causa omissionis ut sic, esse culpam, et tamen omissionem postea secutam nullo modo esse peccatum. Nam videtur posse accidere si aliquem antequam sequatur omissio, pœniteat prioris culpæ, et causæ datæ, tamen non possit impedire effectum, nam tunc omissio sequens est simpliciter involuntaria : ergo. Confirmatur, quia alias contingere posset eum qui est in gratia, dum est in gratia, peccare mortaliter peccato exteriori, quod videtur inconveniens. Item sequitur aliquando teneri hominem ad efficiendum actum illum exteriorem, qui est peccatum, ut si quis voluntarie incidit in morbum, ex quo sequitur culpabilis omissio postea dum jam ægrotat, et recte facit, et debet omittere. In contrarium vero est, quantumvis illum hominem pœniteat postea, propter illum actum juste punitur, et manet irregularis, ergo ille actus exterior habet rationem peccati, præterea in simili quæstione actus commissionis vere peccatum est, ut homicidium ; ergo, etc.

8. Dico breviter utrumque modum loquendi esse probabilem, priorem videtur sequi Soto, 4, dist. 12, quæst. 1, art. 7, et dicendum esset pœnam non solum esse impositam actioni exteriori, quia peccatum est, tunc cum fit, sed quia per se culpabilis est, et causam habet pravam voluntatem, licet per accidens contingeret non esse peccatum propter mutationem voluntatis : sed forte magis proprie illa peccata dicerentur, quia procedunt a causa libera, et deficiente quatenus tenetur illa evitare : neque refert voluntas subsequens, quia illa non est principium omissionis, quæ sequitur, sed alia prior, quæ præcessit : actio autem exterior, vel omissio denominatur peccatum a voluntate a qua procedit : unde simul eadem omissio, et est volita, ut effectus a voluntate, quæ est causa ejus, et est nolita per modum objecti, et prima voluntas est *volo*, secunda est *nollem* sequi effectum. Ad confirmationem respondeo illam omissionem habere duplicem respectum, alterum ad præcedentem voluntatem pravam, cujus est effectus, alterum ad præsentes circumstantias, et voluntatem, et ut sic, recipit denominationes diversas, neque est inconveniens eumdem actum exteriorem denominari bonum, et malum a diversis voluntatibus.

9. Sed occurrit hoc loco alia difficultas : nam sequitur eum qui voluntarie incidit in morbum, ex quo evidenter fiat, ut omittat executionem multarum actionum sub præcepto, ut jejunandi, audiendi sacrum, etc., in illo priori actu incurrere malitias omnium illarum omissionum, quod videtur durissimum, et sequela patet, quia tunc ponit sufficientem causam : et habet difficultas locum in præceptis positivis. Quidam dicunt nunquam illum incurrere hanc malitiam : ratio eorum est, quia ista præcepta positiva non obligant omnes, sed potentes illa exequi : non tenetur autem aliquis tueri sanitatem, ut possit obligari his præceptis et postea peccare si non impleat. Sed non videtur verisimiliter dictum, primo, quia sequitur eum, qui ista directa intentione procurat morbum, ut deobligaretur ab agendo, contra illa non peccare, quod aperte est falsum. Secundo sequitur eum, qui in ebrietate tanquam in causa vult istas omissiones, nunquam incurrere istas malitias, quia præcepta non obligant, nisi eos qui possunt ratione uti : ergo non tenebitur quis conservare usum rationis, ut obligetur. Tertio, quia præcepta omnes obligant, licet aliqui excusentur, unde cum ille hic non excusetur, videtur virtute agere contra obligationem ipsam, quod est peccare. Alii dicunt tunc aliquem incurrere culpam, cum directe prævidet, et intendit illas omissiones, propter rationem factam, non tamen si non prævideat. Sed neque hoc secundum videtur consequenter dictum, nam in moralibus voluntarium indirectum æquivalet directo.

10. Quocirca dico breviter, eas omissiones esse malas, si aliquo modo voluntariæ sint : quæ est expressa sententia D. Thomæ, 1, 2, quæst. 77, art. 7, ad 7. Addo tamen esse prudenter considerandum moraliter, quia ut istæ omissiones sint voluntariæ indirectæ, oportet non solum esse prævisas, sed esse tales, ut præceptum obliget ad vitandam ægritudinem ne illæ sequantur : præcepta autem positiva ad hoc non obligant, nisi quando omissiones proxime, et veluti eodem tempore, moraliter loquendo, sequantur. Ex quo etiam efficitur, ut quando istæ omissiones non sunt directe intentæ, neque prævisæ, raro imputentur ad culpam, quia præcepta ista positiva non cum tanto rigore obligant, ut propterea teneatur quis cum tanto rigore præcavere illa omnia quæ possunt impedire eorum executionem.

SECTIO V.

De gravitate omissionis, unde sit sumenda.

1. *Prima propositio.* — In hac re eædem omnino regulæ servandæ sunt, quæ de peccato

in genere, supra, disput. 1, sectione 2, sunt positæ. Prima propositio. Specifica gravitas, et essentialis istius peccati ex objecto est consideranda, seu ex materia circa quam versatur: hoc constat, quia hoc generale est in omni peccato. Et explicatur, nam directa voluntas non faciendi quod præceptum est, ex re volita habet specificam malitiam, et majorem, vel minorem in illa specie: ergo, etc.

2. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Gravitas hujus malitiæ optime consideratur ex actu, quo omissio privat, illa enim omissio gravior erit cæteris paribus, quæ opponitur meliori actui. Probatur, tum quia propria materia, et veluti objectum omissionis est virtus illa, qua privat, quia cum hoc peccatum sit quasi pura privatio, de se non potest habere proprium objectum, nisi ratione positivi; tum etiam, quia privatio ex forma, qua privat, mensuranda est, et ideo hac ratione supra diximus malitiam oppositam perfectiori virtuti de se esse majorem.

3. Sed contra docuit Almainus, 3, Moralium, capite 26, et Adamus, in 4, quæstione 6, et fundamentum est, quia si ex actu opposito pensanda esset gravitas omissionis, pura omissio de se non haberet certam malitiam, sed in infinitum majorem et minorem. Probatur, quia ille actus contrarius est in infinitum remissibilis, et illa omissio est minus mala, quam quicumque actus positivus, licet in infinitum remittatur: ergo, etc. Sed melius confirmari potest primo, quia melior est actus, qui est in consilio quam qui est in præcepto, nam ille potest esse actus heroicus, et tamen privatio contraria non est magis mala. Confirmatur secundo: nam gravius peccatum est non succurrere extreme indigenti quam existenti in necessitate minori, et tamen illud primum videtur minus bonum. Ad argumentum eorum respondeo imprimis falsum supponere, quia forte actus non est in infinitum remissibilis. Secundo, quidquid sit, ille actus in quacumque remissione habet certam perfectionem specificam et essentialem, quæ reperitur in quocumque actu quantumcumque remisso: ergo ponenda erit malitia puræ omissionis, ut sit specifica gravitas malitiæ. Ad primam confirmationem respondeo ex dictis, omnem malitiam debere habere rationem moralis privationis, atque adeo debere esse carentiam bonitatis debitæ inesse, et ideo omissiones illarum bonitatum, quæ non sunt moraliter debitæ, non debent hoc loco numerari: supponit ergo conclusio posita omissionem esse malam, et de illa loquimur. Ad secundam confirmationem patebit responsio ex iis, quæ infra latius a nobis dicenda erunt.

4. *Tertia propositio.*—Tertia propositio. In gravitate omissionis consideranda etiam est obligatio, et vis præcepti, et legis præcipientis actus cui omnino opponitur : ita Almainus supra : in quo sine causa improbatur a Thomistis, quia certum est esse gravius de se id omittere, quod a superiori distinctius præcipitur, quia est magis rationi dissonum. Confirmatur : nam licet ille actus de se non esset æque bonus, sicut alius, tamen eo ipso, quod a superiore sub majori vinculo præcipitur, habet quamdam majorem rationem boni : ergo, etc. Idem præterea patet a simili in commissione : nam advertenda est differentia inter ea quæ naturali legi et positiva præcipiuntur : in illis siquidem quo actus est de se in materia graviori, eo præceptum naturale, quod in tali actu cadit, magis obligat : in præceptis autem positivis non semper ita est : et præterea in omissionibus, quæ his præceptis opponuntur, præter materiæ qualitatem consideranda est vis, et modus obligationis præcepti.

5. *Quarta propositio.* — Quarta propositio. Etiam in omissionibus sunt considerandæ aliæ circumstantiæ, et ideo non omnes omissiones oppositæ eidem præcepto sunt æque graves, quod etiam aliqui Thomistæ sine causa negant: et patet, quia ista omissio morale quid est, et vel formaliter, vel virtute includit actum voluntatis : potest ergo esse vel magis, vel minus voluntaria : et propter finem magis, vel minus malum, et sic de reliquis : ergo, etc. Ex quibus etiam colligitur imprimis puram omissionem, cæteris paribus, esse minus peccatum, quam eam quæ est directe voluntaria positive.

6. *Dubium a fine resolvitur.* — Definitur deinde ex dictis alia quæstio, quam D. Thomas hoc loco omittit, sed tractatu 2, 2, quæst. 79, a. 4, quod sit peccatum gravius omissio, an commissio? et respondet commissionem summam esse gravius peccatum, quam sit summa omissio, ut odium Dei, quam carentia amoris. Similiter respectu ejusdem virtutis, ex suo genere, etiam commissio est prior omissione, ut hæresis, carentia fidei, et sic de aliis, et ratio est, quia commissio opponitur quodammodo contrarie, et ideo inducit majorem inordinationem virtutis; at vero in particulari loquendo de hac, vel illa omissione et commissione, sæpe contingit omissionem esse graviorem, ut per se constat.

DISPUTATIO IV.

DE PECCATO EX PASSIONE, IGNORANTIA ET MALITIA.

SECTIO UNICA.

An peccatum recte dividatur in hæc tria.

In præcedentibus explicui ea, quæ pertinent ad formale et materiale peccati; hæc vero sectio præcipue necessaria est ad intelligendam gravitatem accidentalem ejus, de qua doctores, in 2, d. 22 et 43, et D. Thomas 1, 2, quæst. 76, 77 et 78, ubi hæc numerat tanquam tres causas peccatorum: tamen quia proprie circumstantiæ sunt, et melius, et brevius intelligentur si simul inter se conferantur, ideo unico verbo hic rem expediemus.

1. *Rationes dubitandi.* — Dubitant itaque, utrum peccatum recte in tria illa membra dividatur. Ratio dubitandi prima est, quia omne peccatum ex aliqua ignorantia oritur. Secundo, quia nullum est peccatum ex malitia, quia vel illa malitia, ex qua dicitur esse peccatum, est actualis malitia, vel non: si non est actualis, non est malitia, si vero actualis: ergo peccatum: ergo vel illud est ex malitia, vel non: sistendum est ergo in alio quod non sit ex malitia, et cætera, quæ ex illo oriuntur, etiam non erunt ex malitia, sed erunt tantum talia, quale illud est ex D. Thoma, quæst. 3, de Malo, art. 4, quia effectus participat conditionem causæ. Tertio quia videntur esse aliqua peccata, quæ non comprehenduntur ista divisione: primum ignorantia ista, quæ sæpe peccatum est. Secundo peccatum ex suggestione, quod non est ex malitia, cum proveniat ab extrinseca causa, et tamen est ex passione, neque ex ignorantia, ut patet in peccato Adam, et inferiorum Angelorum, et idem fere videtur de peccato, quod occasionem habet in naturali quadam complexione prava, et tandem potest esse peccatum, quod simul ex ignorantia et passione oriatur.

2. *Prima propositio.* — Prima propositio. Certum est hæc tria genera peccatorum reperiri: probatur Actorum 3: *Scio quia per ignorantiam fecisti*: 1 ad Timoth. 1, *ignorans feci*, Jerem. 4, *propter malitiam cogitationum vestrarum*, etc., Isai. 5, *Væ qui trahitis iniquitatem in funiculis vanitatis*, etc., Dan. 13, *Concupiscentia subvertit cor tuum*, Job. 34, *Quasi de industria recesserunt a me*, quod est peccatum ex malitia, et est communis sententia Patrum et theologorum, et ratione patebit statim.

3. *Secunda propositio de peccato ex passione.* — Secunda propositio. Peccatum ex passione illud est, quod oritur ex motione appetitus sensitivi trahentis voluntatem ad consentiendum, atque adeo determinantis libertatem, juxta illud Jacobi 1: *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, et illectus.* Advertendum est circa hoc genus peccati passionem hanc debere antecedere, et quodammodo extorquere consensum voluntatis, atque adeo debere esse intensum et vehementem: nam si sit remissus quidam motus, qui fere nihil voluntatem commoveat, aut rationem perturbet, non constituitur peccatum ex passione, quia fere nihil minuit libertatem, et propterea oportet esse passionem simpliciter antecedentem: nam si sequatur excitata a voluntate, licet postea ipsam voluntatem augeat, neque peccatum, neque augmentum ejus, censentur ex passione, quia non fuit passio prima radix, et causa augmenti et peccati. Ex quo etiam fit ut ea passio, quæ propter pravam consuetudinem est vehementior, non constituat peccatum ex passione, quia talis motio non est violenta, sed voluntaria, et ideo dixit Aristoteles, intemperatum, non ex passione, sed ex malitia peccare, 3, Ethicorum. Et divus Thomas idem dixit 1, 2, quæstione 78, art. 7, de peccato ex consuetudine, quod intelligendum est quamdiu ipsa consuetudo voluntaria est: nam si pœniteat aliquem præteritæ consuetudinis, et jam, quod in se est, faciat, ut illi repugnet peccatum ex illa consuetudine ortum, ex passione judicandum erit, et idem fere judicandum, quando consuetudo ipsa ex passione traxit originem; quia tunc sicut habitus passione est genitus, ita ejus effectus moraliter videntur quasi ex passione fieri, licet divus Thomas in questione 79, articulo secundo ad secundum, aliud videatur indicare, sed intelligendus est, quando passio non cessavit, et nihilominus aliquis vult perseverare in sua consuetudine, tunc enim habitus incipit esse quasi plene voluntarius.

4. *Recensentur, et remittuntur alio variæ quæstiones de ignorantia.* — De ignorantia multiplex quæstio excitari solet: quod attinet ad moralia, de quibus hic nobis sermo est, prima esse de ignorantia, quatenus est cum voluntario, de qua re jam superius diximus, in tract. 2. Secunda consideratio est, quatenus refertur ad species bonitatis, vel malitiæ mo-

ralis, seu peccati : et hoc modo de illa fuse egimus, tract. 3, in materia de conscientia. Tertia consideratio, ut causa, vel potius circumstantia peccati, et de hac agemus statim, et multa etiam diximus superius, in illo tract. 2. Idem enim omnino est ignorantiam causare, augere, vel minuere voluntarium, ac augere, minuere, vel causare peccatum : quædam vero aliæ quæstiones, scilicet, an ignorantia, quæ non excusat a culpa, excuset a pœna? vel e contra, an ignorantia, quæ excusat a culpa, non excuset a pœna? et aliæ his similes, non sunt hujus loci propriæ, prima enim solum videtur habere locum in excommunicatione, posterior vero in irregularitate, ut latius in materia de Censuris videri potest. Quarta consideratio esse potest de ignorantia ipsa, quatenus quoddam peccatum esse potest, et de hoc peccato dicemus, disputatione sequenti, sect. 5. In specie vero, nempe quarum rerum ignorantia sit peccatum, et quando, et quomodo id contingat, ad materiam de Fide spectat; ibique videri potest, ubi agimus de præcepto, quo tenemur scire res fidei. Nunc quatenus peccatum dicatur esse ex ignorantia, videamus.

5. *Tertia propositio de peccato ex ignorantia.* — Tertia ergo propositio sit. Peccatum ex ignorantia illud est, quod a vincibili ignorantia voluntarium diminuente, tanquam a causa per accidens procedit, juxta illud 1, ad Corinth. 2 : *Si cognovissent, non crucifixissent.* Dixi ignorantiam debere esse vincibilem, quia oportet omne peccatum esse voluntarium, et propterea, si invincibilis est, non solum non est culpabilis, sed excusat, ut D. Thomas expresse multis in locis docet, in 1, 2, licet Cajetanus, quæst. 176, art. 1, velit ignorantiam invincibilem esse causam peccati, licet illud peccatum (inquit) non imputetur operanti : tamen non bene loquitur, potest enim ignorantia invincibilis esse causa efficiendi actum, qui esset peccatum, si voluntarie fieret, tamen simpliciter nunquam est causa peccati, quia cum illa adest, non solum actus non est peccatum, sed etiam esse potest virtus.

6. *Objectio.* — *Diluitur.* — Sed contra, nam si quis invincibiliter ignoret talem actionem, quam novit turpem, fore Petro nocivam, et ideo illam exerceat, quam tamen non exerceret, si id non ignoraret, tunc illa ignorantia invincibilis est causa peccati tanquam removens, prohibens. Respondeo concedendo aliquam ignorantiam invincibilem esse interdum nonnullam occasionem peccandi, nego tamen ratione illius ignorantiæ actum esse malum, et hoc modo debet oriri ab ignorantia peccatum, quod ex ignorantia dicitur : unde peccatum illud, quod proponitur in casu argumenti, cum supponatur eum qui peccat scire actionem illam esse alias turpem, quam tamen turpitudinem solum contrahit, non est ignorantia. Sed advertendum præterea est istam ignorantiam, ut D. Thomas, 1, 2, quæst. 76, art. 1, notat, debere esse scientiæ contrariam non prudentiæ, seu electioni rectæ tantum, quæ potius inconsideratio dicitur : nam cum ista inconsideratione peccati, potest esse ex malitia, et quocumque alio modo : quod forte limitari potest, quando inconsideratio illa ex humana quadam fragilitate procedit : nam tunc non censetur procedere ex perfecta libertate, et ideo non minus diminuit peccatum, quam ignorantia scientiæ, ac propterea tunc reduci potest hoc peccatum ad peccatum ex ignorantia, nisi quis velit potius pertinere ad peccatum ex passione, quia inadvertentia illa, vel inconsideratio frequenter ex passione procedit, vel moraliter reputatur tanquam fragilitas æquivalens passioni : tandem addendum est oportere ignorantiam istam non esse affectatam, nam quando ipsa est directe amata, licet scientiæ sit contraria, non tollit perfectam libertatem, neque voluntarium, et ideo non constituit peccatum ex ignorantia, quia revera prima radix peccati non est ignorantia, sed voluntas. Vide D. Gregorium 25, Moralium, cap. 16, et D. Augustinum, libro de Gratia, et libero Arbitrio, cap. 3, Bernardum, Epistola 27.

7. *De peccato ex malitia.—Prima sententia.* — Jam de peccato ex malitia difficultas est in quo consistat. Prima sententia dicit peccare ex malitia esse peccare amando malum sub ratione mali, ita Scotus, Nominales, et alii refutati soliti 1, 2, quæst. 8, art. 1; tamen addit Almainus, tract. 3, n. 26, peccare ex malitia, esse amare peccatum quatenus est offensa Dei, licet sub aliqua ratione boni, ut vindictæ, etc. Sed is forte potest esse quidam modus peccandi ex malitia, tamen neque omne peccatum ex malitia comprehendit, neque tale genus peccati frequenter reperitur inter homines, sed est quasi proprium damnatorum : peccatum autem ex malitia frequens est.

8. *Secunda sententia etiam refellitur.* — Secunda sententia dicit peccare ex malitia esse peccare ex perfecta scientia intellectus speculativa et practica, habituali et actuali, et hic modus etiam placet Scoto : sed an iste modus

peccandi possibilis sit, tractandum est disputatione sequenti : certum tamen videtur non esse necessarium ad peccatum ex malitia, ex ratione facta, quia peccatum ex malitia frequens est : ille autem modus vel nunquam, vel raro contingit. Item, quia peccatum ex consuetudine voluntarium, secundum omnes, est peccatum ex malitia, et tamen non semper fit cum illa consideratione actuali. Denique neque ille modus sufficit ad peccandum ex malitia : nam maxime operabitur quis contra illam totam scientiam ex passione aliqua, et sic erit peccatum ex passione.

9. *Tertia sententia.* — Tertia sententia est D. Thomæ 1, 2, quæst. 78, art. 3, tunc aliquem peccare ex malitia, quando voluntas de se ipsa fertur ad malum, quia tamen voluntas non fertur ad malum, eo quod malum est, ex mali propensione, addit D. Thomas oportere, ut feratur ex aliqua deordinatione, quam interdum dicit esse pravum habitum, ut quæst. 3, de Malo, art. 12, interdum vero ait esse, vel aliquod peccatum præcedens, ut desperatio, etc., vel certe aliqua complexio naturalis, et prava corporis dispositio, etc. Sed hæc omnia indigent explicatione, et videtur mihi melius explicari hoc peccatum per negationes, quam per affirmationes.

10. *Quarta propositio.*—Quarta propositio. Peccatum ex malitia est illud, quod absque ignorantia, vel passione, atque adeo plena libertate et voluntate committitur. Hæc patet primo, quia hoc peccatum ab omnibus distinguitur contra alia duo genera peccatorum : ergo est tertium membrum reliqua omnia peccata complectens : et ratione confirmatur, nam, ut D. Thomas ait, homo peccat ex malitia, quando ipse ex sese fertur ad malum, propter quod Aristoteles 7, Ethicor., cap. 7 et 8, vocat hoc peccatum *ex electione,* et sacra Scriptura vocat illud *quasi ex industria,* Job. 34. Sed tunc proprie movetur homo isto modo, quando neque ex passione, neque ex ignorantia, sed propria libertate movetur, nam sola ignorantia est, quæ ex parte intellectus potest minuere potestatem voluntatis, sola etiam passio est, quæ potest quasi nonnullam vim ipsi voluntati inferre : ergo quando neutra istarum circumstantiarum adest, peccatum est plene liberum, et sine ulla excusatione proprie commissum, et ideo ex malitia proprie dicitur.

11. *Ad primum in num.* 1.—Ad argumenta in principio, ad primum jam dictum est eam inconsiderationem, quæ conjuncta est cum omni peccato per se, non sufficere ad peccatum ex ignorantia, et consequenter non repugnare cum peccato ex malitia, quia moraliter non censetur minuere libertatem, quia facillimo negotio vitiari potest, quando non adest passio, neque ignorantia.

12. *Ad secundum ibidem.* — Ad secundum patet ex dictis, peccatum non dici ex malitia, quia ex priori peccato oriatur, sed quia ex libertate sola, quæ veluti de sese prave utitur sua facultate, et ideo quasi denominatione extrinseca, malitia nuncupatur : quare cum divus Thomas ait peccatum ex malitia oriri ex illis inordinationibus enumeratis, intelligendum est, ex illis sumi quidem occasionem peccandi, quatenus ratione illarum fit, ut objectum appareat conveniens, vel ut removeantur ea, quæ possent impedire peccatum, tamen ut doctrina sit generalis, non est intelligendum illas inordinationes esse semper necessarias, sed vel illas, vel aliquid illis proportionale, quod etiam ipse D. Thomas indicavit, art. 1, ad 3, et art. 3, ad 3, et patet in primo peccato primi Angeli.

13. *Ad tertium.* — Ad tertium respondeo, quando ignorantia est peccatum, ipsa potest esse peccatum ex malitia, si directe, et plene libere ametur, et ex passione, et ex ignorantia, quia ipsa potest reflecti in se. Ad secundam partem respondeo, suggestionem semper in hominibus excitare passionem quamdam ; si tamen id non faciat, ut in Adamo, et Angelis, aliqui volunt hoc peccatum non comprehendi sub ista divisione : sed melius dicitur illud esse peccatum ex malitia, quia est plene liberum, et tota illa suggestio solum est tanquam propositio objecti. Et ad eumdem modum est dicendum de prava complexione naturali, quando est occasio peccandi. Nam frequenter hæc complexio in tantum est occasio ad peccatum, in quantum excitat passionem, ut divus Thomas, 1, 2, quæst. 77, art, 7, indicat ; si tamen nullam passionem moveat, sed solum sit occasio peccandi, in quantum ratione illius hæc potius objecta, quam illa offeruntur tanquam convenientia, tunc tale peccatum est ex malitia, quia plene et perfecte liberum ; et hæc est differentia inter passionem et naturalem corporis complexionem, in quo Cajetanus 1, 2, quæst. 78, articul. 7, laborat. Ad tertiam partem argumenti respondeo diversis rationibus posse pertinere illud peccatum ad diversa membra, vel ad illud potissimum, quod magis libertatem diminuit.

14. *Tria consectaria ex dictis.* — Ex dictis

primo colligitur divisionem istam esse sufficientem, et inductione patet etiam. Secundo colligitur esse divisionem accidentalem, non essentialem, quod per se constat, quia solum ex diversis circumstantiis, *quomodo* sumitur : patet etiam ex dictis. Tertio colligitur ex his peccatis gravissimum esse suo modo peccatum ex malitia : patet, quia est maxime liberum, et quia ex sua ratione fit cum majori contemptu, quæ maxime aggravant peccata; videatur Augustinus 14, de Civitate, cap. ultimo, et Aristoteles 7, Ethicorum, cap. 3, ex aliis vero duobus membris peccatum ex ignorantia, et liberum, et voluntarium diminuit : passio vero licet libertatem minuat, auget voluntarium, item quia facilius potest quis vitare peccatum ex passione, quam ex ignorantia : videatur Augustinus 6, contra Julianum, cap. 1.

DISPUTATIO V.

DE CAUSIS PROPRIIS ET INTERIORIBUS PECCATORUM.

SECTIO I.

An in voluntate possit esse peccatum.

1. *Notatio prima pro titulo. — Notatio secunda.* — Peccatum quatenus peccatum est, nullam proprie formalem causam habet, præter eam inordinationem, a qua formaliter denominatur peccatum : et quia hæc inordinatio est præter intentionem operantis, ideo peccatum ut tale est, neque formalem causam habet, licet ut est actus, sit aliquo modo propter finem, de quo fine satis supra disputavimus. Igitur de causa materiali et efficiente agendum est, sciendum est autem ex D. Thoma, peccatum proprie esse actum immanentem, nam est actus voluntarius, qui manet in operante, et denominat illum peccatorem, unde necesse est idem esse proximum efficiens, et materiam peccati, nam actus immanens in eo subjecto recipitur, a quo fit, et ideo de utroque simul erit dicendum. Præterea supponendum est tanquam certum, contra quemdam antiquum errorem Albanensium, quem Castro, verbo *peccatum*, hæresi 3, refert : hominem ipsum esse proximam causam effectivam, atque adeo proximum subjectum peccati, quod per se notum est ex dictis : et patet ab effectu, quia ipse homo est qui punitur, unde de supposito agente nulla manet quæstio, sed tota est de potentiis, in quibus potest esse peccatum.

2. *In quo versetur quæstio.*—Quæritur ergo primo, utrum in voluntate possit esse peccatum : et simul, utrum sola voluntatis libertas possit esse prima radix, et origo peccandi, atque adeo sufficiens. In hac autem quæstione unum est de fide certum, nempe in voluntate esse vere et proprie peccatum, et solum ejus consensum sufficere ad peccandum:hoc patet ex Matth. 5, 6 et 7, et ex dictis supra de malitia morali, quam totam in interioribus actibus constituimus, quia illi sunt proprie humani, et voluntarii : eadem autem est ratio de deformitate peccati. Confirmatur, nam hac ratione in voluntate angelica potuit esse peccatum, et in hoc errarunt olim Hæbræi totam justitiam, atque adeo totum id quod est peccatum, ponentes in actibus externis, ut colligitur Matth. 6, et refert Josephus 12, Antiquit. 1, cap. 13, contra quos facit illud psalmi 53 : *Si iniquitatem aspexi in corde meo*, etc.

3. *Corollaria quatuor.* — Colligitur jam primo ex his voluntatem esse, quæ proxime efficit peccatum. Patet, qui est actus vitæ, et appetitio libera. Secundo sequitur deformitatem peccati proxime quasi inhærere in actu ipso, et per illum in voluntate. Patet, nam proxime et immediate actum denominat, ratione jam dicta. Tertio sequitur voluntatem non esse causam physicam per se, et directe influentem in deformitatem peccati ; esse tamen causam moraliter per se, et physicam per accidens. Patent singula, quia privationes, et defectus non habent causam physicam per se efficientem, quia actio physica per se tendit ad dandum esse. Et hoc modo Augustinus, 12, de Civitate, capite 7, dicit peccatum non habere causam efficientem, sed deficientem, quia non est quidem effectio, sed defectio. Secunda pars de causalitate per accidens constat, quia voluntas efficit actum, cui conjuncta est privatio; ergo per accidens privationem causat. Dices, imo etiam sequitur per se efficere, quia illa deformitas necessario est conjuncta actui, ut hic et nunc fit, ergo etiam intenta per se sicut actus. Respondeo, hoc probat tertiam partem tertii corollarii, de causa per se morali supposita obligatione vitandi inordinatum actum : de causa autem physica non procedit, ut patet. Quarto constat, quid dicendum sit de causa puræ omissionis, si illam esse contingat; hujusmodi enim peccatum et inordinatio immediate, et proxime quasi inhæret ipsi voluntati : nam est privatio actus debiti ; in esse causam autem efficientem nullam habet posi-

tivam neque per se, neque per accidens, sed privativam : scilicet solam voluntatem ipsam, ut non influentem in actum : unde quod divus Thomas, 1, 2, quæst. 75, art. 1, dicit inordinationem peccati semper habere causam aliquam agentem per accidens, quia non est pura negatio, sed privatio perfectionis debitæ in esse : perfectio autem debita non abest nisi propter causam impedientem : hoc, inquam, est intelligendum moraliter et frequenter, quia frequentius accidit omne peccatum actu positivo committi : tamen per se, et simpliciter, necessarium omnino non est : unde etiam ratio illa per se non est necessaria in præsenti materia : nam peccatum non privat perfectione debita, necessitate naturæ, sed debita ex lege rectæ rationis : et propterea non tantum propter impedimentum, sed etiam ratione libertatis abesse potest.

4. *Quæ sit radix deformitatis peccati. — Excluditur error Manichæi.* — His positis difficultas potissima hujus materiæ est in explicanda radice hujus defectus, qui actui voluntatis conjungitur : nam cum voluntas ex sua natura sit perfectum principium agendi : non facile apparet quid sit in causa, ut in suis actionibus deficiat. In qua re prætermittendus est error Manichæi, qui, sicut ponebat duo prima principia, bonum et malum, ita homini tribuebat duas animas, unam factam a principio malo, quam dicebat esse principium omnium peccatorum. Contra quem agitur, 1 part., quæst. 48 et 49, et videri potest Augustinus, de Hæreticis, cap. 46, et 5, Confession., c. 50, et 12, de Civitate, cap. 7, et Chrysostomus, homil. 9, in Synodum.

5. *Prima sententia de causa deformitatis.*— Prima sententia est inter scholasticos, quæ affirmat deformitatem peccati per se oriri, quasi ex defectu aliquo ipsius principii, nempe liberi arbitrii, nam omnis causa per accidens reducitur ad causam per se, ita divus Thomas 1, 2, quæst. 75, art. 1, et 1 part., quæst. 49, art. 1, ad 3, et quæst. 63, a. 1, Bonaventura 2, distinct. 34 et 44, et favet Augustinus, libro Retract., cap. 9 et 16, et lib. de vera Religione, cap. 26, et ubicumque fere agit contra Manichæum et Julianum. Fundamentum est, quia effectus est similis causæ : sicut ergo perfectio effectus est ex perfectione causæ, ita defectus ex defectu. Confirmatur, quia in naturalibus nunquam effectus, vel operatio privatur perfectione debita, nisi quia causa est imperfecta, neque potest vincere omnia impedimenta. At enim iste defectus non eodem modo explicatur. D. Bonaventura dicit solum esse unum : scilicet voluntatem factam esse ex nihilo, quod sumpsit ex modo loquendi Patrum, quos attuli, lib. 7, de Angelis : tamen D. Thomas, citata quæst. 75, dicit hunc defectum esse carentiam directionis, vel applicationis debitæ regulæ rationis: et legis divinæ ad operandum, ex quo defectu nascitur, ut voluntas deficiat. Neque refert, quod defectus videatur esse in intellectu : nam liberum arbitrium facultatem dicit voluntatis et rationis : et præterea, quia defectus quidam est ipsius voluntatis, applicari ad opus sine debita regula. Eamdem sententiam habet divus Thomas, quæst. 77, art. 2, et quæst. 78, art. 1, ad 1, et quæst. 3, de Malo, art. 9, Durandus 2, distinct. 35, quæst. 9, et distinct. 37, Capreolus, ad argumenta contra 2 conclus., et in 3, distinct. 36, ad argumenta Scoti, Marsilius 2, dist. 13, art. 2, Adrianus, quodlib. 4, quæst. 1, qui communiter dicunt voluntatem non posse deficere, nisi quia præcedit defectus in intellectu, ex quo oriatur defectus in ipsa : favet Aristoteles 3, Ethicor., cap. 1 et 6, Ethicor., cap. 6, et lib. 7, cap. 3, ubi dicit omnes peccatores ignorare : favet item illud Proverbii 14 : *Erant, qui operantur malum*, et Danielis 16 : *Averterunt sensum suum.* De hoc autem defectu, qualis sit, non eodem modo loquuntur hi auctores, ut videbimus.

6. *Secunda sententia.* — Secunda sententia dicit primam peccandi originem esse solam libertatem voluntatis, et ideo defectum peccati non habere originem ex aliquo defectu, qui in principio efficiente procedat, sed solum sequi rationem naturæ, vel objecti, in quod ferri potest voluntas sua libertate. Neque obstat, quod libertas sit perfectio, nam propterea per se fertur voluntas ut sic, et per accidens sequitur defectus. Ita opinantur multi theologi, in 3, dist. 36 et 37, Scotus, Gabriel, Ocham, quodlib. 5, et quodlibeto etiam 22, et Major 4, dist. 49, quodlibeto septimo, Henricus, quodlibeto 10, quæst. 3, et quodlibeto 1, quæst. 16 et 17 ; favet Augustinus, supra, et in Enchirid., cap. 22 et 23, de Civitate, cap. 1, et de Ecclesiast. dogmat., cap. 15 ; quisquis tandem sit auctor libri hujus, sicut et Enchiridii. Fundamentum est, quia licet intellectus, quidquid in se est faciat, et consideret, et judicet practice, vel speculative, non potest inferre voluntati necessitatem, etc. Neque etiam ex parte voluntatis oportet præcedere defectum aliquem, nam velle ille defectus est liber, vel naturalis, non liber, quia alias procederet ex priori defectu, de quo rediret eadem quæstio.

Deinde vel ille defectus est peccatum, et sic non est causa peccati prima : vel non est peccatum, et sic non poterit esse causa peccati, et idem argumentum procedit, si defectus ille est naturalis, nam ratione illius non imputabitur peccatum. Confirmatur, nam in naturalibus sæpe effectus per accidens non habet semper fundamentum in defectu causæ, sed sæpe in objecto, vel materia : ergo similiter, etc.

7. *Prima propositio.* — Prima propositio. Cum perfecta scientia, et consideratione vel habituali, vel naturali potest esse peccatum, et defectus in voluntate : est communis sententia, et certa de fide. Lucæ 12 : *Servus qui cognovit voluntatem domini, et non fecit, vapulabit multis*, etc. ; et Jacobi 4 : *Scienti bonum, et non facienti*, etc., quomodo exponit illud Augustinus, psal. 68, *fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum.*

8. *Secunda propositio.*—Secunda propositio. Non est necesse præcedere in intellectu aliquem errorem speculativum, qui sit quasi origo ad peccandum. Est communis. Probatur : nam fidelis cum furatur non habet judicium speculative falsum circa furtum, alias esset hæreticus. Idem patet in Angelo primo, et Adamo, et in peccato puræ omissionis, si fiat. Sed objiciunt : nam qui peccat, fertur in malum, sub ratione boni ; ergo judicat esse bonum quod non est. Qua ratione videtur uti D. Thomas, illa quæst. 77, art. 2. Respondeo, licet qui peccat non appetat honestum bonum, tamen appetit bonum delectabile, seu naturæ commodum, et ideo sic judicans non falso judicat. Sed contra, quia voluntas nihil appetit nisi sub ratione boni honesti, ut indicat Aristoteles 3, Ethicor., cap. 4, et Rhetoric., c. 9, et patet, quia voluntas est appetitus rationalis perfectus : ergo nullum bonum appetit, nisi ut bonum simpliciter est rationis. Respondetur falsum esse antecedens, neque Aristoteles id affirmat, cum sit contra experientiam : et ratio est, quia voluntas licet sit rationalis, tamen est universalis appetitus hominis, et ideo quidquid homini est conveniens appetere potest sub quacumque ratione convenientis, quod docet Augustinus, lib. 2, Confessionum, c. 4, et D. Thomas, quæst. 3, de Malo, art. 12, et exponit bene Cajetanus 1, 2, q. 78, art. 3.

9. *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Ad peccandum, non est necessarium, ut præcedat inconsideratio speculativa tanquam origo peccandi, unde voluntas peccare potest, etiamsi intellectus habeat omnem speculativam considerationem, licet hic modus non semper contingat. Colligitur hoc ex Aristotele, supra, et D. Thoma 1, 2, q. 77, art. 2, ubi contrarium tribuit Socrati : idem tribuitur Platoni 3, de Legib., imo colligitur clare ex capite 14, ad Romanos, et ex dictis, supra, in materia de conscientia, et experientia patet : ratio est, quia voluntas non ab speculativa cognitione, sed a practica movetur. Ultima pars etiam constat experientia, et ratio est, quia judicium practicum oritur ex judiciis speculativis, et ideo difficile est actu considerare omnia, quæ ad vitandum peccatum conferre possunt, et practice deficere. Confirmatur : nam maxime id contingeret propter passionem : passio autem, moraliter loquendo, ideo est causa practicæ electionis, quia perturbat rationem, et eam impedit.

10. *Quarta propositio contra Durandum.*— Quarta propositio. Etiam ad peccandum non est necessarius error practicus, qui peccatum antecedat, et sit quasi origo ejus. Est contra Durandum, et alios, qui dicunt debere præcedere hoc judicium, *hoc est, præ cæteris faciendum et eligendum*, quod sine dubio falsum est, nam illo modo solum bonum honestum est eligendum : et signum est, quia voluntas illi judicio conformis est prava : ergo judicium est practice falsum, juxta definitionem Aristotelis, de Virtute practica. Probatur tamen conclusio, quia ad eligendum non est necessarium illud judicium, ita ut sensus sit, *hoc est dignum eligi præ aliis*, vel, *est eligendum præ aliis, contra rationem rectam*, nam tale judicium non solum practice, sed etiam speculative est falsum : ergo sufficit judicare, *hoc est delectabilius*, vel aliqua ratione utilius ad divitias comparandas : imo juxta dicta de electione satis erit judicare mihi esse bonum, et utile Præterea signum illud nullum est : nam pravitas voluntatis non ex falsitate judicii, sed ex objecti deformitate provenit. Confirmatur : nam qui judicat ad comparandas divitias esse utiles usuras, non judicat falsum, et tamen illud judicium sufficit ad peccandum. In Angelo quoque, et Adamo non præcessit error, neque practice, ut alibi etiam ostendi, tomo de Angelis, et de Opere sex dierum.

11. Sed quidam dicunt hanc conclusionem esse veram de peccato quasi inchoato, quod consistit in electione, non vero consummato per usum : nam tunc necessario debet præcedere imperium efficax de re agenda, quod practice est falsum. At imprimis in electione ipsa satis consummatur peccatum : deinde eadem est ratio de judicio, quod præcedit elec-

tionem et usum, juxta dicta: tandem, ut non sit quæstio de nomine, si practice falsum dicatur omne judicium, quod non est ex prudentia morali, neque est bonis moribus consentaneum, atque adeo, quod potest esse occasio defectuose operandi: sic dici potest illud judicium practice falsum, seu potius metaphorice, quam proprie, quomodo peccatum ipsum est error quidam: si vero dicatur judicium falsum, quod non est conforme rei judicatæ, sic manifestum videtur nullam rem in tali judicio necessario præcedere falsitatem, vel inconsiderationem.

12. *Quinta propositio bipartita.* — Quinta propositio: Moraliter loquendo, semper in omni peccato occurrit aliqua inconsideratio practica, vel pravitatis objecti, vel actus, licet si absolutam voluntatis potentiam consideremus, neque iste defectus intellectus simpliciter videtur necessarius ad peccandum. Priorem partem persuadent dicta in priori sententia, n. 5, allata: quæ isto modo vera est, et interpretanda, loquitur enim, ut philosophi morales. Confirmatur, quia vix potest aliquis actum honestum, et delectabile bonum ita perfecte considerare, ut simul absolute judicet hoc etiam prosequendum esse, quia sensui conveniens: vitandum vero, quia contra rectam rationem; sed qui peccat, semper actu considerat priori modo circa bonum delectabile, vel aliud simile: ergo, moraliter loquendo, non actu tunc indicat virtutem esse sectandam. Ultima pars satis probatur illa ratione: nam si naturam et potestatem nostræ liberæ voluntatis consideremus, in potestate ejus est, moveri quo voluerit, si objectum sit sufficiens, quidquid intellectus in contrarium conetur. Confirmatur ex dictis supra in materia de electione. Nonnulli objiciunt, quia sequitur posse aliquem sæpe peccare, et tamen habere perfectam prudentiam. Respondeo negando consequentiam, quia prudentia dependet ex recta intentione finis, quæ non est in ea, qui quomodocumque peccat.

13. *Sexta propositio.* — Sexta propositio. Licet cum actu peccati semper sit conjunctus iste defectus intellectus, non tamen ille est prima origo peccandi, sed potius illa reducitur in defectum voluntatis: hoc notavit Alensis, 2 part., quæst. 129, membr. 2, et explicatur, nam ex Aristotele 3, Ethic., cap. 1, aliud est ex ignorantia, aliud ignorantem peccare: interdum vero ita peccat aliquis inconsiderate, ut paratus sit ad peccandum, etiamsi consideraret, et tunc non proprie inconsideratio est origo peccati, neque proxima, neque prima, cum tunc inconsideratio non sit causa. Interdum vero ita peccat quis inconsiderate, ut si adverteret, non peccaret, et tunc inconsideratio est aliquo modo causa per accidens tamen non est prima origo, quia ipsa inconsideratio ex voluntate nascitur: ideo enim intellectus non considerat, quia voluntas non vult, vel directe, vel indirecte. Quod patet, quia si inconsideratio aliquo modo non esset voluntaria, et illa esset causa actus, non esset peccatum ille actus, ut patet a simili ignorantia invincibili. Confirmatur, nam tota perfectio practica intellectus, ut sit absoluta, debet oriri ex affectu, et ex illo pendet, ut dicit Aristoteles 2, de Anima, c. 20, D. Thomas, 1 part., quæst. 14, art. 16; ergo e contra defectus practicus intellectus oritur ex defectu affectus: ergo cum iste tantum defectus practice inconsiderationis sæpe concurrat in peccato, prima ejus radix affectui est tribuenda. Tandem inconsideratio est privatio exercitii actus intellectus, ut in exercitio pendet a voluntate: ergo iste defectus est ex defectu primi moventis. Sed contra: ergo iste defectus voluntatis erit peccatum, quod est impossibile, cum antecedat ipsam inconsiderationem, atque adeo primum peccatum. Respondeo negando illationem, ille enim defectus voluntatis solum est formalis, vel virtualis voluntas non considerandi: non considerare autem de se neque est malum, neque peccatum, licet malum postea sit inconsiderate velle et agere. Ex quibus dico ultimo.

14. *Septima propositio.* — Septima propositio. Voluntatem posse peccare est defectus quidam naturalis ipsius voluntatis conjunctus cum perfectione naturali, et ex utroque simul applicato ad opus manat peccatum. Est divi Thomæ 1, 2, quæst. 75, art. 1, et clarius 1 p., quæst. 49, art. 1, ad 3, et quæst. 1, de Malo, art. 3, ad 14, et 3, et contra Gentes, cap. 10, indicat Augustinus supra, videaturque 3, de libero Arbitrio, cap. 17 et 1, primo Retractationum, cap. 9, et facit illud Ecclesiastici 15: *Deus ab initio hominem constituit, et reliquit eum in manu consilii sui.* Et ratione probatur, nam imprimis peccatum supponit in voluntate potestatem appetendi quidquid est homini conveniens, et non appetendi quidquid non est sibi necessarium bonum, et hæc potestas perfectionem importat libertatis, et dominii propriorum actuum: habet tamen conjunctos hos defectus, scilicet non esse suam regulam, neque semper, aut necessario inniti suæ regulæ,

et fini ultimo, atque adeo esse moralem. Ex quibus fit, ut sua illa potestate uti possit sine debita regula et mensura rectæ rationis, quæ quædam imperfectio est, nam posse deficere imperfectio est, sicut posse mori: unde perfectissima voluntas, quia omnem excludit defectum naturalem, deficere non potest. Dices, non ideo peccat aliquis, quia potest deficere, sed quia actu deficit: ergo ille defectus, qui consideratur quasi impotentia, non est prima origo defectus peccati. Respondeo, illa propositio causalis potest explicare causam quasi formalem: *peccat, quia actu deficit,* et hoc modo est vera: potest tamen reddere causam efficientem de qua agimus, et sic est falsa: non enim ideo aliquis efficit peccatum, quia deficit, nam hæc non sunt distincta, sed quia potest deficere, ideo peccat: unde defectus actus secundi, ex defectu actus primi oritur, ut in naturalibus etiam patet, neque urget argumentum Scoti, in n. 6, scilicet istum defectum esse naturalem, et ideo non esse primam originem peccati, quia licet ipse sit naturalis, tamen operatio non ab illo naturaliter profluit, sed libere, quia est in potestate voluntatis non operari cum illo defectu, vel ex illo defectu, et ideo illi tribuitur defectus in actu.

15. Sed objiciet aliquis: nam prius natura, quam voluntas efficiet peccatum, vel operationem defectuosam, est indifferens: et ut sic, non potest illam efficere, sed oportet quærere a quo determinetur: illa autem determinatio est origo peccati. Respondeo voluntatem, ut priorem natura illo actu, nullo modo posse esse determinatam, quia per se ipsam non est determinata: debet ergo determinari per aliquid illi additum: nihil autem illi additur ante actum. Item quærendum est, quid sit illud: si naturale, actus profecto, qui ab illa nascitur, non erit liber: si liberum, quomodo ad illam determinationem se determinavit voluntas? Negandum ergo est a voluntate per se indifferente non posse procedere actum peccati immediate, imo id vere est necessarium ad actionem liberam, et ratio est, quia ista indifferentia non est quasi per negationem solam, sed per virtutem positivam ad efficiendum hoc, et illud divisim, quæ virtus volendo efficit hoc potius, quam illud, neque prius efficit, quam velit, neque è contra.

SECTIO II.

An in intellectu possit esse peccatum.

1. *Expeditur unus quæstionis sensus.* — Quæstio intelligi potest vel generaliter de omni peccato: an videlicet peccatum sit in intellectu; vel specialiter de aliquo genere peccatorum. De primo sensu certum mihi videtur, non omnem peccati malitiam esse formaliter in intellectu: quodammodo tamen vult divus Thomas 2, 2, quæst. 74, art. 5, omne peccatum esse in intellectu, scilicet tanquam in dirigente, et movente voluntatem ad id, quod honestum non est: vel non movente ad id, quod est honestum: nam cum intellectus sit gubernaculum voluntatis, quando voluntas deficit, signum est intellectum male consulere, et gubernare, sicut e contra omnis virtus voluntatis est quodammodo in intellectu, ratione prudentiæ dirigentis. Certum tamen esse debet istum defectum intellectus non esse per se culpam, neque peccatum, atque adeo neque continere in se formaliter malitiam moralem, cujus contrarium videtur sentire Cajetanus illo art. 5, contra quem faciunt ea, quæ diximus supra de malitia, et quæ statim dicam. De secundo sensu sit.

2. *Prima propositio pro altero sensu quæstionis.* — Prima propositio. Quædam peccata peculiari ratione dicuntur esse in intellectu, quia ex genere suo in illo consummantur. Patet, nam hoc modo ignorantia earum rerum, quas scire tenemur, est peccatum ad intellectum pertinens, 1, ad Corinth. 4: *Deus excæcavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii.* Et idem de errore, vel hæresi. Advertit tamen Cajetanus differentiam inter ignorantiam et errorem: ignorantia enim tantum est peccatum, quando est de his rebus quas scire tenemur; error vero voluntarius in quibuscumque rebus censetur semper esse peccatum, quod verum videtur, licet Durandus 2, dist. 39, quæst. 2, contrarium sentiat: et patet, quia error per se est objectum pravum, et defectus contrarius naturæ hominis, et ad nullum finem bonum referri potest: ergo non potest honeste amari. Confirmatur, quia mendacium per se malum est: ergo magis est malum judicium falsum, ex quo fit, ut semper sit peccatum temere se exponere erroribus, vel veniale, vel mortale pro qualitate materiæ: secus vero esset quando hoc esset opinando probabiliter, nam tunc non voluntarie erratur: vide pro hac propositione dicta in tomo de Fide, disp. 16, sect. 13.

3. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Etiam malitia et deformitas moralis istorum peccatorum, non est in intellectu, neque in actibus ejus, sed tota in voluntate. Colligi-

tur ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 74, art. 2, ad 1, tum etiam ex dictis supra de malitia, tum denique, quia operatio intellectus non est per se libera, sed subditur voluntati.

4. *Dubium consurgens ut a quibusdam expediatur.* — Et ex his expeditur facile dubium, quod Cajetanus 1, 2, quæst. 76, art. 1, movet, an ignorantia vincibilis per se sit peccatum, vel ratione negligentiæ, in quo ipse affirmat esse ratione negligentiæ. Durandus etiam 2, dist. 22, quæst. 3, idem asserit. Alii vero Thomistæ volunt potius ignorantiam præcepto contrariam esse per se malam, negligentiam vero ratione ignorantiæ esse malam. Sed si considerentur dicta supra de malitia formali et objectiva, cessat controversia : ignorantia enim præcepto contraria est per se mala objective, sicut omnis omissio actus præcepti; tamen formaliter, et in exercitio ipsum ignorare est malum ratione voluntatis, vel directe, vel indirecte : et hæc indirecta voluntas per negligentiam explicatur, et ita dixit Augustinus 3, de libero Arbitrio, cap. 24, ignorantiam ex negligentia fieri vitiosam. Et hinc sequitur eum, qui longo tempore ignorat ea, quæ scire tenetur, non semper continue peccare quamdiu in ignorantia permanet; sed toties ex ignorantia peccat, quoties voluntarie ignorare vult formaliter, vel virtualiter, id est, cum se illi offert occasio sciendi, et advertit, vel facile potest advertere se teneri et posse, et tamen negligit.

5. *Alterum dubium enodatur.* — Sed dubitat Cajetanus supra ad quodnam vitium spectet hoc peccatum. Respondeo pertinere ad illud, quod contrarium est illi virtuti, ex qua oritur obligatio sciendi, vel vitandi errorem, unde si ignorantia sit in rebus fidei, pertinet ad vitium fidei contrarium, quod non solum est in intellectu, sed potissimum in voluntate, et repugnat vel voluntati credendi, vel sciendi res fidei : si vero ignorantia sit de rebus, quæ ad jus naturale, vel positivum spectant, in genere pertinet ad contrarium vitium studiositatis, de qua D. Thomas, 2, 2, quæst. 166 et 167, in specie vero pertinere potest ad multas fortasse virtutes.

SECTIO III.

An veniale, vel mortale peccatum tribuendum sit rationi inferiori, vel superiori.

1. *Notatio pro decisione.* — Hæc quæstio præcipue ponitur propter explicandum divum Thomam 1, 2, quæst. 74, art. 6, 9 et 10, et supra, quæst. 15, art. 4, qui quæstionem hanc movet propter Augustinum 12, de Trinitate, cap. 12. Advertendum est rationem inferiorem et superiorem apud theologos interdum significare partem rationalem et sensualem, sed non accipitur hic illo modo, sed de sensualite statim dicemus : proprie ergo ipsa rationalis pars divisa fuit ab Augustino in inferiorem et superiorem, et habet locum tam in ratione practica, quam in speculativa, et variis modis exponitur, ut videre est apud D. Thomam, 1 part., quæst. 76, art. 9, et Cajetanum, 3 part., quæst. 76, art. 7, Scotum 3, d. 15, et alios doctores, in 2, dist. 24.

2. *Quid ratio superior, quid inferior.* — Dico tamen breviter rationem inferiorem et superiorem in materia morali esse distinguendas per diversas regulas, et motiva humanarum actionum : quando enim est ratio per regulas æternas et divinas, in quibus lex naturalis continetur, superior dicitur. Quando vero per rationes, et regulas humanas, ac temporales de agendis judicat, dicitur ratio inferior : et hoc modo distinguuntur istæ rationes, velut ex objecto formali. Penes materiam vero in qua versantur, etiam quodammodo differunt : nam ratio superior ad sensibilia prout legi æternæ subsunt extenditur, et e contrario : hæc denique distinctio et intellectui et voluntati facile applicari potest : hic vero proprie loquimur de ratione, quæ utramque potentiam comprehendit.

3. *Prima propositio.* — Prima propositio. In ratione inferiori secundum se, id est, prout versatur in propria materia potest esse veniale peccatum : ratio est, quia ista ratio potissimum versatur circa res leves, unde omnia venialia ex genere suo, et ex propria materia pertinent ad rationem inferiorem, et ex aliis venialibus etiam nonnulla, ut ex dicendis patebit.

4. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Peccatum mortale etiam potest esse in ratione inferiori. Probatur, nam multa mortalia committuntur in materia pertinente ad rationem inferiorem : sæpe dum homo sic peccat, ratio superior nihil operatur; ergo, etc.

5. *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Omne peccatum mortale aliquo modo pertinet ad rationem superiorem : sensus est, nullum consensum voluntatis posse esse mortale peccatum nisi intellectus, et voluntas, ut vim habent rationis superioris, advertant, vel facile possint advertere, quale id sit, quod voluntas amet. Colligitur ex D. Thoma, supra, art. 7

et 8, ad 7 et 5, quia non est perfecte peccatum mortale sine perfecta deliberatione, quæ non est sine perfecta rationis advertentia. Confirmatur, nam qui mortaliter peccat avertitur a Deo, et convertitur ad finem ultimum: sed agere de ultimo fine, est rationis superioris: ergo, etc. Tandem peccatum mortale perfecte debet esse contra legem Dei, sed considerare legem Dei pertinet ad rationem superiorem: ergo, etc., in quo conveniunt doctores cum Magistro, in 2, d. 14, et colligitur ex Augustino, lib. 1, de Genesi, cap. 14, et de Sermone Domini in monte, cap. 13.

6. Sed contra. Nam Gentiles, qui non habent fidem, peccant mortaliter, et tamen neque habent, neque habere possunt vim rationis superioris. Respondeo, in hoc deceptus est Durandus et alii, putantes rationem superiorem solum versari circa supernaturalia, quod est falsum: nam etiam cognitio naturalis Dei, et legis æternæ pertinet ad rationem superiorem, et hæc est in Gentilibus, vel facile eam habere possunt, ita ut vincibiliter ignorent, alias non peccant mortaliter, ut supra dictum est.

7. *Quarta propositio.* — Quarta propositio. Etiam omne peccatum veniale, est aliquo modo in ratione superiori, vel prout illa in propria materia versatur, vel prout debet dirigere inferiores vires, quod verum est, sive tale peccatum sit indeliberatum, sive ex deliberatione. Hæc conclusio partim est D. Thomæ 1, 2, q. 74, art. 9 et 10, partim videtur illi contraria. Dicit enim primo in ratione superiori secundum se posse esse veniale peccatum ex indeliberatione, quod plane verum est, ut patet in motu infidelitatis indeliberatæ: et ratio est, quia intellectus etiam in his rebus potest habere subitas motiones, quæ perfectam deliberationem antecedunt, a quibus aliquo modo excitatur voluntas: unde intelligitur non solum hæc peccata venialia, quæ dicuntur motus secundo primi, sed etiam motus omnino primo primos, et qui nulla peccata sint, posse esse in ratione superiori secundum se: quod sine causa aliqui negarunt: quia interdum etiam ipsa apprehensio, et tota motio nullo modo est in potestate voluntatis. Indicat tamen secundo divus Thomas in ista ratione superiori secundum se non posse dari peccatum veniale ex deliberatione plena, quod de genere, vel specie peccatorum, puto intelligendum, non de individuis omnibus: itaque omnia peccata plene libera, in materia pertinente ad rationem superiorem, sunt mortalia, quia illa materia est gravis de se, non tamen repugnat in individuo esse hoc peccatum plene liberum, et tamen veniale ex levitate materiæ, ut in fractione voti in materia levi, cum tamen servare votum pertineat ad rationem superiorem: idem est de juramento sine utilitate prolato, et forte divus Thomas non explicavit hoc, quia videtur per se manifestum. Tertio dicit divus Thomas in ratione superiori, prout gubernat inferiores vires, posse esse peccatum veniale plene deliberatum, quod per se patet, quia materia illius deliberationis potest esse res levis. Tamen indicat quarto, in ratione superiori, ut sic, non posse esse peccatum veniale ex subreptione, quia, inquit, ratio superior non versatur circa res inferiores, nisi prout consulit rationes æternas: ergo ut deliberans: ergo motus indeliberatus circa res istas non potest illi attribui.

8. *Judicium auctoris circa prædicta.*—Sed licet hoc verum sit, hæc peccata non tribui rationi superiori tanquam causæ moventi, tamen arbitror debere semper tribui tanquam non impedienti, atque adeo motum rationis inferioris nunquam esse peccatum, nisi ratio superior potuerit advertere illum esse turpem motum, et vitandum secundum rectam rationem. Confirmatur, quia non potest motus voluntatis esse peccatum, nisi ut capax bonitatis, vel malitiæ moralis, sed non est capax, nisi ut potest regulari lege æterna, atque adeo superiori ratione; ergo, etc. Tandem nullus peccat venialiter, nisi qui potest peccare mortaliter: sed sola ratio superest, quæ potest mortaliter delinquere: ergo, etc. Solum objici posset illud argumentum de ignorante invincibiliter Deum, nam in illo posset esse peccatum veniale, et nullus esset usus legis æternæ. Respondeo ipsam rationem boni honesti pertinere ad rationem superiorem: nam per se est spiritualis, et propria rerum intellectualium, et hanc saltem posse cognoscere illum Gentilem.

9. *Illatio ex dictis.* — Sed dices, nullum ergo est peccatum in ratione superiori, quod non sit in inferiori, et e contra, quod videtur manifeste contra D. Thomam, 1, 2, tum, loco citato, tum, quæst. 15, art. 4, ubi ex doctrina Augustini consensum in actum tribuit rationi superiori: consensum vero in delectationem actus tribuit rationi inferiori. Respondeo et concedo omne peccatum pertinere ad rationem superiorem, quia illi primo repugnat, et quia inadvertentiæ, vel defectui culpa ejus tribuitur; omne etiam peccatum pertinet quodammodo ad rationem inferiorem, quatenus est aliquid infimi ordinis, et semper procedit ex rationis inferioris motivo, tamen secundum

quamdam appropriationem quædam peccata ratione materiæ in qua versantur, aut modi quo committuntur magis uni rationi, quam alteri accommodantur, et hoc modo dicit optime Cajetanus, illa quæst. 74, art. 5 et 7, omnem consensum in actum, vel cognitionem pertinere ad rationem superiorem, quia ad illam pertinet gubernare hominem non solum in actibus ultimis, sed etiam in ipsis cogitationibus, et consequenter doctrinam divi Thomæ et Augustini intelligendam esse secundum quamdam attributionem, quam ipse optime exponit.

SECTIO IV.

An in appetitu sensitivo possit esse mortale peccatum secundum se.

1. *Error hæreticorum et fundamentum.* — Dico *secundum se,* ut excludam consensum voluntatis, ut dicam infra. Est enim hæreticorum sententia omnem motum appetitus sensitivi esse mortale peccatum, etiamsi non consentiat voluntas. Fundamentum est, quia omnes isti motus sunt prohibiti illa regula, *non concupisces,* quod sic intelligunt : ratione naturali non cognoscit homo istam concupiscentiam esse peccatum, sed sola lege Dei : ergo intelligitur de ipso motu appetitus secundum se. Confirmatur ex Augustino 1, de Nuptiis et concupiscent., cap. 25 et 2, contra Julianum, et lib. 5, cap. 1, et lib. 6, cap. 8, ubi concupiscentiam vocat iniquitatem et peccatum, quia inest ei inobedientia contra dominatum mentis, et ideo facit nos non solum miseros, sed etiam malos, et refert id Matth., 7 : *Si vos cum sitis mali,* etc., et Hilarium dicentem discipulos etiam justificatos dici malos malitia concupiscentiæ tracta ex Adamo, et addit Augustinus per Baptismum tolli concupiscentiam non ut non sit, sed ut ad peccatum non imputetur, idem serm. 5, de Verbis Apostoli, et de Spiritu et Littera, cap. ultimo. De his motibus etiam videtur interpretari illud, *non concupisces,* ideo concludit non posse perfecte servari in hac vita, licet illa servari possit, *Post concupiscentias tuas ne eas,* Ecclesiastici 18. Tandem concupiscentia per se mala est odio habenda, ut ad Romanos 7, et ut in Epistola Judæ dicitur, imo addit Augustinus Deum odisse illam qui tamen solum odit peccata.

2. *Prima propositio de fide.*— Prima tamen propositio sit. De fide est motus hos appetitus, si voluntas per consensum non accedat, non esse peccata mortalia, est definita in Tridentino, sess. 5. Probatur, quia isti motus, ut sic sunt necessarii : de ratione autem peccati mortalis est, esse liberum perfecte, ut supra est ostensum, hinc Chrysostomus, hom. 14, ad populum, *concupiscentiæ consentire peccatum est, non concupiscere :* quia scilicet hoc naturale est, illud liberum : idem, homil. 17, in Matthæum, et 17, ad Rom., Prosper, lib. 3, de Vitæ contemptu, cap. 3 et 4, Ambrosius 1, de Officiis, cap. 21, Hieronymus, epistola ad Eustochium, de Virginitate, Gregorius, 4, Moralium, cap. 27, et eadem est sententia Augustini, ut patet lib. 1, contra duas Epistolas Pelag., cap. 10, et 1, de Peccatorum meritis, cap. 35, ubi sine propria voluntate dicit nullum esse peccatum, et lib. 2, de Genesi, cap. 14 : *Cum reluctamur concupiscentiæ non peccamus, sed coronamur.* Et hoc idem videtur docuisse Jacobus, cap. 1, cum *beatum* appellat eum, *qui suffert tentationem,* quam statim dicit in concupiscentia sitam esse potissimum, tamen illam non generare mortem, nisi peccatum fuerit consummatum, nempe per liberum consensum voluntatis, ut sancti exponunt, Beda, ibi, et Cyrillus, lib. 4, in Joan., cap. 51, Augustinus, lib. 5, contra Julianum, cap. 3, et lib. 6, cap. 8.

3. *Prima evasio hæreticorum.* — Ad hanc rationem dupliciter respondent hæretici. Primo negant de ratione peccati, quod coram Deo peccatum est, esse *voluntarium* vel *liberum,* licet admittant illud esse de ratione peccati, quod vocant *politicum* et *civile, quale,* inquiunt, *est illud, quod definiunt plurimi.* Sed hoc vanum est, nam peccatum verum coram Deo est, quod et Scriptura et Ecclesia, et sancti docent esse peccatum, sed Scriptura docet in potestate hominis esse peccare, et non peccare, et reliqua non tribuit culpæ coram Deo, et ideo dicit Ecclesiastici 15, ante hominem positam esse vitam et mortem, ut quod voluerit, eligat, propterea monet ne peccemus, Ecclesiastici 21, *non adjicias iterum,* etc., Joan. 5, *noli amplius peccare,* 1, ad Corinth. 15, *nolite peccare,* 1, Joan. 2, *nolite diligere mundum,* etc. Præterea id quod vere, et coram Deo peccatum est mortale, non potest esse in justis, et simul cum charitate : at isti motus concupiscentiæ sunt in justis servata justitia, ut constat : ergo, etc. Major late ostenditur in opere de Gratia, lib. 11, cap. 4. Nunc breviter 1, Joan. 3 : *Qui in eo manet, non peccat,* ad Romanos 8, *nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant,* etc. Res-

pondent hæretici, ideo hoc dici, quia non imputatur; sed aperte Paulus vocat damnationem id, quo homo fit dignus damnatione, sicut, cap. 5, dixerat per Adæ peccatum damnationem in omnes homines pertransisse, nam in fine cap. 7, *mente servio legi Dei, carne autem legi peccati:* et addit: *Nihil ergo damnationis est his, qui non secundum carnem ambulant,* id est, qui non consentiunt concupiscentiæ, quia tunc non censentur ipsi operari, id est, humano modo, et moraliter, et ideo, c. 7, dicit, *Non ergo operor illud,* etc. Vide Augustinum, 1, Retractationum, c. 15: *Aufertur,* ait, *omnis iniquitas, sed non omnis infirmitas: omne peccatum, sed non omne malum:* idem, l. 6, contra Julianum, capite 5, et Hieronymum, 2 et 3, dialogo contra Pelagium, et Epistola ad Oceanum, Cyprianum, sermone de Ablutione pedum.

4. *Secunda evasio hæreticorum.* — Secundo respondent istam voluntatem esse voluntariam voluntate primi peccantis, in quo quidam ex Catholicis videntur concedere concupiscentiam in homine existente in peccato originali vere esse peccatum propter causam dictam. Henricus, quodlib. 6, q. 32, favet Augustinus 1, de Nuptiis, cap. 23, et lib. 2, contra Julianum, cap. 3, et lib. 6, cap. 5, ubi solum in renatis dicit fomitem non esse peccatum, et Tridentinum, sess. 5, solum hoc definit. Sed primo, si hoc detur: nullo modo dicendum est, hos motus ita esse peccata, ut habeant propriam et intrinsecam malitiam moralem, atque adeo, ut sint distincta pœna digni ab illa, quæ debetur peccato originali. Secundo neque proprie, neque vere dicuntur isti motus *peccata,* etiam in infidelibus, quod recte docuit divus Thomas, 1, 2, quæst. 69, art. 5, probatque optime primo, quia repugnat actuali peccato esse voluntarium voluntate aliena, ut Augustinus dixit supra: nam hoc differt per se primo peccatum actuale ab originali. Tertio, quia omnes effectus, qui secuti sunt ex peccato Adæ, ita censentur moraliter voluntarii, ut tribuantur ad culpam, alias mors hominum omnium fuisset voluntaria Adæ, et ipse incurrisset malitiam homicidii omnium hominum, et eodem modo unicuique esset propria mors voluntaria, et peccatum, voluntate Adæ: ergo illi tantum effectus fuerunt Adæ voluntarii, qui proxime sequebantur ex ejus peccato, et propter quos vitandos teneretur ipse vitare peccatum, peculiari obligatione. Quarto, quidquid sit de ipso Adamo, tamen ut ex materia de originali, ut infra constabit, non quidquid ipse voluit, cum peccavit, voluerunt omnes posteri voluntate ejus, sed solum illius præcepti transgressionem, quod illi, ut capiti totius posteritatis erat impositum, alia vero damna secuta imputari poterunt Adæ, ut particulari personæ, non vero posteritati ejus. Concilium autem Tridentinum solum hoc definit in renatis, quia illud tantum erat indubitatum, et pertinebat ad fidem, et eumdem puto esse sensum D. Augustini, quod confirmatur, nam si voluntas Adæ sufficiens est, ut hæc concupiscentia esset peccatum in infideli dormiente, talis motus esset peccatum, ut in puero ante usum rationis, quod stultum indicat Augustinus, 7, de Civitate, capite 11, et libro 6, de duabus Animabus, contra Manichæos, capite 10, videatur etiam 2, libro de Gratia Christi, capite 80.

5. *Ad fundamentum in num. 1.* — Ad fundamentum Lutheranorum respondeo, præceptum illud, *non concupisces,* ad voluntatis consensum referri: idem est illud, *post concupiscentias tuas ne abeas,* etc., ut tract. 2, agentes de voluntario, ex sententia Patrum diximus: et præterea patet, præceptum enim debet esse de re possibili 1, Joan. 5: *Mandata ejus gravia non sunt,* Matth. 11: *Jugum meum suave est,* Deuteron. 4, et in Tridentino, sess. 6, cap. 11, concupiscentia vero, sæpe antevertit deliberatam voluntatem. Secundo, quia sensus non est capax præcepti, quia neque potest cognoscere superioris potestatem, neque vim præcepti, neque rationem turpis et honesti. Tertio, reliqua præcepta Decalogi ad voluntatem referuntur, tandem ipsamet Scriptura ita interpretatur hoc præceptum, Eccles. 18, ad Romanos 6, et ideo Matth. 15: *Ea solum coinquinant hominem, quæ ex corde exeunt,* id est a voluntate et libero consensu. Dices, si hoc præceptum non cadit in hos motus, etiam non erit pravum consentire illis. Respondeo negando consequentiam, quia prohibitum est velle illos, et consequenter, licet illi non sint prohibiti, ut motus quidam naturales, tamen vetantur, ut habent rationem objecti amabilis, et supponuntur esse aliquo modo actus humani et liberi: vide Augustinum, 6, contra Julianum, cap. 18.

6. *Ad locum Pauli in eodem num. 1.* — Ex quibus locis patet male hæreticos exponere illa verba ad Romanos 7: *Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret, non concupisces,* etc., non est enim sensus, legem veterem demonstrare istos motus per se esse peccata, nam aperte ibi Paulus vocat hanc legem, *non concupisces,*

legem mortis, tanquam ad intellectum et voluntatem pertinentem, unde ibidem ait, *si autem quod nolo facio, consentio legi,* id est, licet sensus concupiscat, si tamen ego nolo obedio legi, signum ergo est ad voluntatem referri, addit tamen, *quia jam non operor illud, sed quod habitat in me peccatum,* ubi fomitem peccatum vocat : quia et ad peccatum inducit, et ex peccato est, tanquam pœna peccati : est enim nomen peccati mortalis in Scriptura multiplex, nam proprie culpam, translate vero, interdum significat vel hostiam pro peccato, vel pœnam, et hoc modo usurpatur hic, ut docet Tridentinum, supra, et Sancti citati, et Augustinus 1, de Nuptiis, cap. 23, et patet ex ipso sermone Pauli, nam non loquitur de actu concupiscentiæ, sed de ipso inordinato principio, quod fomes dicitur, et idem vocat *legem peccati,* quod metaphorice dictum est : quod ergo inquit, *concupiscentiam nesciebam,* propter Judæos dicitur, qui, ut supra dixi, non intelligebant solum interiorem consensum esse peccatum, neque quia dicit, *legem peccati repugnare legi mentis,* ideo sequitur concupiscentiam esse peccatum, quidquid legi quomodocumque repugnat peccatum est, sed voluntaria ejus transgressio, neque peccare potest contra legem, nisi ille cui lex est imposita, non est autem imposita lex appetitui, sed voluntati.

7. *Ad loca Augustini ibidem.*—Ad Augustinum respondeo mentem ejus constare ex eisdem capitibus, in illo ergo loco secundi libri contra Julianum *concupiscentia* dicitur *peccatum,* non quia hominem faciat reum, sed quia reatu primi peccati facta est, et ideo 1, de Nuptiis, cap. 25, ait per Baptismum non tolli concupiscentiam, sed reatum illius, nam tollitur originale peccatum, propter quod homo est reus concupiscentiæ, et aliarum pœnarum, et hoc idem est, quod ait Baptismo fieri, non ut concupiscentia non sit, sed ut non imputetur, quia scilicet aufertur culpa a quo ipsa oritur. In aliquibus præterea locis indicat Augustinus concupiscentiam, esse peccatum, licet non possimus ei resistere : tamen nunquam loquitur de potestate simpliciter, sed morali, et vocat impossibile, quod est difficillimum, et non loquitur generaliter de omnibus hominibus, speciatim de quibusdam, qui culpa sua, et prava concupiscentia, ita sunt dediti concupiscentiæ, ut vix possint resistere : frequentius tamen loquitur de culpa veniali, et de impotentia vitandi omnes hos motus collective, non singulos : et hoc modo dicit legem illam, *non concupisces,* imperfecte impleri in hac vita, quia saltem venialiter, occasione concupiscentiæ, ab illa deficimus, videatur idem Augustinus, de spiritu et littera, cap. ultimo, et de Perfectione justitiæ, circa finem, et 1, de Nuptiis, cap. 29, sermone vero 45, de Tempore, dicit præceptum illud servari in hac vita quoad substantiam, non vero quoad finem præcepti, quod alias dicit de præcepto charitatis. Quod denique Augustinus ait Deum odisse concupiscentiam, vel est intelligendum de concupiscentia voluntaria, vel certe propter radicem ejus, hoc enim modo 1, Joannis 2, dicitur non esse ex Patre, sicut enim dicitur in Scriptura, Deum odisse mortem.

SECTIO V.

An in appetitu sensitivo per se possit esse veniale peccatum.

1. *Pars affirmativa.* — Dico *per se* eodem modo, quo in titulo præcedentis sectionis Cajetanus, 1, 2, quæst. 74, art. 4, affirmat, et videtur favere D. Thomas, dicit enim in sensualitate posse esse peccatum veniale, non mortale : loquitur ergo de sensualitate secundum se, nam, ut subest voluntati, etiam mortale potest esse in illo, ut dicemus. Idem colligitur ex articulo 2 et 3, et ex differentia, quam constituit inter appetitum sensitivum et membra exteriora. Fundamentum est, quia appetitus sensitivus per se habet aliquam deliberationem et libertatem, ut indicat, ibid., D. Thomas, et 2, distinct. 21, quæst. 1, et favet Aristoteles 1 Politicorum, cap. 3, et 1, Ethicorum, cap. ultimo, ubi dicit appetitum moveri politice : non potest autem moveri politice, nisi quod est mobile liberum : et ratione patet, quia cogitativa hominis est particeps rationis, unde potest componere, et discurrere in particularibus, unde libertas oritur. Confirmatur, quia experimur illos concupiscentiæ motus discursu, vel ratione remitti, vel intendi. Confirmatur secundo, nam ideo in appetitu ponuntur ab Aristotele et D. Thoma quædam virtutes morales.

2. *Vera resolutio.*—Respondeo in appetitu per se non potest esse peccatum veniale, et opposita sententia est improbabilis. Probatur ex omnibus allatis contra hæreticos in sectione præced., nam, sine distinctione venialis vel mortalis peccati, docent omnes Patres sine voluntate non esse peccatum, Augustinus 1,

Retractationum, cap. 9, *Voluntate peccatur, et recte vivitur,* et 3, de libero Arbitrio, capite 18: et Tridentinum, sessione 5, dicit concupiscentiam sine voluntate nihil nobis nocere. Quod optime docet Augustinus, libro de duabus Animabus, capite decimo et undecimo, et Chrysostomus, tomo tertio, ad Romanos 7: *Si quid nolens facio, jam non ego operor illud:* et infra, *mente servio legi Dei.* Ratio a priori est, quia appetitus sensitivus non est capax actus honesti per se ; ergo neque alicujus peccati, cum ejus ratio consistat in privatione honestatis, et ideo supponat capacitatem. Antecedens vero patet, quia sensus non potest cognoscere rationem honesti, quæ consistit in rectæ rationis conformitate. Secundo, nulla potentia potest habere libertatem ad peccandum venialiter. et non mortaliter, ut, supra, sessione tertia, dictum est ex doctrina etiam Cajetani ; sed in appetitu sensitivo non est libertas ad mortale ; ergo. Tertio, quia sequitur omnem consensum voluntatis semper continere duo peccata, alterum veniale, alterum mortale, quia semper consentit appetitus, deinde sequitur eum, qui sua voluntate omnino resistit concupiscentiæ, neque potest illam omnino frænare, venialiter peccare, quod videtur erroneum : unde ulterius sequitur simul in eadem materia hominem mereri per voluntatem, et per appetitum sensitivum peccare venialiter, quod est absurdum, et sequela patet, nam resistendo per voluntatem coronatur, secundum fidem, et alias concupiscentia per se et ex proprio principio peccatum veniale est : ergo retinebit suam malitiam licet voluntas repugnet. Dices fieri fortasse non posse, ut voluntate perfecte repugnante concupiscentia duret. Sed imprimis hoc falsum est, ut infra dicam. Deinde illo opposito, jam concupiscentiæ motus non esset malus propter ipsum appetitum, sed propter negligentiam voluntatis, ut D. Thomas ait, quæstione septima, de Malo, articulo sexto.

3. *Ad D. Thomam in n. 1 allatum.* — Ad fundamentum Cajetani imprimis nego D. Thomam, hoc sentire: nam, art. 1 et 2, ad 1, et in 2, dist. 24, quæst. 10, art. 2, expresse docet nullum peccatum committi, nisi voluntate : quo tamen sensu tribuat appetitui sensitivo magis veniale, quam mortale, sect. sequenti, commodius exponetur. Ad fundamentum nego appetitum sensitivum habere libertatem ullam: libertas enim quoad specificationem requirit cognitionem singularium rationum bonitatis et malitiæ, et facultatem quamdam ad considerandum pondus uniuscujusque bonitatis et malitiæ, et ad conferendum unum bonum cum alio : libertas vero quoad exercitium requirit vim ad cognoscendum quasi per reflexionem ipsum motum appetitus, et an sit bonum exercere illum, necne? hæc autem manifeste requirunt vim et perfectiorem rationis, ut divus Thomas, 1 part., quæst. 82 et 83, late declarat: neque verum etiam est, cogitativam quoque posse proprie discurrere, vel ratiocinari, licet possit uti recordatione quadam, et ex uno in aliud veluti investigando pervenire: dicuntur autem istæ potentiæ rationis vim participare, quatenus per conjunctionem ad rationem, et in se multo magis perfectæ sunt, et aptæ moveri a ratione. Ad primam confirmationem jam circa quæstionem 17, art. 7, in 1, 2, exposuimus illam motionem fieri sine libertate. Ad secundam ipse divus Thomas, quæst. 74, art. 1, ad 2, dicit virtutem non esse in appetitu, nisi ut subest motioni voluntatis, quod suo loco explicabitur.

SECTIO VI.

An omnis concupiscentia appetitus sit semper veniale peccatum solum ex defectu voluntatis.

1. *Quorumdam sententia.* — Sunt theologi, qui in generali id affirmant, indicat Magister, in 2, dist. 24, tenet Altisiodorensis, lib. 2 Summæ, tract. 28, c. 1, Parisiensis, 2 part., tractatu de Matrimonio, cap. 7. Alii vero hoc limitant, dicunt enim concupiscentiam, quæ oritur ex naturali dispositione corporis, posse interdum esse sine peccato, non tamen eam, quæ oritur solum ex approbatione imaginativæ, ita Alensis, 1 part., quæst. 125, art. 1, Durandus 2, dist. 42, quæst. 6, Bonaventura et alii, dist. 24, D. Antoninus, 2 part., tit. 5, cap. 1, § 4, Petrus de Soto, in suo pastorali, tractatu de Peccato originali, D. Thomas favet his auctoribus, qui 1, 2, quæst. 74, art. 3, ad 3, et in 2, dist. 21, quæst. 1, art. 2, ad 5, et quæst. 7, de Malo, art. 6, ad 8, expresse tenet secundam sententiam, tamen, 3 part., q. 41, art. 1, ad 3, dicit tentationem, quæ fit per internam delectationem et concupiscentiæ motum, non fuisse in Christo, quia non posset esse sine peccato, dicente Augustino 19, de Civitate, cap. 4: *Quando caro concupiscit adversus spiritum nonnullum peccatum est,* et lib. 4, contra Julianum, cap. 2, et lib. 5 et 3, etiam indicat concupiscentiam esse peccatum aliquod. Fundamentum totius hujus sententiæ esse debet,

quia est in hominis potestate per rationem, et voluntatem impedire omnes hos motus, si ratio vigilet semper, ut tentetur; ergo si concupiscentia sequitur, est quia ratio non vigilat; ergo nonnullam habent culpam.

2. *Prima propositio.* — Prima propositio : hujusmodi motus sæpe esse peccata venialia ex defectu voluntatis : est certa de fide, ut patet primo, si materia sit levis, et directe consentiat voluntas, vel certe si consensus ipsius voluntatis non sit perfectus, sed indeliberatus, et imperfectus, et juxta hanc conclusionem intelligendus est D. Gregorius, homil. 16, super Evangelia, et 4, Moralium, cap. 25, Isidorus, libro de Summo bono, c. 23. Cum in progressu peccati dicunt primo esse suggestionem, secundo delectationem sensus, et hoc esse veniale peccatum, tertio esse consensum : nam intelligendum est in illo secundo esse nonnullam voluntatem, licet imperfectam. Advertendum etiam est ex dictis, hoc peccatum veniale appetitus sensitivi denominatione tantum extrinseca esse peccatum, nam tota malitia ejus in voluntate, ut ex dictis patet. Præterea adverte dubitari de hoc peccato, an sit omissionis, vel commissionis : nam Scotus, 2, dist. 24, q. 3, et Henricus, quodlib. 6, quæst. 32, et Almainus, tract. 3, cap. 24, volunt esse peccatum omissionis, quia est causa solum negligentis voluntatis. Alii tamen omnes, et melius, dicunt esse commissionis, quia est contra præceptum negativum, *non concupisces* : et consistit in actu positivo vel directe, vel indirecte voluntario, sicut patet in homicidio simili modo ex negligentia commisso.

3. *Secunda propositio.* — Secunda propositio : sæpe isti motus nulla sunt peccata : est communis theologorum sententia, et colligitur ex Augustino, locis citatis, nam dicit hos motus ita interdum nullam continere culpam, ut non oporteat pro illorum remissione orare, neque dicere, *dimitte nobis debita nostra.* Videatur lib. 1, contra duas epistolas Pelag., cap. 13, et in psalm. 142, et tractatu de Pugna animæ, tom. 9. Idem sentit D. Thomas 1, 2, quæst. 75, art. 2, ad 3, Albertus, 2, dist. 9, 24, art. 9, Bonaventura, art. 5, Scotus et Almainus, supra. Confirmatur ex Scripturis, et Conciliis allatis supra : nam docent concupiscentiam nihil nocere cum ei veraciter resistitur ; ergo supponunt posse aliquem pati hanc concupiscentiam sine peccato : præterea de motibus, qui insurgunt ex dispositione corporis, vel naturali alteratione videtur res indubitata, nam est evidens experientia non esse in nostra potestate, quod Paulus ipse de se fatetur ad Romanos 7 : *Quod nolo, illud facio.* Deinde de aliis motibus, qui consurgunt ex apprehensione, æque fere est evidens : nam non potest homo omnem apprehensionem imaginationis prævenire, quia sæpe oritur ex præsentia objecti sensibilis, quam non potuit homo vitare, quia fortuito casu occurrit : unde recte Augustinus de Spiritu et littera, cap. 34, *non esse* (inquit) *in potestate nostra quin quibusdam visis tangamur.* Item sæpe ex cogitatione rei licitæ, turpis quædam phantasiæ motio insurgit antequam homo possit attendere, imo sæpe, ut infra dicemus, non tenetur homo honestæ rei, imo neque turpis cogitationem repellere, ne involuntariæ concupiscentiæ motus insurgat, quando alias cogitatio licita est. Rursus etiam postquam ratio advertit, potest esse tam vehemens imaginationis apprehensio, ut non possit voluntas omnino eam repellere. Denique virtute dæmonis fieri potest, ut istæ phantasiæ in nobis excitentur. Videantur dicta apud D. Thomam, 1, 2, quæst. 17.

4. *Ad fundamentum in num.* 1. — Ad fundamentum contrariæ sententiæ negatur antecedens : ad argumentum respondeo concupiscentiam dici posse malam, etsi voluntas non consentiat, non formaliter, sed objective, vel non tam moraliter, quam naturaliter, quia est de se indecens, et dissonum rationi naturæ, et forte D. Thomas in illo loco tertiæ partis hoc modo est late usus nomine *peccati,* nam hoc satis est, ut in Christo nullo modo fuerit ista concupiscentia, licet in eo possit peculiaris ratio assignari, ipse enim poterat prævenire omnes hos motus, et ideo nonnulla videretur culpa, si aliquem prætermitteret : in aliis vero locis explicandus est juxta dicta, et non admittenda ejus sententia. Cum vero dicit peccatum veniale esse magis in appetitu sensitivo, quia mortale, interpretandus est secundum quamdam attributionem : nam quia veniale peccatum potest esse imperfecte humanum, et voluntarium, et sensus alias est, prima origo, et causa ejus, ideo illi tribuitur : mortale vero peccatum, quia perfectam deliberationem requirit, per se primo tribuitur voluntati.

SECTIO VII.

Quando delectatio appetitus sit mortale peccatum ex consensu voluntatis.

1. *Duo certa.* — Sunt duo in hac quæstione certa. Primum sæpe istum consensum esse

mortale peccatum, licet tota ejus malitia sit in consensu voluntatis inhærenter, juxta superius dicta. Secundo certum est duo requiri, ut iste motus sit peccatum mortale: primum concupiscentiam esse turpem, et in re gravi : secundum est consensum voluntatis esse perfecte deliberatum, ostendimus enim supra sine his nunquam peccatum mortale committi : unde duo puncta restant declaranda. Primum, quæ delectatio , vel motus appetitus sit sufficiens objectum peccati mortalis. Secundum, quando voluntas est judicanda sufficienter consentire.

PUNCTUM I.

Quæ delectatio sit mortale peccatum.

2. *Notatio prima.* — Advertendum primo est D. Thomam et alios totam istam rem specialiter disputare de delectatione concupiscentiæ, quia in ea frequentius committitur peccatum : hæc tamen, quæ dicimus, servata proportione, applicari poterunt aliis passionibus. Advertendum est secundo non esse sermonem de delectatione, quæ conjuncta est cum executione operis exterioris, nam de illa est eadem ratio, quæ de opere, de quo infra dicemus ; sed est sermo de interiori delectatione, non quæ conjuncta est cum executione operis exterioris, sed de interiori delectatione, quæ ex cogitatione turpis operis nascitur, quæ dupliciter oritur, juxta D. Thomam, primo ex cogitatione sola, alio modo ex re cogitata, quæ apprehensione sit ita præsens, ac si revera adesset, et talem delectationem infert, qualem efficeret res in præsentia.

3. *Prima propositio.* — Prima propositio. Delectatio de sola cogitatione non est per se mala, neque objectum peccati, licet opus cogitatum turpe sit, unde si voluntas consentiat, per se non peccat mortaliter, sed interdum venialiter, interdum nullo modo. Est D. Thomas 1, 2, q. 74, a. 6, et q. 15, de Veritate, a. 4 et 8, et communis : et ratio est, quia cogitatio illa per se non est prohibita ; ergo neque delectatio illam consequens : nam talis est delectatio, quale opus, ex quo sequitur, nam accessorium sequitur naturam principalis, et effectus imitatur causam. Antecedens probatur, quia delectatio, ut sic, neque versatur circa verum ut verum : opus autem licet sit malum in ordine ad appetitum, tamen ut est quoddam verum, et intelligibile non est per se malum ; ergo neque cogitare de illo est per se malum. Et ex hoc patent aliæ partes conclusionis, nam cogitare de his rebus, interdum fieri potest recta intentione, ut ad intelligendam necessariam, vel utilem veritatem : sæpe vero deficit, et deest bona intentio, et saltem actio manet otiosa. Dico *per se*, ut excludam, quod potest esse per accidens, scilicet periculum consentiendi in aliud opus pravum mortaliter, nam exponere se tali periculo, mortale peccatum erit, et hæc delectatio subintelligenda est in omnibus, quæ dicemus.

4. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Delectatio, quæ oritur ex opere cogitato, quod de se mortale peccatum est, etiam ipsa de se est mortale peccatum. Adverte dupliciter posse aliquem consentire in hanc delectationem, primo appetendo opus, cui est conjuncta delectatio, id est, desiderando executionem ejus, et hoc modo est de fide, Matth. 5: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum*, etc., et ad Romanos 7, *Non concupisces* : et ratio est, quia illa voluntas est directe legi contraria, et objectum illud est mortale et prohibitum. Secundo modo potest quis consentire delectationi operis cogitati, ita ut revera nolit opus, et proponat illud non facere, tamen velit in eo sic cogitato delectari, et hoc sensu conclusio est vera, et eam tenet D. Thomas 1, 2, quæst. 74, art. 5 et 8, et 2, 2, q. 154, et communiter doctores, 2, d. 24, qui hanc vocant delectationem morosam, et Summistæ omnes, verbo *Delectatio morosa*, Henricus, quodlibeto 6, quæst. 4, et materia de Eucharistia, quæst. 4, Augustinus, 12, de Trinitate, cap. 12, facit illud Jerem. 4: *Quousque morabantur apud vos cogitationes noxiæ.* Vide Job. 31, Psalm. 4, Sapientiæ 1. Ex quibus locis colligunt Sancti in delectatione cogitationis posse interdum committi peccatum mortale, et non ratione cogitationis, ut diximus; ergo ratione operis cogitati. Rationem reddit D. Thomas, quia qui delectatur in opere pravo cogitato, necessario habet affectum propensum ad opus ipsum, nemo enim delectatur nisi his, quæ amat.

5. Dicet quis, illum appetere quidem opus, sed non in re, sed in cogitatione tantum : at contra hoc est, nam opus ipsum pravum cogitatum secundum se est peccatum mortale ; ergo et delectatio, quæ ex illo nascitur. Instabis. Opus in re factum, et velle illud hoc modo, est peccatum mortale, quia hoc est prohibitum, tamen velle illud in cogitatione, non videtur lege prohibitum, atque adeo neque mortale ; ergo neque delectari in illo isto modo. Sed contra, nam opus, et delectatio quæ ex illo nascitur, in moralibus non sunt duo, unde uno et eodem præcepto prohibentur, et malitiam habent

ejusdem rationis : at vero is qui delectatur in opere cogitato, actu fruitur delectatione ejusdem rationis, atque adeo ejusdem turpitudinis cum delectatione quæ ex opere in re ipsa nascitur ; ergo illa delectatio est prohibita. Confirmatur : nam nunquam opus illud delectaret, quod cogitatum est, nisi ipsum secundum se amaretur, nam cogitatio solum est conditio quædam, unde licet is, qui sic delectatur, non intendat opus, quia non respicit executionem, tamen revera amat illud secundum se. Confirmatur : nam qui vult effectum, vel propriam passionem, virtute vult causam, vel essentiam : hæc autem delectatio est tanquam passio consequens opus ; ergo, etc.

6. *Lyrani placitum contra nunc dicta ejusque fundamentum.* — Contrarium tenuit Lyranus circa id Matth. 5: *Qui viderit mulierem*, etc. Fundamentum esse potuit, quia illa delectatio per se non est mala, imo in aliquibus potest esse honesta ; ergo illam per se appetere si non ordinetur ad ipsum opus, vel ad aliud mortale crimen, non erit mortale, sed veniale. Confirmatur primo, quia in illo objecto nullum est grave damnum contra charitatem Dei, vel proximi. Confirmatur secundo, nam Augustinus, supra, significat hoc peccatum esse leve, pro cujus remissione dictum est illud, *dimitte nobis debita nostra* : quod tamen pro remissione venialium docet in Enchirid., cap. 71. Et hanc (ut fertur) putavit probabilem opinionem Victoria; sed omnino est cavenda, et improbabilis, quia est contra omnes theologos, et occasionem præbet libidini et ruinæ. Ad argumentum respondeo illam delectationem esse intrinsece malam, sicut est fornicatio, atque adeo in nullo esse licitam si sit eadem moraliter, secus vero est, si opus ex quo nascitur moraliter mutetur. Ad confirmationem dico similiter illud objectum per se esse contra charitatem, per accidens vero est, quod ex intentione operantis non feratur usque ad opus. Ad Augustinum respondeo cum D. Thoma, 1, 2, q. 74, art. 8, solum docere istam delectationem morosam esse minus peccatum, quam sit consensus in opus ipsum, tamen intra latitudinem peccati mortalis, et illa verba, *dimitte nobis*, pro peccatis venialibus, sed non solis esse dicenda.

7. *Consectarium ex dictis.* — Ex his colligitur regula ad intelligendum, an consensus ex delectatione sit mortale peccatum ex objecto nec ne? nam respiciendum est ad opus ipsum, et talis erit delectatio, quale opus. Videatur D. Thomas, 2, 2, quæst. 154, art. 4, et Navarrus, cap. 16, n. 6 et 7, Cajetanus, verbo *Delectatio morosa*, qui tamen addit delectationem de opere cogitato si non sit de substantia operis, sed de singulari quodam, et mirabili modo efficiendi opus ipsum, dicit per se ex objecto non esse mortale peccatum, quia ille singularis modus est quid distinctum ab opere, et potest esse delectabilis per se : et similiter quando ille modus per se est quid indifferens ad bonum opus et malum : ut si esset sagacitas quædam, et calliditas, quæ per accidens et quasi in quodam exemplo cogitatur in opere malo, tunc certe delectari de illo modo non est per se peccatum mortale, dummodo delectatio, quæ proprie est turpis operis, non simul oriatur ; si vero modus efficiendi illud opus quantumcumque sit mirabilis, in illo genere proprius sit, et quasi determinatus ad opus turpe, non video qualiter possit diminuere culpam : nam turpior est delectatio, quæ oritur ex opere sic cogitato, quam si simpliciter cogitaretur : neque potest quis tunc delectari de opere, ut est mirum quid, et non ut est malum, nam hæc intellectu possunt præsciendi aliquo modo, et ideo si delectatio esset de sola cogitatione, haberet id locum : secus vero videtur si sit de malo cogitato, et de re sub illo commodo cogitata, quia modus ille non potest delectare, nisi prout est aliquid ipsius operis, neque parit delectationem alterius rationis a delectatione ipsius operis, et ideo Cajetani doctrina non est indistincte probanda.

8. *Quæstiuncula enodatur.* — Sed quæres, quando delectatio de cogitatione censenda sit, vel de re cogitata? Respondeo ex effectu sumi aliquod signum : ut si ex tali delectatione sequantur turpes effectus, etc., quod signum est probabile, non certum : ideo, ut D. Thomas ait, quæst. illa 74, art. 6, intentio et affectus operantis præcipue consideranda sunt : nam si movetur ad permanendum in illa cogitatione ex bono motivo, signum est delectationem oriri ex sola cogitatione : secus vero est, si movetur ex turpi aliqua occasione, vel etiam sine ulla causa, vel necessitate, licet nullum etiam istorum sit infallibile signum, quia res tota pendet ex voluntate et intentione.

9. *Primum corollarium ex dictis.* — Ex dictis colligitur primo delectationem quæ sequitur ex opere cogitato, quod eo tempore, quo cogitatur, est licitum cogitanti, per se non esse peccatum mortale, quia, ut diximus, delectatio et opus ejusdem rationis sunt : unde recte dixit illa quæst. 74, Cajetanus, art. 8,

conjugem qui, vivente altero conjuge, in absentia tamen ejus, delectatur in opere cogitato, non peccare mortaliter (licet Navarrus, supra oppositum affirmet), patet ex dictis, quia ille actus cogitatus, ex quo sequitur delectatio est licitus huic conjugi hoc tempore, nam est actus matrimonii : item illa delectatio in re posita non esset mala : tandem consentire in actum illum hoc tempore exercendum non est peccatum; ergo, etc. Nec fundamentum Navarri urget, scilicet talem delectationem fore peccatum, si alter conjux esset mortuus, ut statim dicemus; ergo si est absens. Negatur enim consequentia, quia non est similis ratio : nam postquam per mortem est dissolutum matrimonium moraliter, mutatur tota ratio actus et delectationis, quia mutatur objectum : intelligitur autem hoc per se semper, excluso periculo effusionis, etc.

10. *Secundum corollarium.* — Secundo sequitur delectationem sumptam ex actu, qui per se est peccatum mortale, sub conditione tamen excludente turpitudinem, ut *si esset licitum*, vel, *si esset uxor*, ex objecto esse peccatum mortale, quæ est communis sententia. Legatur Cajetanus, et Navarrus : et ratio est, quia licet consensus conditionatus videatur respectu actus, tamen respectu delectationis est absolutus. Patet, quia delectatur, ac si poliretur re ipsa, et tamen hic et nunc illa delectatio est illicita sicut actus ex quo sequitur. Confirmatur, nam delectatio non sequitur, nisi ex objecto amato, et consecuto, vel apprehenso, ut tradit D. Thomas 1, 2, q. 32, art. 3; ergo, qui sic delectatur, amat illud objectum, et apprehendit illud tanquam consecutum. Sed contra primo : nam conditionalis nihil ponit in esse. Secundo illa conditio addita præscindit malitiam. Tertio sequeretur hunc actum esse malum, *si non esset tempus Quadragesimæ comederem carnes.* Respondeo, si ille consensus esset pura velleitas, quæ non afferret delectationem similèm illi, quam objectum turpe habet ex natura sua, non esset peccatum mortale : secus vero est, quando ad actum in effectu et re sequitur delectatio : nam actus tunc jam ponit aliquid turpe in esse; ergo quantum ad id non est pure conditionalis : unde ad tertium nego sequelam, quia ille actus est simplex desiderium imperfectum.

11. *Prima observatio pro dictis.* — *Secunda observatio.* — Sunt tamen duo advertenda. Primo esse differentiam inter actiones natura sua malas, vel malas, quia prohibitas : nam in illis non licet delectari sub quacumque conditione, quia semper delectatio oritur ex motivo per se pravo : in his vero, quia secundum se, vel honestæ, vel indifferentes sunt, potest quis sine peccato mortali in illis sic consideratis delectari, quod fit, quando apprehenduntur, ablata prohibitione. Secundo advertendum, an ille actus, vel delectatio per se sit capax alicujus motivi honesti, licet fortasse hic et nunc cogitanti non liceat in tali materia, ut religioso non licet dispensare pecuniam, tamen si ita cogitaret, *si liceret, et haberem, darem pauperibus*, et in hoc delectaretur non peccaret, imo forte mereretur, quia tota illa delectatio procedit ex motivo misericordiæ, quod per se est honestum et licitum, et per accidens est quod applicatum ad talem materiam non liceat huic personæ : secus vero est quando motivum per se est inhonestum.

12. *Tertium corollarium.* — Tertio sequitur delectari in actu, qui nunc est per se malus, apprehenso tamen prout in futuro tempore erit honestus esse ex genere suo mortale, si actus sit talis, ita Navarrus supra, licet Cajetanus, tom. 2, Opuscul. 2, tractat. 14, dub. 2, oppositum sentiat, non satis constanter : siquidem est eadem ratio in hoc, et in actu conditionato, nam etiam in hoc casu accipit quis delectationem hic et nunc sibi illicitam sub illo titulo, *actus futuri liciti*, sicut alius fruebatur sub titulo, *licitæ conditionis.*

13. *Quartum corollarium.*—Quarto sequitur, non licere delectari de actu licito præterito, si in præsenti statu jam est intrinsece malus : contrarium indicat Cajetanus in Summa, et in illo opusculo. Et habet apparens fundamentum, quia est eadem ratio de actù et delectatione; sed licet nunc consentire, et approbare præteritum actum; ergo et delectari. Confirmatur, nam objectum illius delectationis per se bonum est, et differentia præteriti, vel futuri nihil videtur referre. Sed intelligendum est licitum quidem esse judicio, et voluntate approbare præteritum actum, et veluti spiritualiter gaudere de illo quatenus est actus justitiæ, vel temperantiæ : non est autem licitum cogitando illum actum delectationem sensualem capere, et in illa consentire: quod patet ratione facta, quia ille actus in præsenti statu est inhonestus ; ergo et delectatio quæ illi est conjuncta quatenus hoc tempore fit : unde potius eadem ratio est de delectatione ista, et de illa, quæ est sub conditione, vel actu futuro : nam semper delectatio illa est ejusdem rationis cum illa, quæ conjuncta est actui matrimonii, cum tamen re vera hic et nunc

non sit talis actus, sed potius fornicationis. Confirmatur : nam si quis vellet exercere illum actum hic et nunc secundum præsentem statum, peccaret sine dubio; ergo etiamsi vult actu delectationem illam : et hoc tandem modo videtur Cajetanus se exponere, licet obscure. Neque obstat ratio in contrarium, concedo enim esse eamdem rationem de actu, et delectatione, si pro eodem tempore sumatur, et pro eisdem circumstantiis, non est autem eadem ratio de delectatione præsenti, et actu præterito : nam licet sola temporis successio non efficiat istam varietatem honesti, vel turpis, tamen in diversis temporibus potest objectum, vel circumstantia variari.

14. *Quintum corollarium.*—Quinto sequitur, non esse licitum delectari de actu præterito qui per se malus est, licet ex ignorantia invincibili, vel alia ratione fuerit commissus sine culpa : patet ex dictis. Sed est advertenda differentia inter istam delectationem et præcedentem, nam quando actus præteritus est per se honestus, licet postea consentire in illum, quamvis non semper liceat delectationem novam ejusdem rationis capere : tamen quando actus per se est malus, et aliunde excusatur, postea neque consentire in illum licet, neque velle illum. Ita Paludanus 4, dist. 8, quæst. 1, et Adrianus, quæst. 4, de Eucharistia, et Soto, dist. 12, quæst. 1, art. 7. Et ratio est, quia ille actus per se est pravum objectum, et ideo nunquam licet illum velle. Confirmatur, nam ille actus præteritus excusatur, quia fuit involuntarius; ergo si accedat voluntas, non erit unde excusetur. Videantur dicta supra de conscientia erronea.

15. *Observatio secunda pro dictis.* — Addendum est tamen primo, actum præteritum non fieri malum propter consensum habitum, quia nunquam ille actus procedit a mala notitia, sed solum se habet per modum objecti; solus ergo motus interioris consensus peccatum est. Secundo addendum est, quamvis non liceat gaudere de actu præterito secundum se, et propter ejus voluptatem, licitum tamen esse gaudere de bono effectu inde secuto, atque adeo de illo actu tantum ut fuit causa talis effectus, licet dicti auctores videantur repugnare, tamen in hoc convenit D. Thomas 4, dist. 9, art. 4 et 5, et D. Antoninus, 2 part., titulo 6, cap. 5, et Cajetanus 2, 2, quæst. 154, art. 5, Navarrus, supra, Sylvester et alii : ratio est, quia ille effectus potest esse secundum se honeste amabilis ; ergo id quod est causa ejus, ut sic, potest honeste amari, si aliunde non sit turpitudo, ut in proposito nulla esse videtur, quia neque amatur talis actus per se, neque delectatio ejus, neque præterea in re ipsa male vel inhoneste fit. Sed contra ; ergo licebit desiderare illum actum illo modo. Respondeo per se concedo : ita Navarrus, qui late hoc confirmat, sed eadem ratione probatur, quia ut sic non est malum objectum. Sed urgebis : ergo si licet desiderare : ergo et procurare. Respondeo negando consequentiam, nam sæpe non licet conari ad exequendum omne id quod licet desiderare, et ratio est, quia non quidquid possum pati ab alia causa sine peccato, possum ego licite facere, unde interdum licet desiderare propriam mortem, vel alterius, et non procurare, vel efficere.

PUNCTUM II.

Quando voluntas censetur consentire.

16. *Consensus non est imperfectus ex brevi mora. — Primum caput imperfecti consensus est imperfecta advertentia.*—Pro secunda parte quæstionis, posita in fine n. 1, quando scilicet judicandum sit voluntatem plene consentire, breviter advertendum est, istum consensum duo requirere, advertentiam intellectus plenam et perfectam, et motum voluntatis, et quando ista duo conveniunt, est non solum plenus, sed etiam directus consensus voluntatis, qui sufficit, licet per unum instans tantum duret, non est enim ex tempore perfectio consensus pensanda, licet Almainus supra oppositum indicet : nam licet sit verum, deliberationem perfectam requirere tempus, tamen posita jam debita advertentia consensus fieri potest subito. Ex quo sequitur ex duplici capite posse istum consensum non esse perfectum : primum est advertentia intellectus : et quidem si advertentia nulla omnino sit, nullus quoque est consensus : atque adeo nullum peccatum veniale, quia totus ille motus est naturalis : et licet duret per tempus aliquod delectatio et motus in sensu, si tamen dispositio rationis sit semper eadem nullum adhuc est peccatum. Nam, ut ait D. Thomas, art. 6, ad 3, delectatio hæc non est morosa ratione temporis, sed ratione voluntatis, idemque sentiunt alii : et colligitur ex Augustino 12, de Trinitat., capit. decimo secundo : si tamen advertentia sit aliqua, imperfecta tamen, erit quidem aliqualis consensus, sed non qui sufficiat ad peccatum mortale.

17. *Quando intercedat hæc imperfectio.*—Est autem difficile cognoscere quando adest

advertentia, et tamen imperfecta, propter quod Ocham, quem Almainus refert, nullam credidit esse advertentiam rationis quasi mediam, id est, quæ sufficiat ad veniale, et non mortale ; sed omnes theologi illam admittunt, alias nullum esset peccatum veniale ex susceptione : potest autem explicari, vel quia tam naturalis est illa advertentia, ut non habeat homo locum perfecte deliberandi ; vel certe, quia aliquo modo advertit quid agat, tamen non advertit malitiam et turpitudinem : denique quia licet possit simpliciter advertere, tamen non cum pleno dominio sui actus : vide Cajetanum, supra, et Adrianum, quæst. 4, de Eucharistia, et Gersonem, 2 part., alphabeto 3, solum est notandum istum defectum advertentiæ in tantum excusare, in quantum ille est involuntarius : quare si illa inadvertentia sit voluntaria, non excusabit : potest autem esse voluntaria vel in se, vel in causa, ut quando quis scienter se exponit periculo morali patiendi istos motus, qui mentem ejus raptant, arbitror tamen raro, aut nunquam hoc esse peccatum mortale, nisi aliquis directe illud prævideat et velit, quia non potest homo tam a longe humano modo prævenire istas motiones et inadvertentias. Vide, si placet, supra, tract. 2, disp. 4, sect. 3.

18. *Secundum caput imperfecti consensus. —An non cohibere appetitum sit consentire perfecte.—Prima sententia negans.* — Secundum caput hujus imperfecti consensus esse potest, postquam fuit plena advertentia rationis, in quo dubium est, an posita ista advertentia si directe voluntas non consentiat, censenda sit saltem indirecte, et virtute consentire, si veluti negative habeat, et non curet excutere delectationem et concupiscentiam, licet illam non velit. Prima sententia simpliciter negat ibi esse consensum sufficientem ad mortale : ratio est, quia tota hæc obligatio oritur ex præcepto negativo non concupiscendi. Hoc autem præceptum non obligat ad agendum, atque adeo neque ad depellendum motum naturalem, sed neque ad consentiendum. Confirmatur, quia delectatio appetitus naturalis est, et nulli est nociva. Tandem, quia alias semper teneretur homo expellere istam delectationem statim, atque sentit illam, neque liceret illam unquam permittere, quod est falsum, et sequela patet, quia si illa obligatio oritur ex præcepto naturali ; ergo oppositum est intrinsece malum, ita Henricus, quodl. 6, quæst. 4.

19. *Secunda sententia indistincte affirmans.* — Secunda sententia contraria sine distinctione affirmat ibi esse plenum consensum moralem indirectum : ita D. Thomas, et Navarrus, et Cajetanus indicant, D. Thomas, 1, 2, q. 74, art. 7, ad 3 et 4, art. 8, ad secundum, et quæstione decima quinta de Veritate, articulo quarto ad primum, Sylvester et alii Summistæ, et Adrianus, supra. Fundamentum esse debet, quia præceptum negativum, quod prohibet actum de se malum, non solum prohibet consentire in illum actum, sed etiam permittere, verbi gratia, mortem proximi, si possum impedire, ut si ab altero moveretur ad percutiendum alterum ; teneretur non solum non consentire, sed etiam resistere : et eodem modo mulier, cui violentia infertur, tenetur resistere, si potest ; ergo similiter, etc. ; ergo si non faciat, indirecte consentit, et vult illam delectationem.

20. *Judicium de hac sententia.*—Et hæc sententia vera est, si recte explicetur : nam ex opposita simpliciter prolata sequuntur multa incommoda. Sed primo addendum est intelligendum esse quando omnino nullam diligentiam quis adhibet ut excutiat delectationem : nam si aliquam diligentiam faciat, licet non tanta sit, quanta esse debet, poterit consensus esse imperfectus ratione diligentiæ imperfectæ : quanta vero et qualis sit ista negligentia, vix potest a nobis dici. Secundo addendum est non eodem modo teneri hominem ad non consentiendum, et ad expellendam delectationem : nam primum per se primo oritur ex præcepto negativo naturali, non consentire, et ratio pro semper obligat, et ideo nullo titulo neque occasione licet se exponere periculo consentiendi. Secundum vero oritur potius ex affirmativo præcepto, licet in negativo contento, et omnino non obligat pro semper. Simile est quod dixi agendo de voluntario indirecto.

21. *Non repellere concupiscentiam absque ulla causa, est consentire.—Exponitur quanta, et qualis debeat esse ista causa.* — Unde sequitur tunc censeri aliquem indirecte consentire, quando sine justa causa non curat pellere delectationem illam, nam tunc contemptio tribuitur voluntati, non necessitati. Secus vero est si ex rationabili causa permittat id facere : rationabilis autem causa numeratur duplex, prima si probabiliter quis timeat eo magis esse augendam concupiscentiam sensus, quo ipse magis conetur ad illam expellendam, colligitur ex D. Thoma, 2, 2, quæst. 35, art. 1, ad 4, et ratione, quia tunc resistere potius esset

cooperari. Addunt vero Navarrus et Cajetanus non esse mortale non depellere concupiscentiam istam ex quodam contemptu, quando nullum est prorsus periculum consensus voluntatis, licet etiam speraretur fore, ut depelleret concupiscentiam, si conaretur : sed mihi hoc non placet : quia non tantum ratione periculi consensus, sed per se quis tenetur vitare istam concupiscentiam, si facile potest : neque excusat dictus contemptus, quia ille tunc non est bonus, quia est contra legem ; addo tamen illam causam vere non tam esse ad non depellendam delectationem, quam ad non depellendam tali modo, scilicet positive agendo, et quasi resistendo illi, nam negative, et quasi fugiendo tenetur illam pellere, id est, revocando mentem ad alias cogitationes, nam hoc semper potest prodesse, et non obesse. Secunda causa quæ ab omnibus probatur, est quando ad depellendam illam concupiscentiam necessarium est omittere aliquam actionem honestam, ut studium et confessionem, etc.; ablato enim periculo consensus affirmativum præceptum non obligat cum tanto discrimine, præsertim cum ille motus naturalis per se non sit malus moraliter. Confirmatur, quia alias homines deberent semper esse solliciti, et multa bona prætermittere. Vide Cajetanum, t. 1, opusc., tract. 22. Quanta vero, et qualis debeat esse utilitas istius operationis, varie explicatur ab auctoribus, et non potest certa regula præscribi, solum sunt advertenda duo. Primo considerandum est, an opus ex natura sua sit aptum natum ad excitandam istam concupiscentiam, nam tunc fere semper vitandum est, quando non est ingens utilitas, vel necessitas. Vide Cajetanum, verbo *Interrogatio*. Si vero opus non ex natura sua id habet, sed per accidens, raro tenetur homo illud relinquere propter concupiscentiam suborituram, quia ea quæ sunt per accidens, proprie non cadunt sub lege. Item, quia sæpissime id fit tentatione dæmonis, qui inde sumit occasionem : nam non solum quando honestum est opus, sed interdum, etiamsi alias sit malum, tamen utile ad res humanas, ut agere iter, etc., non tenemur illud omittere, ne sequatur concupiscentia, quæ est communis sententia. Advertendum secundo, qualis sit concupiscentia, quæ sequitur, nam quanto illa fuerit gravior, aut magis consummata, tanto majori studio excutienda, unde oportebit interdum omittere aliquam actionem, si sit periculum talis concupiscentiæ, non vero si sit minoris, et eodem modo minori culpa vitanda sunt ista, quando statim, et in vigilia timentur, quam si in futuro, et in somno timeantur, quia illa sunt minus humana, et minus certa, et minus periculum consentiendi, quod in hac materia semper nonnihil timendum est, teste Augustino, libr. de Honestate mulierum, et Hieronymo, epistola ad Eustochium, de Virginitate.

SECTIO VIII.

An in potentiis exterioribus sit peccatum.

1. Hæc quæstio expedita est supra ex dictis de malitia morali, tractatu 3, disp. 10, et ideo nunc summatim ibi dicta proponemus. Prima propositio. Actus exteriores per se sunt objective mali, atque adeo peccata : licet hæc peccati denominatio secundum usitatum loquendi modum non proprie objectis, sed actibus, ut actus sunt, tribuatur.

2. Secunda propositio. Actiones istæ, ut a propriis principiis procedunt, non habent quod sint peccata : id probatur, quia ut sic, non sunt actus vitii.

3. Tertia propositio. Istæ actiones dicendæ sunt simpliciter peccata quatenus a voluntate procedunt, licet tota malitia et deformitas sit per denominationem ad voluntatem. Hæc ultima assertionis pars constat satis ex superioribus : prior vero probatur ex communi modo loquendi Scripturæ, nam Matth. 5 et 15, et ad Romanos 6, et 1, ad Corinth. 6, ad Gal. 5, istæ actiones vocantur *peccata :* item ex definitione Augustini peccatum est *dictum, vel factum*, etc., *contra legem Dei :* certum est autem istas actiones etiam esse lege prohibitas. Confirmatur, quia non tenemur confiteri nisi peccata, tenemur autem confiteri istas actiones exteriores. Tandem ratio propria est, quia istæ actiones ex natura sua subjiciuntur voluntati, et procedunt ab illa, et ideo ab illa, tanquam a forma, et principio denominantur; et hanc esse sententiam divi Thomæ constat, tum ex dictis de omissione exteriori, tum ex his, quæ ipse docet prima secundæ, quæstione octuagesima prima, articulo primo.

4. Solum obstat quod idem divus Thomas, quæst. 74, art. 2, ad 3, dicit actionem exteriorem non esse peccatum etiam denominatione extrinseca, nam hoc dicit differre ab actione appetitus sensitivi, cum tamen in nostra sententia nulla videatur esse differentia. In qua re Cajetanus et Thomistæ valde laborant. Ego vero dico quoad rem ipsam, re vera nullam esse differentiam ; tamen, ut jam supra

iterum insinuavi, secundum appropriationem, potest esse aliqua : nam quia appetitus sensitivus a principio intrinseco movetur in bonum et malum, quod est proprium motus voluntarii: membra autem exteriora moventur solum ut organa quædam, ideo peccatum magis attribuitur appetitui sensitivo, quam exterioribus membris, quod etiam ideo observavit divus Thomas, ut etiam intelligeremus, quare in appetitu sensitivo possunt esse actus vitiosi, et non in membris exterioribus. Unde etiam constat, quomodo intelligendum sit, quod supra diximus, et D. Thomas, art. 2, omne peccatum esse actum immanentem, nempe ratione illius formæ, a qua oritur peccati denominatio, licet etiam aliquæ actiones transeuntes poterunt etiam denominari peccata.

SECTIO IX.

An sit aliqua causa alia intrinseca peccati.

Causa interior peccati dici potest, vel lato modo omnis dispositio peccatoris, quæ est occasio peccandi : et hoc modo præcipue est duplex causa inter dictas, scilicet ignorantia et passio, de quibus jam diximus : alio modo potest sumi proprie causa, quæ directe, et per se influit in peccatum, et hoc modo dicenda sunt duo.

1. *Prima propositio.* — Prima propositio. Habitus etiam sunt causa peccatorum interna: patet, quia in universum habitus sunt causæ actuum. Dices, habitus minuit peccatum, quomodo ergo est causa ejus ? Respondeo primo per se non minuit, imo auget, ut diximus superius. Secundo non solum augmenti, sed totius peccati est causa ipse habitus simul cum potentia ; falsum est igitur quod assumitur.

2. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Quatenus unus actus voluntatis potest esse causa alterius, fieri potest, ut unum peccatum sit causa alterius, ita D. Thomas 1, 2, q. 75, a. 4, ubi probat, quia actus est causa habitus, deinde habitus est causa sequentium actuum; ergo et actus actuum; quæ ratio solum probat causalitatem per accidens, nisi moraliter exponatur. Aliter probatur, quia unum peccatum potest esse causa alterius eo modo, quo intentio finis est causa electionis mediorum, quem causandi modum explicat D. Thomas 1, 2, q. 84, per quatuor articulos, quem vide.

3. *Quo pacto divitiæ dicantur radix peccatorum.*—Adverte primo cum inquit appetitum divitiarum esse causam et radicem omnium peccatorum ex Paulo 1, ad Timoth., ultimo, non esse necessariam, sed, quia ista radix est sufficiens ad importanda reliqua peccata, vel per modum pravæ intentionis, ut dictum est, et exponit Durandus 2, dist. 24, quæst. 3, vel per modum fomenti et instrumenti omnium peccatorum, nam divitiæ sunt instrumenta ad omnia vitia, ut vult D. Thomas; utroque enim modo exponitur a sanctis Ambrosio, ibi et Hieronymo et Augustino, Psalm. 105, et Isidoro 2, de Summo bono, cap. 4, et Bernardo, sermone 6, in Psalm. 90, licet locus Pauli alias habeat expositiones. Secundo adverte quod divus Thomas, eadem quæst. 84, inquit superbiam esse radicem omnium peccatorum, eodem prorsus modo esse exponendum, et non quod necesse sit: ut inquit Cajetanus, in quolibet homine peccatum superbiæ esse primum quod sit radix aliorum, nam id nulla probabilitate dicitur, neque quod referendum id sit ad peccatum primi Angeli, vel primi hominis, ut exponit Durandus, supra, sed quia iste appetitus excellentiæ est quoddam vitium, quod per se quælibet alia vitia parit, tum quia nullum est temporale bonum, quod non possit ad excellentiam aliquo modo conferre ; tum quia excellentia quamdam præbet facilitatem ad transgredienda præcepta, quia non recognoscit superiorem. Ita docent sancti Isidorus, supra, cap. 38, et Chrysostomus, homilia 46, ad populum. Tandem exponit D. Thomas, in illa quæst., quomodo numerentur septem peccata quasi capita et principia aliorum, quod ipse bene declarat, vide Gregorium 31, Moral., c. 3, et Cassianum, collatione 1.

DISPUTATIO VI.

DE CAUSA EXTRINSECA PECCATI.

Vide auctorem, lib. 8, *de Angelis, cap.* 19.— Inter causas extrinsecas peccati de tribus posset esse controversia, homine, dæmone et Deo : cæteræ enim res cum naturaliter tantum agant, ac bona sint, de se ad bonum provocant, licet interdum homo prave illis utatur. De homine clarum est, quomodo possit esse causa peccati alterius, scilicet consulendo et præcipiendo, constat etiam quomodo esse non possit, scilicet efficiendo proprie peccatum alterius, aut efficaciter, et necessario movendo. De Angelo malo etiam patet posse esse causam peccati hominis, et inductione externa si velit, et suggestione interna : et hoc vel proxime per seipsum, vel remote per alium. Certum

etiam est neque per se concurrere ad actum peccati in nobis, neque necessitatem posse inferre ad peccandum, de qua re multa dixi in disputatione de ministeriis Angelorum, quæ propterea omitto, cætera videantur in divo Thoma. Sequens ergo quæstio tantum discutienda restat.

SECTIO UNICA.

Utrum Deus sit causa peccati.

1. *Antiquus error affirmans.* — Antiqua fuit hæresis, quæ hoc affirmavit, habuitque originem a Simone Mago, teste Vincentio Lironense, in suo Monitorio, et Clemente Alexandrino 3, Stromat. Idem sentit Marcionus, apud Irenæum, lib. 1, cap. 29, Hieronymus, apud Eusebium, lib. 5, Historiæ, cap. 20, Manichæi apud Augustinum, hæresi 46, et Priscillianistæ, contra quos Leo, epistola 93. Idem sentiunt hujus temporis Lutherani, qui in hoc pejus errant, nam alii non bono Deo, sed malo tribuebant peccata, ipsi vero tribuunt vero Deo, duplici titulo, quia scilicet hominibus negat auxilia necessaria ad peccandum, et occasiones offert, et cogit ad peccatum.

2. *Ejus fundamentum ex quadruplici genere locorum Scripturæ.* — Fundamenta sumuntur ex variis locis Scripturæ. In primo genere sunt omnia illa, in quibus Deus dicitur esse auctor generaliter omnium nostrorum operum, sive bona sint, sive mala. Jerem. 10 : *Scio, Domine, quia non est in homine via ejus,* Ephes. 1 : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ;* Psalmo quadragesimo tertio : *Declinasti semitas nostras a via tua,* et 118 : *Inclina cor meum in testimonia tua, et non in avaritiam,* similia habentur, Psalmo 180 et Matth. 6. Secundo in Scriptura nonnulla peccata certo tribuuntur Deo. Psal. 104 : *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus.* Gen. 45 : *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum :* et cap. 50 : *Numquid resistere possumus Dei voluntati?* Actor. 2 : *Definito consilio, et præscientiæ Dei traditum,* idem c. 4. Tertio, sunt loca, quibus Deo tribuitur excæcatio et induratio, de Pharaone, Exod. 9, 1 Reg., 2 de filiis Heli, Joan. 12, de Judæis, et ad Rom. 4 : *Quem vult indurat,* Psal. 104, Isai. 63, Ecclesiastici 14 : *Ego Dominus decepi,* Job 12 : *Qui immutat corda principum, et decipit eos :* quæ loca tractans Augustinus 5, contra Julianum, cap. 7, ait Deum indurare per potentiam, non tantum per patientiam expectando. Quarto, sunt loca in quibus dæmones, qui inducunt homines ad peccandum, dicuntur instrumenta Dei, et id facere ex præcepto Dei, 1 Reg., 16 et 18, et 2 Reg., 16 : *Dominus præcepit ei, ut malediceret,* et cap. 24, *furor Domini,* etc., *commovitque Davidem,* quod per Satanam factum fuisse dicitur, 1 Paralip. 1, et 3 Regum, cap. 22 : *Egredere, et fac ita, decipies;* et infra : *Dedit Dominus spiritum mendacii in ore prophetarum,* 1, ad Timoth. 2 : *Mittes illis spiritum erroris.* Quinto, utuntur Augustino, præcipue est ille locus 5, contra Julianum, et alius quem D. Thomas affert, 1, 2, quæst. 78, art. 1, ad 1, lib. de Gratia et lib. Arbitr., c. 21, ubi ait Deum inclinare homines ad malum, indicat potestative, et de Correptione et Gratia, cap. 7, dicit Deum elegisse Judam ad effundendum sanguinem suum.

3. *Primum argumentum pro eodem errore.* — *Secundum argumentum.* — *Tertium argumentum.* — *Quartum argumentum.* — Rationibus arguitur primo. Deus concurrit cum homine, et efficit totum actum peccati; ergo est causa peccati : nam vel ratio peccati consistit in differentia positiva, et habetur intentum : vel in privatione consequente, et nihilominus habetur intentum eo modo quo privationis potest esse causa, quia qui efficit totam formam, efficit privationem necessario consequentem, ut late argumentatur Cajetanus, in illa quæst. 79, et D. Thomas, argum. 2, art. 2. Confirmatur, quia ipse homo non aliter efficit deformitatem peccati. Secundo, quia in isto concursu Deus efficit ut causa prima cum secunda; ergo non solum efficit, sed movet etiam voluntatem hominis ad efficiendum, nam causa secunda non agit nisi mota a prima; ergo, etc. Tertio, Deus non solum vult permittere, sed etiam vult fieri aliqua peccata, quia in sua æternitate ante permissionem omnis peccati vult multa quæ non possunt fieri sine peccato, ut voluit pati Christum, et mortes Martyrum, et similia : imo et multorum damnatio significatur in illo Proverbiorum 16 : *Impium quoque ad diem malum,* etc.; ergo necesse est, ut velit etiam peccata : nam qui vult effectum, vult causam necessario. Quarto, qui est causa causæ, est causa causati, et in moralibus est causa per se, si prævidet effectum : sed Deus est causa liberi arbitrii mutabilis ad malum, et prævidet fore, ut tale liberum arbitrium infallibiliter interdum peccet; ergo. Quinto, unum peccatum est pœna alterius; ergo ut sic, potest Deus esse causa ejus, juxta illud ad Romanos 1 : *Tradidit illos Deus in reprobum sensum.*

4. *Prima propositio de fide.* — Prima propositio. Deus peccare non potest, est de fide, quam etiam Lutherani non negant, et patet Deuteron. 32 : *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate;* Psalmo 144: *Sanctus in omnibus operibus suis ;* Abacuc. 1 : *Mundi sunt oculi tui,* etc., et 1, Joannis 2 : *Peccatum in eo non est :* et ratio est, quia Deus summum bonum est, summa regula bonitatis, et quia posse peccare est summa imperfectio. Vide Dionysium, cap. 4, de divinis Nominibus, et Augustinum, lib. 83, Quæst., quæst. 3, et Hieronymum, epistola ad Ctesiphontem, et Damascenum, lib. 2, cap. 29, D. Thomam 1, contra Gentes, cap. 81, et 1 part., quæst. 19, art. 9.

5. *Secunda propositio bipartita de fide.* — Secunda propositio. Deus neminem cogit, aut directe movet ad peccandum. Est de fide, et prima pars patet primo ex dictis de ratione peccati : nam si actio non est libera, non est peccatum. Item si Deus infert necessitatem, non agimus contra voluntatem ejus, nam illa motio efficax Dei est per motionem absolutam ejus, nam voluntate operatur : neque potest intelligi voluntatem absolutam Dei, quæ dicitur beneplacitum, et maxime prævenientem nostram voluntatem esse contrariam voluntati nostræ signi, id est, præcepto Dei, alias simul vellet Deus, et efficaciter nos compellere ad peccandum, et obligare nos ad non peccandum, quod vel apertam contradictionem ponit in Deo, vel certe impiam quamdam tentationem agendi cum hominibus, ut dici posset cum Paulo ad Romanos 3 : *Numquid iniquus est Deus, qui infert iram : quomodo judicabit Deus hunc mundum,* et psalmo 5 *: Non Deus volens iniquitatem.* Præterea afferri possunt hic omnia, quæ probant libertatem arbitrii, et quibus supra ostendimus esse in potestate hominis bene operari, et multa ex his probant etiam secundam partem conclusionis. Quæ confirmatur ex illo Jacobi 1 : *Deus autem neminem tentat,* quod intelligendum esse de tentatione culpæ, non *probationis,* docet Augustinus, l. 2, de Consensu Evangelistarum, cap. 30, et 1, ad Corinth. 3, addit Paulus Deum *non permittere nos tentari ultra id quod possumus,* unde neque auxilium sufficiens ad non peccandum negat, ut in materia de gratia late ostendo, et patet ex illis Scripturis, quæ voluntati hominis tribuunt peccata, et esse in potestate vitandi illa, numero 14 : *Nolite rebelles esse contra Dominum ;* Jerem. 7 : *Abierunt in voluntatibus, et in pravitate cordis sui mali,* et sæpe alibi. Denique tota conclusio habetur Ecclesiast. 15 : *Non dicas, ille me implanavit : non enim necessarii sunt ei homines impii :* et infra : *nemini mandavit impie agere.*

6. Ratione arguitur, quia ejusdem rationis est velle aliquid, et movere, vel incitare ad illud; sed Deus non vult peccatum, nam hoc est peccare; ergo neque excitat. Respondent hæretici primo Deum velle peccatum, non tamen peccare, quia non agit contra regulam et legem. Sed contra : nam hoc est negare Deo nomen peccati, et illi tribuere turpitudinem ejus, talis est enim voluntas, quale est quod amat; ergo non potest esse voluntas amans peccatum, quin illa turpis sit. Deinde eodem modo posset Deus velle mentiri, et seipsum odio habere : ideo ergo Deus hoc non potest velle, *quia seipsum negare non potest :* Respondent aliter, Deum non peccare, quia movet hominem ad ista propter bonum finem : sed hoc ineptum est, quia si objectum voluntatis pravum sit, bonus finis non excusat, neque impedit malitiam voluntatis, cum non sint facienda mala ut eveniant bona, teste Paulo. Tandem eisdem rationibus excusandus esset homo peccator, nam cum moveatur a Deo qui est ultimus finis, illa actio non erit contra, neque præter ultimum finem, quia Deus omnia movet ad se ipsum, et actio instrumenti, et principalis agentis ad eumdem finem tendunt : nostra autem voluntas, ut ipsi dicunt, dum peccat, est instrumentum Dei. Quod si dicant hominem peccare, quia prava intentione vult, quod Deus vult bona : jam quæram de illa prava intentione, utrum sit vel a Deo, vel a solo homine; si a solo homine, habeo non posse esse peccatum, cum non sit a Deo; si a Deo, jam ipse est auctor pravæ intentionis, artifex enim auctor est, ut suum opus deterius fiat, juxta Augustinum, tract. 53, in Joann., ubi loquitur de peccato Judæ, et lib. 5, Hypognosticon., Nazianzenum, oratione prima contra Julianum : *Ejus providentiæ consiliis non ille ad malum excitatus est,* et Eusebium, libro 6, de Præparatione, cap. 5 : *Impius profecto judicabitur, imo vero pessimus omnium, qui a creatore omnium alios ad adulteria, alios ad alia vitia impelli arbitretur.*

7. *Tertia propositio bipartita.* — Tertia propositio. Deus omnia peccata quæ fiunt, permittit, idque justissime. Est de fide : et prima pars patet, quia peccatum non posset committi Deo absolute nolente : nam ad ejus omnipotentiam pertinet, ut quidquid absolute vult, fiat; ergo, etc. Secunda pars probatur, quia velle permittere peccatum non est aliud,

quam velle hominem habere liberum arbitrium et formalem usum ejus, eo modo quo illi naturale est, non addendo illud donum quod illi necessarium est ut quis infallibiliter non peccet, sed totum *hoc velle*, ut recte Augustinus ostendit, lib. 7, de libero Arbitrio, cap. 5 et 9, est justissimum, tum quia velle conferre rebus naturales proprietates, per se bonum est, et nolle dare perfectiones supernaturales non est malum, alias teneretur Deus vel non creare hominem, vel non sine supernaturalibus donis. Præterea hæc voluntas permittendi præterquam quod ex objecto bona est, habere potest plures fines honestissimos, et rectissimos, qui omnes ad gloriam Dei manifestandum spectant, de qua re, 1 part., quæst. 19 et 22, latius. Videatur Augustinus, in Enchirid., c. 9, et de Bono perseverationis, capite decimo, et ultimo de Civitate, cap. ultimo.

8. *Quarta propositio.* — Quarta propositio. Deus effective concurrit ad totum actum peccati quatenus ens, et actio realis est. Est certa, et multis videtur de fide, quia Scriptura dicit omnia fieri, et conservari a Deo, Joan. 1 : *Omnia per ipsum facta sunt*, Actorum 14; *Qui fecit cœlum, et terram, et mare, et omnia*, etc., ad Coloss. 1: *In ipso condita sunt universa*, etc., ad Hebr.; *Per quem fecit et sæcula:* et infra, *Tu, Domine, terram fundasti*, etc., sic sentiunt theologi cum Magistro et divo Thoma, in 2, dist. 37; Augustinus, libro de Moribus Manichæorum, capite 2, et de Natura boni, cap. 24, et 12 de Civitate, cap. 8, optime Anselmus, libro de casu Diabol., cap. 7, et de Conceptu Virginali, cap. 4. Ratio sumitur ex generali influentia primæ causæ, et concursu ejus, de quo alibi latius agitur, contra Durandum, in 2, dist. 1, q. 5, et dist. 37, q. 2, qui ausus est id negare. Vide disput. 22, Metaph., sect. 1.

9. *Quinta propositio de fide ostenditur.* — Quinta propositio. Deus ita concurrit ad actum peccati, ut nullo modo causa, vel auctor peccati consensus sit. Est de fide, et primo patet ex dictis secunda conclusione. Secundo, quia quidquid Deus facit, bonum est, Genes. 1, et Sapientiæ 11, *Nihil odisti eorum quæ fecisti:* odit autem peccatum, Sap. 4. Tertio, non aliter esset a Deo peccatum, quam actus virtutis, contra Oseæ, *perditio tua ex te Israel.* Quarto Scriptura sacra tribuit peccatum homini, et Dæmoni, et negat Deo, 1, Joan. 3 : *Qui facit peccatum ex diabolo est, non ex Deo*, Joan. 8 : *Qui loquitur mendacium, ex propriis loquitur:* et Sapientiæ 1 : *Deus mortem non fecit*, scilicet quatenus ex peccato. Quinto, sunt omnes illæ Scripturæ, quibus dicitur Deo displicere peccata, et severissime illa prohibere et punire : non est autem ipse *auctor ejus, cujus est ultor*, ut dixit Fulgentius et refert D. Thomas. Sexto faciunt illæ Scripturæ, quibus dicitur Deum velle salutem hominum, et movere illos ad bonum; ergo non ad malum, quia omnino Deus esset sibi contrarius. Septimo, definitur in concilio Tridentino, sess. 6, c. 5 et 6, Arausicano, cap. 25, et Lateranensi, sub Alexandro III, c. 34. Octavo, est communis Patrum traditio; ita Basilius, homil.: *Quod Deus non est auctor malorum*, Chrysostomus, homilia 87, in Joan., Hieronymus 4, contra hæreses, cap. 48, Origenes 3, de Principio, cap. 2, Hieronymus, Ecclesiastici 7, et Ezechiel. 5, Gregorius 29, Moralium, cap. 21, Ambrosius, l. de Paradiso, cap. 15, et Psalmo 4, Augustinus, lib. 2, de libero Arbitrio, cap. 20, et lib. 3, cap, 13 : *Peccatum* (inquit) *non potest Deo tribui, nam dum peccatum vituperatur, auctor naturæ laudatur, propterea enim malum est, quia a Deo avertit, propterea hoc vituperabile est, quia Deus summum bonum est.* Idem, libro de Spiritu et Littera, cap. 31, et lib. 2, de Peccatorum meritis et remissione, cap. 17 et 18. Nono ipse quoque philosophi antiqui gentiles hoc cognoverunt. Plato, libro 2, de Republica : *Malorum* (inquit) *alieni causam esse Deum, cum bonus sit, refellendum, et omnino neque permittendum hoc quandoque dicere in civitate, si bonis instituta legibus civitas esse debet:* plura refert Theodoretus, lib. 6, de Affectionibus Græcorum, Eusebius, l. 4, de Præparatione, cap. 11, ex Porphyrio et aliis, et lib. 6, cap. 7, ex Homero, et lib. 13, cap. 2, ex Timeo Platonis.

10. Tandem arguitur ratione, primo ex dictis, nam peccare est peccatum committere : ostensum est autem Deum non peccare; ergo neque peccatum efficere: atque adeo neque esse causam ejus. Confirmatur : nam Deus non consulit, neque movet ad peccandum, neque consentit ut quis operetur peccatum, ut peccatum est; ergo. Probatur assumptum, quia licet Deus concurrat cum causa deficiente ad actum peccati, non tamen concurrit cum illa ut deficiens est, atque adeo neque ut peccat. Quod sic amplius patet, quia Dei concursus de se est indifferens, et offertur ad actus tam bonos, quam malos efficiendos : et ex vi illius concursus nulla est actui adjuncta malitia, et non tenetur Deus, neque secundum rectam rationem convenit non offerre homini illum concursum

veluti indifferentem, ne illo male utatur, ut etiam ostendimus, propositione 3; ergo, etc. Simili enim modo etiamsi unus homo peccatum alterius permittat, vel aliquo modo quasi naturaliter cooperetur, veluti cum non tenetur vitare, nullo modo censetur causa, quod ex solutionibus primæ, et secundæ rationis magis constabit.

11. *Ad primum genus locorum Scripturæ in num.* 2.—Ad argumenta respondetur, et ad testimonia Scripturæ primo in genere retinenda est regula communis sanctorum, ut quando aliqua dæmonis, aut hominis improbitas Deo tribuitur, id *permissive tantum* explicandum sit: ita Chrysostomus, homilia 36, in Matth., Damascenus, lib. 4, cap. 20, et Augustinus, de Gratia, et libero Arbitrio, cap. 23. Jam ad primum genus testimoniorum. Respondetur illis posse probari quartam conclusionem nostram. Secundo cum Jeremias ait: *non esse in homine viam ejus,* id dicit, quia sine Dei gratia non potest gressus suos dirigere, ut ipse exponit. Pauli vero distributio est accommodata, omnia enim quæ Deus operatur, consilio voluntatis suæ operatur: peccatum autem non operatur. Reliqua vero loca de permissione intelligenda sunt, præsertim de illa, quæ continet specialis auxilii denegationem, ut sancti interpretantur, et ex contextibus clarum est.

12. *Ad secundum genus ibid.* — Ad secundum genus dicendum est cum Damasceno, et Augustino, supra, permissionem interdum in Scriptura dici actionem, imo, et præceptum nonnunquam, quomodo Christus Dominus quasi imperans dicebat Joannis 2: *Solvite templum hoc,* id est, occidite me, et Matthæi 23: *Implete mensuram patrum vestrorum;* et Joannis 13: *Quod facis, fac citius,* cujus sensus est, ego paratus sum quam citissime mori, et quod in me est, tibi permittitur ut citissime id facias. Advertendum est præterea effectum bonum secutum ex peccato, sæpe esse intentum a Deo per se, licet non per se intendat illum per hoc medium: videns tamen Deus voluntatem hominis propensam ad efficiendum id, quod ipse vult fieri, permittit, eum peccando id facere, ex quo ipse elicit bonum effectum, quem intendit: et hoc modo intelligi potest, quod dicitur voluisse Deum venditionem Josephi in Ægyptum, sicilicet quantum ad effectum illius venditionis, nam, licet verba illa, cap. 51 Geneseos, aliis soleant modis exponi, tamen hic videtur proprius sensus, quod patet ex verbis: *Vos cogitatis de me malā, sed Deus vertit in bonum:* et hoc modo interpretanda sunt omnia testimonia, quæ pertinent ad mortem Christi.

13. *Ad tertium genus ibid.* — *Unus modus indurandi cor.* — Ad tertium eodem modo dicendum est Deum per se et directe, nihil operari ad excæcationem et obdurationem hominis, quia directe excæcare est decipere, indurare autem est facere, ut homo in peccato perseveret; alterum autem est contra veritatem, alterum contra bonitatem Dei: ipse ergo homo est, qui directe, et proprie se indurat, Psalm. 94: *Nolite obdurare corda vestra.* Dicitur autem Deus indurare permissive duobus modis, primo non agendo aliquid circa hominem: et hoc non agere potest esse duplex, scilicet, vel non punire peccatorem, et quasi liberam facere illi viam peccandi, quod explicuit recte Origenes 3, Periarchon, cap. 1, ex vulgari hominum sermone, nam cum filius, aut servus ex nimia patris aut domini indulgentia insolentior sit, dicitur illum perdere, et adducit illud Ecclesiastici 30: *Tunde latera filii tui, ne forte induret;* et ad Romanos, 2: *An ignoras, quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit? Tu autem secundum duritiem tuam,* etc.; interdum vero non solum negat flagella, sed etiam specialia auxilia, quæ moraliter essent fere necessaria, ut homo resipisceret; ita Augustinus, epistola 105, ad Simplic., capite 2, et sermone 88, et Hieronymus, epistola ad Hedibiam., quæst. 10, tomo 3, et Gregorius, 11, Moralium, cap. 3, Chrysostomus, homilia 3, ad Romanos, utitur hac similitudine: qui in medio prælio relinqueret in manu inimicorum quem liberare posset, dicitur eum traducere. Idem Origines supra, et homilia 7, in lib. Judicum, Damascenus, et alii.

14. *Alter modus indurandi cor.* — Secundus modus indurationis permissive est, quando Deus aliquid facit cum homine de se quidem bonum, et bona intentione factum a Deo, ita tamen ut præsciat Deus illud futurum esse in scandalum et occasionem indurationis, et excæcationis hominis: ita Origines, supra, et D. Thomas, in Commentariis ad Romanos, 9, Augustinus, Psalmo 104, et ibi Theodoretus dicunt hoc modo convertisse Deum corda Ægyptiorum, ut populo Israel dedissent innumera: scilicet sub præstando, ex quibus sciebat fore, ut Ægyptii sumerent occasionem concipiendi illud odium, et hoc modo exponit Augustinus, in illo lib. 5, contra Julianum, dum ait Deum non solum per patientiam, sed per potentiam indurare, quia non solum in-

durat tolerando præcita peccata, inquit Augustinus, sive deserendo, sive alio quocumque inexplicabili modo : non tamen errando, neque injuste quidquam judicando, vel temere faciendo. Advertendum etiam est istam derelictionem Dei nunquam tantum esse, ut non possit homo, et non consentire peccatis, et orare, et obtinere auxilium, ut resipiscat, quod idem Augustinus docet, libro de Prædestinatione et Gratia, cap. 14, et in illis materiis clarius et latius a nobis demonstratur. Aliter exponit hæc omnia D. Augustinus, supra Exod., q. 18 : *Ego indurabo* (inquit), *id est, quam durum sit cor ejus demonstrabo*, et ad hunc modum dicitur Deus aliquando decipere principes, quia deludit cogitationes eorum, mutando scilicet effectus, et efficiendo ut res aliter eveniant, quam ipsi putabant.

15. *An dici queat Deus causa indurationis. — Pars negativa magis placet.* — Sed quæret quis, utrum in proprietate sermonis concedi possit Deum esse causam excæcationis et indurationis, et an ita nobis sit loquendum, nam multis theologis ita videtur, quia excæcatio et induratio ex vi vocis pœnam potius, quam culpam significant, et quia includunt per se aliquid cujus Deus est causa, et quod per se intendit in pœnam culpæ, scilicet detestationem peccatorum : tandem quia Scriptura ita loquitur. Ego tamen negarem potius esse utendum isto modo loquendi, neque est verum in rigore sermonis, quia induratio duo requirit, scilicet pravam dispositionem hominis, et destitutionem Dei : Deus autem non est causa primæ conditionis, quam præcipue significat induratio : item sæpe Deus negat speciale auxilium ad non peccandum : nunquam tamen potest dici causa peccati, quia neque ad illud inducit, neque deformitas peccati est ab ipso : sed induratio hæc importat etiam inordinationem, quæ non est a Deo : sermo autem in Scriptura, quando ita loquitur, magis est metaphoricus, quam proprius, utitur enim eo modo loquendi vel ad exaggerandam iram Dei contra peccatores, vel ad explicandam necessitatem divini auxilii, quando involvitur homo, vel erroribus, vel peccatis, quod manifeste aliæ locutiones indicant, in quibus Dei prævisio vocatur actio, vel præceptum.

16. *Ad quartum genus in eod. n. 1.* — Ad quartum genus testimoniorum eadem est responsio, quæ ad cætera, scilicet intelligenda esse permissive, quod affirmat Augustinus, cap. vigesimo-tertio, de libero Arbitrio. Sed quia dæmones paratissimi sunt ad decipiendum et nocendum, ideo ut explicetur ejusdem efficaciæ, et rationis esse in Deo permittere, aut præcipere, et eis tanquam instrumentis uti, ideo ita loquitur Scriptura. Adverte etiam sæpe Deum permittere hujusmodi deceptionem, et tentationem propter aliquem effectum, quem revera vult, scilicet propter alicujus supplicium, vel mortem : et tunc in ordine ad talem effectum dicitur dæmon instrumentum Dei, licet usus talis instrumenti non sit positivus, sed permissivus. Advertendum est etiam interdum Deum permittere, ut dæmon tentet in hac materia, et non in alia, vel ut inducat tyrannum ad inferendum bellum huic genti, et non illi, et tunc peculiariter dicitur Deus uti tyranno, et dæmone tanquam instrumento ad puniendam gentem illam.

17. *Ad Augustinum in fine ejusdem, n. 2.* — Ad loca Augustini. Ad primam patet ex dictis : ad tertium, cum Augustinus ait Deum elegisse Judam, etc., sensus est elegisse cui permitteret id facere. Secundus locus est difficilior ; tamen si recte consideretur, ipse Augustinus se exponit, ait enim Deum inclinare voluntates nostras ad bonum, seu malum per Angelos bonos et malos : capite autem 23, statim dicit non uti Deum malis Angelis, nisi permittendo ; ergo solum vult istam actionem, ut positiva est, esse a malo Angelo : tribui tamen aliquo modo Deo quatenus ipso permittente, dæmon est paratissimus ad movendum, et ita videtur interpretari Augustinum D. Thomas : tamen illa locutio est interpretanda ex aliis locis, neque est usurpanda. Alii exponunt Augustinum loqui, quando voluntas peccatoris jam est parata ad peccandum, nam tunc aiunt posse moveri a Deo ad hoc potius peccatum, quam aliud : sed hoc imprimis in re ipsa magna indiget expositione : nam si sit sermo de voluntate parata in actu primo, nunquam Deus movet, aut potest ita movere, ut latius statim dicam : si de voluntate parata actu secundo, quia jam vult, determinatum peccatum facere, sic tunc poterit mutari a Deo ab uno actus malo in alium actum, ita tamen ut in ea mutatione, neque mendacium aliquod, vel consilium pravum intercedat, et præterea peccatum aliud in quod mutatur : vel minus peccatum sit, vel non pejus : si vero voluntas sit determinata ad genus, vel speciem peccati, nunquam credo determinari a Deo ad individuum actum : quod si forte id Deus potest facere, necessarium est ut determinetur ad illud peccatum, quod intra illud genus minimam malitiam contineat : unde colligo aperte non esse

istam mentem Augustini, nam ille loquitur de peccato, quo movetur quis alium decipiendo, et præterea dicit istam motionem esse in pœnam prioris peccati: mutare autem voluntatem ab actu priori ad minus malum non est pœna.

18. *Ad primum argumentum in num.* 3. — Ad primam rationem Nominales fatentur in rigore sermonis posse concedi Deum esse peccati causam, quia revera efficit quidquid in peccato est: negari tamen a nobis illam locutionem, ne videamur sentire cum hæreticis. Hæc vero sententia nihil differt fere ab hæresi. Cajetanus hoc loco concedit Deum esse causam mali moralis, et consequenter sentit malitiam esse differentiam physicam actus, quam sine dubio Deus efficit, negat tamen Deum esse causam peccati, quia peccatum, præter malitiam moralem continet aversionem, atque adeo privativam deformitatem. Sed non minus repugnat Deo primum, quam secundum, quia malitia moralis opponitur summæ bonitati Dei: nam est contra ipsam rectam rationem, et ut malum culpæ privat ipsa bonitate, nam sancti non distinguunt, quoad hoc malum morale a peccato, et ideo simpliciter negant Deum esse causam malæ voluntatis, ita etiam loquitur Scriptura. Alii respondent Deum non moraliter concurrere ad actum peccati, et ideo non debere, neque posse dici causam ejus, nam effectus debet tribui causæ proportionatæ et ideo effectus physice moralis morali causæ: peccatum autem quidam effectus moralis est. Ita Cano, l. secundo, de Locis, cap. 4, et Soto, lib. 1 de Natura et Gratia, cap. 8, Vega, lib. 4, in Tridentiuum, cap. 5. Sed non omnino satisfacit: nam cum Deus concurrat ad actum, non potest omnino a ratione causæ moralis excludi. Dicendum ergo peccatum ut sic, constitui formaliter privatione, ad quam Deus non influit, neque directe, ut constat, neque indirecte: nam licet concurrat ad actum, ex quo sequitur privatio, tamen moraliter non censetur indirecte velle illam, quia non tenetur concurrere ne illa sequatur, imo jure suo, et quasi munere primæ, et universalissimæ causæ, optime fungitur, cum ita concurrit, neque etiam physice, quia revera privatio illa non sequitur necessario ex influxu Dei, neque ex tota positiva entitate, quæ per illum efficitur si per se consideretur, nam tota illa esse potest in rerum natura sine tali defectu, ut patet ex dictis supra de malitia morali; totus ergo ille defectus sequitur ex proprio et peculiari modo non agendi causæ secundæ liberæ et efficientis, ut divus Thomas exponit exemplo claudicationis, et latius 3, contra Gentes, capite 71.

19. *Cur Deus sit causa pœnæ, et non culpæ.* — Ex his sequitur, quare simpliciter Deus dicatur causa mali pœnæ, et non culpæ, quod esse de fide docet Augustinus, libro de Hæresibus, in 63, et patet Isai., 45, et Amos, tertio, et passim: cum tamen utrumque malum consistat in privatione: ratio differentiæ est, quia in malis pœnæ Deus per se efficit illas formas, quæ sunt contrariæ naturæ bono, etiamsi considerentur prout a Deo fiunt: et præterea Deus intendit istas privationes, quia bonæ et consentaneæ rationi sunt, quæ tamen deficiunt de malo culpæ. Vide D. Thomam, 1 p., q. 48, art. ultimo.

20. *Ad secundum argumentum quid nonnulli respondeant.* — In explicanda difficultate secundi argumenti est multiplex sententia, et modus dicendi theologorum, quos suo ordine referemus, ut his computatis nostram statuamus sententiam. Thomistæ volunt, ita Deum concurrere ad hunc actum et peccati malitiam, ut voluntate sua moveat nostram, et applicet, et determinet ad hoc hic et nunc, et hoc modo volendum solum propter argumentum secundum factum, quibus in genere favere videtur D. Thomas 1, 2, quæst. 9, et quæst. 10, art. 4, et 1 parte, quæst. 93, art. 1, et quæst. 3, de Potentia, art. 7. Hæc sententia in genere aut omnino tollit libertatem, aut vix potest explicari libertas, ut etiam Cajetanus, 1, 2, q. 22, art. 4, fatetur. Deinde in hac materia facit Deum causam peccati, nam si prius natura, quam nostra voluntas se determinet, Deus movet, et applicat illam ad actum qui est peccatum, revera Deus est auctor peccati, quia licet solum directe applicet ad materiale, tamen ex vi illius motionis, ut hic et nunc fit a Deo, necesse est voluntatem exercendo illum actum peccare. Ratio manifesta differentiæ ostendit vim argumenti, nam si Deus relinquat voluntatem indifferentem, voluntas etiam de se est indifferens, unde ex vi ejus, ut voluntatem prævenit, neque peccatum, neque actus peccati sequitur. Si tamen Deus determinet, et applicet ad actum peccati, jam concursus ejus per se est determinatus ad talem actum, atque adeo non solum efficit Deus actum, sed efficacissime etiam efficit, ut voluntas faciat; facit ergo, ut peccet.

21. Præterea hæc sententia videtur dare Lutheranis quidquid volunt, nam ipsi non dicunt Deum per se intendere malitiam, neque etiam dicunt Deum efficaciter movere hominem, ut per se et directe intendat, vel efficiat deformitatem peccati, nam ipsi fatentur hoc

non esse necessarium ad peccandum, solum ergo dicunt istam voluntatem Dei præmovere nostram voluntatem, et illam applicare et determinare ad actum peccati, ut ex vi illius motionis necessarium sit voluntatem operari, et operando peccare. Præterea si per impossibile Deus posset esse causa peccati, nullo alio modo, aut magis efficaci, et convenienti id facere posset. Tandem si Deus suo consilio, aut alio modo ex parte objecti, et intellectus moveret voluntatem ad actum peccati, verissime diceretur auctor peccati, ut ipsi etiam fatentur, et patet in dæmone et homine, qui non alio modo sunt causæ peccati alterius; ergo multo magis est causa, si præmoveat, et applicet efficaciter voluntatem ex parte ipsius potentiæ, nam hæc est magis efficax motio. Præterea, si Deus movet voluntatem illo modo, ut velit, verbi gratia, mentiri; ergo prius natura vult Deus me velle mentiri, quam ego id velim, nam illa efficax motio Dei non fit nisi per absolutam ejus voluntatem; ergo non tantum permittit Deus me velle mentiri, sed efficaciter id vult, ex quo sequitur tam esse Deum auctorem illius voluntatis, quam alterius bonæ quod virtute est damnatum in Tridentino, session. sexta, canon. 6.

22. *Vide t. 1, de Gratia, Proleg. 2, ubi multa et erudite de scientia conditionata.* — Propter hæc addunt quidam huic sententiæ Deum infinita sua scientia præcognoscere in voluntate nostra, quid hic et nunc esset factura, si per se, et absque Dei concursu posset ad hoc vel illud agendum determinari, et propterea quandocumque Deus determinat voluntatem ad malum actum peccati, prius prævidet voluntatem ipsam ita fore determinandam, si omnino ab alio non penderet, et ideo non Deo, sed peccatori tribuitur peccatum, quia Deus movet voluntatem ejus, prout illa nata est moveri. Hic modus non est probabilior, quam præcedens, primo enim verum non est Deum *in voluntate ipsa*, ut aiunt, prævidere certum et determinatum actum peccati, quia prævidere effectum in causa est prævidere illum in virtute causæ : in virtute autem voluntatis non continetur hic certus et determinatus effectus, sed indifferenter continentur multi simpliciter possibiles in hoc instanti, et positis omnibus requisitis, alias causa non esset indifferens, neque libera : sed hoc latius ostenditur prima parte. Tamen secundo impossibilius est Deum cognoscere in voluntate quid ipsa faceret, si Dei concursu careret, quia cum illa conditionalis pendeat ex hypothesi impossibili, nihil ponit in voluntate ipsa : sicut ergo nunc in voluntate non est virtus ad agendum illo modo, ita neque in virtute, quam habet, nunc potest Deus cognoscere quid tunc ageret : et præterea illa conditionalis ponens effectum determinatum peculiari ratione non potest vere cognosci infallibiliter *in causa;* quod patet, quia ipsa conditionalis non est necessaria: scilicet *si homo per se vellet, hoc vellet,* quia consequens non necessario sequitur ex antecedenti; ergo non est cognoscibilis illa veritas cognitione certa, *et in causa.* Dixi *in causa* et *in voluntate ipsa,* quia cognitionem certam, et infallibilem futurorum sub conditione in seipsis non nego etiam eorum quæ nullam cum causa habeant necessariam connexionem, de quo latius alibi agendum : quamvis neque hoc etiam modo Deus cognosceret quid voluntas per se et sine simultaneo Dei concursu esset operatura : non quod futura conditionata non cognoscat, sed quia tunc voluntas nihil esset factura, utpote destituta concursu Dei, qui omnino requiritur in creaturis ad operandum, et sine quo nec divinitus posset voluntas aliquid velle. Tertio ergo data etiam ista conditione impossibili, et scientia ejus, non evitat hæc sententia quin faciat Deum auctorem peccati : nam homo non peccat propter hoc quod faceret, si permitteretur, vel posset facere, sed propter id solum quod vere operatur libere; atque adeo tota malitia, vel bonitas actus ejus in Deum refunditur, quamvis hæc sententia salvat libertatem sub conditione, tamen absolute negat. Confirmatur, et explicatur vis argumenti hujus duplici modo. Fac Deum prævidere fore ut homo in hoc instanti, si ratione et libero arbitrio utatur, tale peccatum committat, et vel ex ordinatione Dei, vel casu accidat hominem in eodem instanti sine usu rationis, et libertate eumdem actum efficere; in eo certe casu nullum esset talis hominis peccatum. Simili ergo modo est in proposito, ut patebit consideranti. E contra vero si ego certissime aliqua via præscirem fore, ut Petrus in hoc instanti se occidat, ac propterea ego præveniam, et occidam eum, revera non illi, sed mihi est tribuenda ejus mors; ergo similiter licet præsciret Deus voluntatem meam sic fore determinandam, si se determinaret : si tamen jam non ipsa se, sed Deus illam determinat, tota determinatio, atque adeo effectus esset a Deo, eo majori ratione, quod nunc de facto nunquam voluntas se determinaret, juxta hanc sententiam, quæ procedit ex hypothesi impossibili.

23. *Vera responsio ad argumentum in n.* 3. — Dico ergo Deum ita concurrere ad actum peccati cum voluntate, ut ejus determinatio nullo modo antecedat determinationem voluntatis, neque inter has duas voluntates oportet alium ordinem intelligere præter hunc, quia voluntas nostra a Deo habet omnem virtutem efficiendi, et quoad hoc influxus causæ primæ antecedit influxum secundæ. Secundo Deus æterna sua voluntate decrevit ita concurrere cum voluntate hominis, prout ipsa indigeret aut se vellet determinare, et quoad hoc antecedit etiam quodammodo concursus Dei non tam actu efficiens, quam paratus ad efficiendum. Tertio cum in tempore voluntas humana se determinet, simul Deus influit ex vi prioris determinationis in actum voluntatis; et licet nonnulli dicant prius natura voluntatem determinare, quam Deus influat, et Deum influere, quia prævidet determinationem voluntatis : tamen hoc in bono sensu explicari debet : nam cum voluntatem determinari nihil aliud sit, quam velle, et voluntatis influxus et volitio essentialiter dependeat ab inflexu Dei, non potest præcognosci esse prius quam Deus influat : igitur, proprie loquendo, neque Deus influit, quia voluntas se determinat, sed quia ipse voluit, et ita decrevit : quamvis conditio, sine qua non flueret ad hunc actum, sit cooperatio ipsius voluntatis; neque e contra voluntas se determinat quia Deus influit, sed quia potest et vult, quamvis dependenter a divino influxu; et hoc modo facile intelligitur et libertas arbitrii, et quomodo Deus nullo modo sit auctor peccati, et in re ita sentiunt theologi 2, distinction. 37, quæstion. 1, Scotus, Gabriel, Gregorius, Almainus, in Moralibus, capite primo, et idem sentiunt Sancti, cum docent Deum non omnia in particulari prædefinire absoluta voluntate, ne et libertatem tollat, et prædefiniat peccatum, Damascenus, lib. 2, cap. 29, Gregorius Nyssenus, lib. 7 Philosophiæ, capite 1, Theodoretus, in Epitome divinorum decretorum, capit. de Providentia, Origenes 3, Periarchon., cap. 3. Et juxta hoc est explicanda illa maxima aliquorum philosophorum : *Secunda causa non movetur nisi mota prima :* sensus enim esse debet, id est, nisi prima causa præbente virtutem, et concurrente.

24. *Instantia enodatur.*—Sed objicies. Nam si Deus non præmovet voluntatem etiam ad actus istos, quomodo in Scriptura dicitur voluntas nostra instrumentum, Isai. 10, comparatur securi, Eccl. 23, et Jer. 18, comparatur luto in manu figuli. Respondeo 1, ut supra notavi, dici instrumentum, quia Deus ita ordinat voluntatem prævisam peccatoris ad suum intentum, ac si illam moveret, licet sæpe non utatur agendo, sed permittendo. Secundo, quia tota virtus agendi data est a Deo, et nihil potest creatura efficere sine influxu Dei quæ conveniunt instrumento : neque oportet metaphoram in omnibus esse similem. Tertio, indicatur sæpe Deum posse, et movere, si velit, voluntatem tanquam instrumentum, sed hoc neque necessarium est ad actionem voluntatis, neque cum fit, est ad malum, sed ad bonum.

25. *Ad tertium argumentum ibid.*—Tertium argumentum inculcat iterum difficultatem, quomodo Deus præsciat peccatum et præordinet effectum illius; qua prætermissa, quia pertinet ad primam partem, respondeo Deum nunquam præordinare absoluta voluntate quæ secundum rationem antecedat, præscientiam futurorum, aliquem effectum, qui sine certo aliquo peccato esse non possit : ratio est, quia eadem est voluntas finis, et medii necessarii ad finem; si ergo Deus præordinaret finem, ad quem consequendum esset necessarium peccatum aliquod certum, ut medium, eodem modo præordinaret peccatum, alias voluntas finis esset efficax, et voluntas medii necessarii inefficax, scilicet permissiva : unde consequenter nego Deum aliquem præordinasse ad supplicium ante prævisionem finalis peccati ejus, et sensus illius loci Proverb., decimo-nono, non est propterea Deum creasse impium, ut illum traderet diei malo, sed Deum omnia propter se creasse : impium autem, ut impius est, ipse non fecit, sed ad diem malum destinavit, et hoc ipsum propter semetipsum fecisse. Ad cætera dicendum est vel non esse talia, quæ sine certo aliquo peccato fieri non possunt, vel certe si nonnulla talia sunt, non esse præordinata ante prævisionem futurorum peccatorum.

26. *Ad quartum argumentum responsio quorumdam.* —Ad quartum imprimis multi theologi negant Deum esse causam potestatis peccandi, quomodo loquitur D. Thomas 2, dist. 1, 2, q. 1, art. 1, favet Augustinus, 12, de Civitate, cap. 1, et lib. 2 de Nuptiis et Concupiscentia, cap. 28, et in Enchirid., cap. 12, quia potentia peccandi duo includit, vim scilicet appetendi, et defectum, qui veluti formaliter complet ejus potestatem, ut supra diximus : licet autem vis appetendi sit a Deo, tamen defectus non videtur esse ab illo, sed quasi a se habet illum voluntas quatenus ex nihilo est,

et eodem modo loquitur Scotus 2, dist. ultima; et juxta hanc sententiam ad argumentum negatur Deum esse causam peccati.

27. *Responsio altera.* — Sed tamen hic modus loquendi non placet Durando in eadem distinctione, q. 2, et Gabrieli, ibid., Marsilio, quæst. ultima: et eorum ratio esse potest, quia potestas peccandi non est aliud quam potestas efficiendi actum peccati hic et nunc, et hoc modo, et cum his circumstantiis: sed hæc est a Deo; ergo. Confirmatur, nam cum Deus producit rem aliquam per se, producit quidquid est entitatis, et perfectionis in illa re, ex consequenti vero defectus naturales uniuscujusque rei: unde potestas ut res corrumpatur a Deo est: tamen hæc potestas non est malum culpæ, ut constat; ergo non venit a Deo; et de hoc modo loqui videntur Sancti aliqui quos refert Magister, distinctione quadragesima-quarta, et ita solvitur etiam facile difficultas posita, quia licet Deus præsciat istam potestatem, non ideo id facit, ut ex ea sequatur peccatum, sed potius ut resistendo illi promereamur gratiam et gloriam, et ideo simul cum hac potestate dedit Deus homini lumen rationis, et naturalem propensionem ad id, quod honestum est, et præterea superaddidit gratiam, et originalem justitiam, ut facilius esset non peccare quam deficere: quod vero in natura lapsa infallibiter sequatur peccatum ex hac potestate, primum non est ex defectu divinæ providentiæ, sed ex hominis culpa, qui originalem amisit justitiam, deinde licet Deus a principio hominem in puris naturalibus crearet, ex quo foret certum aliquando peccaturum, non propterea esset peccatum in Deum referendum, quia non tenetur Deus aut non condere creaturas, aut præternaturales, vel spirituales virtutes illis conferre ne deficiant: nam ex his Deus multa bona elicit, vide Augustinum, lib. de lib. Arbit., et Eusebium, 6 de Præparatione, cap. 4.

28. *Judicium auctoris circa datas responsiones.* — Quod vero ad differentiam attinet inter istas sententias de causa propria peccandi fere pertinet ad modum loquendi, et uterque potest probabiliter sustineri. Et quidem quatenus potentia peccandi, præter omnem rationem positivam potentiæ activæ, includit quamdam negationem perfectionis omnino connaturalem creaturæ, dici potest non esse a Deo, quia illa negatio nullam habet causam efficientem, et ita est conjuncta cum esse creaturæ, ut non possit creaturam facere sine hoc defectu. Si tamen potentia peccandi consideretur veluti proxime quatenus etiam includit carentiam ejus auxilii divini, quo fieri posset, ut talis defectus creatura nunquam reduceretur in actum: sic dici potest Deum per se, et directe velle creaturam carere hoc auxilio, atque adeo posse peccare, neque hoc est inconveniens, quia objectum illud non est malum, sed potius bonum, et potest habere optimum finem: verum est tamen Deum complere istam potestatem non agendo, seu potius subtrahendo, et hoc modo dixerunt Augustinus, de Natura boni, cap. 10, et Anselmus, de libero Arbitrio, posse peccare non esse posse, sed potius non posse.

29. *Ad quintum argumentum.* — Propter quintum argumentum Cajetanus, lib. 2 Regum, cap. 12 et 16, dixit Deum posse esse causam peccati non ut peccatum est, sed ut est pœna alterius: sed hic modus loquendi in rigore non est usurpandus, quia simpliciter est falsus, nam, ut diximus contra hæreticos, esse causam peccati est intrinsece malum; non ergo potest honeste fieri propter ullum finem; non ergo facit Deus peccatum, sed permittit in pœnam præcedentis ad eum modum, quo supra de induratione diximus: quid vero sit in peccato subsequenti, pœna præcedentis, dicetur, disputatione sequenti.

DISPUTATIO VII.

DE EFFECTU ACTUALIS PECCATI, QUI EST POENA.

Divus Thomas 1, 2, quæstione octuagesima-quinta, communiter disputat de effectu originalis et actualis peccati: sed ut materiam de actuali peccato absolvamus, explicandi sunt prius a nobis proprii effectus ejus: postea vero dicemus quæ sunt propria originalis peccati. In actuali ergo peccato duo sunt, positivus actus et malitia: ratione actus habet unum effectum, scilicet habitum inclinantem ad similes actus, de quo infra forte dicemus: ex hoc tamen sequitur eam facilitatem et propensionem, quam voluntas habet innatam ad prosequendum honestum, peccatis diminui, seu potius impediri, non quod illa in se minor fiat, aut remittatur, sed quia propter adjunctum habitum sit minus idonea, et apta ad bonas actiones proprias, et hoc modo diminutio, vel corruptio boni naturæ inter peccati effectus numerantur, juxta illud Psalm. 17: *Corrupti sunt*, etc. Et hac de causa hoc naturæ bonum, ut divus Thomas advertit, nunquam tollitur omnino per peccatum, quia non per ablationem, sed per additionem minuitur, propterea

dixi potius impediri, et habitus, quantumvis augeantur, nunquam per se loquendo, evertunt rationis usum, neque tollunt naturam libertatis et voluntatis: ex quo etiam sequitur istum effectum proprie non uno, vel altero peccato fieri, quia unus actus non generat habitum, vel adeo imperfectum, ut moraliter censeatur nihil impedire: constat etiam ex dictis hunc effectum non fieri peccato omissionis per se, sed solum ut includit aliquem actum, quæ omnia facilia sunt, licet Durandus 2, distinct. 34, quæst. 4, in nonnullis contradicat, magis de nomine, quam de re disputans: lege Cajetanum, citato loco. Posteriori ratione, scilicet ratione malitiæ, tribuuntur peccato multi effectus, licet eos non physice, sed morali modo efficiat, scilicet aversio a Deo, et offensio Dei, macula animæ, et reatus pœnæ, et pœna ipsa: tamen aversio, si actualis sit, non est effectus, sed potius ipsa forma peccati: si vero sit habitualis, eadem est cum macula et peccato habituali, et idem fere est de offensione, ut statim dicam: et ad hunc etiam effectum revocatur alius, quem divus Thomas, quæst. illa 85, art. 4, numerat, scilicet privatio modi speciei et ordinis, nam quatenus privatio istarum rerum est in actu ipso pertinet ad formale peccatum, quatenus vero velut habitualiter manet in operante, pertinet ad peccatum habituale, et privationem gratiæ: quare de duplici tantum effectu dicendum superest, scilicet macula, quæ fere nihil distinguitur ab habituali peccato de quo infra et pœna de qua jam dico.

SECTIO I.

Utrum pœna, et pœnæ reatus sit proprius effectus peccati ejus qui punitur.

1. *Pœna proprie quid.* — Suppono pœnam proprie esse incommodum aliquod naturæ, vel voluntati contrarium, quo possit malum culpæ vindicari, et aliquo modo ea ratione sit inflictum: nam licet omne malum quod non est culpa in rationali creatura, habeat rationem pœnæ, ut indicat D. Thomas, 1 parte, quæst. 48, tamen proprie non haberet rationem pœnæ, nisi respiceret culpam, ut dicit Augustinus, 1 Retractationum, c. 9, licet Gabriel 2, distinct. 76, alio modo loquatur, sed non recte, nam mala, et effectus naturales, qui reperiuntur in brutis, non alia ratione non vocantur pœnæ, nisi quia non sunt propter culpam. Hæc autem pœna interdum ordinatur non solum ad vindictam peccati, sed etiam ad medelam peccatoris, et hanc D. Thomas, 1, 2, quæst. 87, art. 7, non vult vocari pœnam simpliciter, sed medicinalem: idem D. Thomas in id Joan. 9: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo.*

2. *Prima propositio.*—Prima propositio. Omnis culpa digna est aliqua pœna, et hoc modo pœna et ejus reatus est effectus culpæ. Est conclusio de fide, ad Romanos, 2: *Tribulatio, et angustiæ in omnem animam hominis operantis malum;* Matth. 25, *Ibunt hi in supplicium æternum,* etc. Ratio ex D. Thoma, q. 87, a. 1, est, quia ad potestatem superioris pertinet vindicare et cohibere peccatum; ergo qui peccat hoc ipso subditur tali potestati. Vide Augustinum, 1 Confessionum, cap. 1, 2. Adverte autem reatum pœnæ vocari a theologis illud debitum vel obligationem ad pœnam, quæ ex peccato nascitur, de quo D. Thomas et alii, 2, distinctione 41, q. 1, et in distinctione 14, quæst. 1.

3. *Obligatio ad pœnam duplex.* — *Reatus quid.* — Duobus autem modis potest aliquis obligari ad pœnam, uno modo non voluntarie, sed solum ratione culpæ: secundo propria voluntate, et sine culpa, ut cum quis vult satisfacere pro alio. Hæc secunda obligatio non dicitur proprie reatus, nam Christus non fuit simpliciter reus pœnæ, licet fuerit debitor, ut fidejussor. Quare D. Thomas pœnam respondentem priori obligationi vocat pœnam simpliciter, quia omnino est involuntaria, alteram vero cum addito solum, nempe satisfactoriam. Ex quo etiam colligitur reatum pœnæ non esse idem, quod est culpa, formaliter loquendo, quia culpa consistit in voluntaria deordinatione ab ultimo fine, non sic reatus pœnæ saltem temporalis, secundum fidem definitam in Tridentino, sess. 6, capit. 24, et canone 2, et sess. 6, cap. 1. Quod si quæras quid in re ipsa sit iste reatus, respondeo non esse accidens aliquod quasi physicum, quod inhæreat in illo qui peccavit, sed solum morale debitum, quod quis peccando contraxit, quod nihil aliud est, quam ratione offensæ commissæ aliquem posse secundum rectam rationem puniri: unde ex parte Dei, vel judicis, importat jus quoddam morale, quod acquirit ad vindictam de peccatore sumendam: et hac peculiari ratione solet dici peccatum offensa, quatenus ex se habet provocare Deum ad justam iram. Videatur D. Thomas, in 4, d. 19.

4. *Objectio contra explicationem reatus.* —

Sed objicies reatum pœnæ non esse quid distinctum a culpa, nam per ipsam culpam est homo dignus pœna, et confirmatur, nam reatus pœnæ est quoddam malum, ut patet ex D. Thoma, 1, 2, q. 85, art. 1, et 2, et non est pœna ipsa ; ergo est culpa. Unde D. Dionysius, 4, cap. de divinis Nominibus : *Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum,* quod de malo culpæ necessario est intelligendum. Respondeo hominem esse dignum pœna pro culpa tanquam per radicem, et ideo esse dignum pœna, vocatur a Dionysio *malum culpæ,* non in se, sed in radice, quocirca hic reatus est quid medium inter culpam et pœnam, et ad illam revocatur, nam ex parte termini pertinet ad pœnam, ex parte vero judicis ad culpam; magis vero videtur pertinere ad culpam; quia revera antecedit pœnam, et inseparabiliter conjungitur cum culpa, unde proprie fieri a Deo non potest, sicut neque culpa.

5. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Pœna medicinalis infligi potest sine culpa. Est communis. Probatur Joan. 9 de pœna cæcitatis : *Neque hic peccavit, nec parentes ejus.* Jacob 1 : *Beatus vir qui suffert tentationem,* etc., et ex Patribus, quos refert Magister, in 4, dist. 45, et ratio est, quia revera non est pœna, sed medicina, quæ majus affert bonum, quam incommodum.

6. *Dubium insurgens.*—Sed quæres, an hæc medicinalis pœna consistat semper in privatione bonorum fortunæ, vel corporis, an etiam in privatione bonorum spiritualium, et auxilii divini : Divus enim Thomas simpliciter negat hujusmodi spiritualem pœnam infligi tanquam medicinam, quia maximum bonum hominis consistit in influxu virtutum, et in unione ad Deum ; ergo privari his est maximum malum, non ergo potest esse medicina. Contra vero est, quia sæpe Deus negat peculiare auxilium, et protectionem permittendo labi in peccatum, ut ferventius quis resurgat. Respondeo primo, per se et ex vi hujus mali, et privationis magis impeditur homo, quam juvetur ad profectum virtutis, et ideo per se hæc non vocatur medicinalis pœna, licet ex misericordia et potentia Dei possit converti in majus bonum, unde secundo crediderim nunquam Deum uti ista medicina, nisi prius homo aut negligenter, aut vero superbe divinis utatur donis, quia cum per se afferat maximum malum, non est ex his medicinis, quæ sine præcedenti culpa adhibentur.

7. *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Pœna satisfactoria necessario supponit culpam, non tamen semper in eo, qui pœnas luit. Prima pars constat, quia satisfactio non habet locum nisi ubi præcessit injuria. Secunda vero pars est de fide, et patet in Christo, et in justis etiam, qui pro aliis satisfacere possunt, ad Ephesios et ad Colossenses, 1 : *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus remissionem peccatorum :* et in Trid., sess. 14, cap. 8. Ratio sumitur ex conjunctione charitatis, ex qua efficitur, ut omnes justi conficiant unum corpus, juxta Paulum 2, Corinth. 12, et ad Ephes. 4, de qua re alibi late dixi.

8. *Quarta propositio.* — Quarta propositio. Pœna simpliciter semper est effectus alicujus culpæ. Est etiam communis theologorum : et fere patet ex dictis, quia pœna et culpa correlativa sunt. Confirmatur, quia omne opus Dei est *misericordia,* et *veritas,* et ideo nunquam infert homini malum, nisi vel ob majus bonum ejus, quod est misericordia, vel in vindictam culpæ, quod est justitia. Contrarium sentit Durandus 2, dist. 36, quæst. 3, quia parvuli sine actuali peccato patiuntur pœnas sensus, quæ non debentur etiam originali peccato : videmus etiam homines sine culpa affici gravissimis pœnis, etiam per injuriam a pravis hominibus. Respondeo non agere nos de pœnalitatibus, quæ quasi necessario consequuntur naturam humanam, nam hæ sæpe ex originali peccato trahunt originem, ut infra dicam ; sed loquimur de his pœnis, quas Deus infligit, et hæ si non sunt medicinæ, semper sunt propter culpam. Sed quid de judicio humano? Nam contingit interdum ut lex humana obliget ad pœnam sine culpa. Respondeo eam tunc non obligare hominem ad pœnam ex merito suæ actionis, sed ex potestate superioris, qui ob commodum reipublicæ id potest præcipere : nam tunc illa proprie, et in rigore non est pœna, sed veluti tributum, aut impositio quædam sub tali conditione. Vide D. Thomam, 2, 2, q. 136, art. 9.

9. *Quinta propositio.* — Quinta propositio. Spiritualis pœna nunquam imponitur sine propria culpa ejus qui punitur. Est communis, et habet verum tam in judicio humano, quam in divino, et in præsenti vita et futura, et hoc modo sæpe Scriptura dicit unumquemque recepturum juxta opera sua : et Deum neminem deserere, quod est spiritualiter punire, nisi prius deseretur ab ipso : imo aliqui theologi putant de potentia absoluta fieri non posse ut aliquis puniatur pœna, præcipue æterna, nisi ob propriam culpam, quod indicat Scotus 2, dist. 41, q. 1, Marsilius, q. 46, et Ekius, cen-

turia 6, quod verum est quasi formaliter, et relative loquendo de pœna: negandum tamen Deum non posse, quatenus supremus Dominus est, sine culpa inferre homini totum illud malum, quod Gregorius, Gabriel, et alii docent, dist. 41, et videri potest Boetius 4, de Consolatione, prosa 5. De judicio humano etiam est res manifesta, nam hoc ut sit rectum, debet esse conforme divino, et quia bona spiritualia maxima sunt, et personalia, docet hoc Pontifex, c. *Quæsitum, Extra. de His quæ fiunt a majori parte capituli.*

10. *Sexta propositio qua duæ sententiæ Patrum concordantur. — Una sententia.* — Sexta propositio. Etiam pœna corporis, et quælibet alia, non infligitur a Deo, nisi in eo qui punitur, sit sufficiens culpa, et meritum illius pœnæ, licet interdum simul infligenda ista pœna, respiciat Deus ad aliena peccata. Ista conclusione reducuntur in concordiam duæ sententiæ Patrum, quas late disputat Adrianus, quodlibeto 12. Prima affirmat Deum sæpe punire homines ob aliena peccata, ex illo Exod. 20 : *Ego Deus zelotes visitans peccata patrum in filios.* Filius punitur propter patrem, et populus propter peccatum principis, et sæpe Deus jubet occidi indifferenter omnes homines alicujus totius reipublicæ, vel civitatis, in quibus sunt multi parvuli, et forte justi, Genes. 1 et 19 ; Regum 2, cap. 22 et 34. Unde Augustinus, libro Quæstionum in Josue, quæst. 8 et 9, exponens illud Deuteronom. 24 : *Non occidetur filius pro patre,* dicit intelligendum esse ab homine, nam Deus, inquit, sæpe id facit, quod late etiam prosequitur 6, contra Julianum, cap. 18 et seq., indicat Gregorius, 15 Moralium, cap. 34, Eusebius, lib. 12, de Præparatione, cap. 25, et sentiunt hoc multi cum Magistro 2, dist. 36. Et ratio esse potest, quia propter conjunctionem naturalem, quæ est inter patrem et filium, vel civilem, quæ est inter partes ejusdem civitatis inter se et cum principe, pœna unius ad alterum derivatur.

11. *Altera sententia.* — Secunda vero sententia simpliciter negat Deum punire aliquem nisi ob propriam culpam, ex illo Exod. 18 : *Anima quæ peccaverit ipsa morietur.* Quæ loca D. Augustinus, lib. 6, contra Julianum, c. 12, dicit esse intelligenda de tempore gratiæ, nam antea patiebantur filii ob peccatum patris, quia justi detinebantur ab ingressu cœli ob peccatum primi parentis ; sed hoc non est proprie dictum, alias etiam nunc parvuli privarentur beatitudine ob peccatum parentum, quod ipse damnat tanquam Pelagianum, libr. 4, contra duas epistolas Pelag., cap. 4, ubi etiam dicitur fuisse proprium, Christum occisum ob peccatum alienum, et Pelagianos auferre Christo istam prærogativam. Præterea Ezechiel aperte loquitur de tempore legis antiquæ, et ita intelligit Hieronymus, ibi, et Gregorius, supra, et Anselmus, de Conceptu Virginali, cap. 25, et Chrysostomus, homilia 25, in Genes. Qui omnes tenent istam sententiam et exponunt filios puniri usque ad quartam generationem, quia frequentius contingit usque ad illam filios imitari parentes : consentit etiam Augustinus, lib. contra Adimantum, discipulum Manichæi, cap. 7, licet aliter interpretetur, *quatuor generationes,* id est, quatuor ætates ab Abrahamo : idem psalm. 108. Confirmatur : nam Scriptura dicit Deum non punire justos cum impiis, Genesis 18, Jeremiæ 18, et Malachiæ 3, Ecclesiastici 33, et hanc sententiam videtur magis sequi D. Thomas: ratio esse potest, quia hoc est magis consonum benignitati et justitiæ divinæ, et ipsi rationi culpæ, nam cum illa sit radix pœnæ non videtur conveniens, ut ubi culpa non est, sit pœna.

12. *Quomodo concordentur dictæ sententiæ.* — Istæ, inquam, sententiæ ex nostra conclusione videntur ita conciliari, si dicamus Deum neminem afficere majori pœna, quam ipse sit dignus ratione culpæ, quam in se habet, et hoc vult secunda sententia, et recte id convincit ; interdum tamen fieri dico ob peccata parentum ut is puniatur, qui alias non puniretur, non quia non mereatur alioquin pœnam, sed quia Deus dissimularet et conniveret, nisi accederet peccatum patris, vel principis, et hujus signum est, quia sæpe in Scriptura occiduntur filii etiam post mortem patris, ex qua jam nulla accrescit pœna patri, et tamen dicuntur puniri ob peccatum patris ; ergo signum est illam pœnam tunc non esse pœnam solum parentum, sed etiam filiorum ipsorum per se, atque adeo ob eorum culpam, licet simul respiciat Deus ad culpam patris.

13. *Qua ratione alia verificetur sexta propositio.*—Præterea verificari potest conclusio alio modo : nam sæpe Deus ob peccata parentum negat filiis singularia beneficia et auxilia, quæ sub hac ratione habent rationem pœnæ : tamen ex parte filiorum non deest causa, quia sine ulla etiam culpa posset negare Deus hujusmodi beneficia ; ergo propter quamcumque quæ in filiis reperiatur, et nunquam deest. Videatur de hac re late Abulensis, Josue 6 et 7, et Matth. 5, a quæst. 320 et sequentibus, et

Chrysostomus, hom. 1 et 4, in Isaiam, et super psalmum 3.

14. *In judicio etiam humano procedit eadem propositio.* — Et ex his facile constat quid dicendum sit circa hoc de judicio humano, per se enim non potest puniri in hoc judicio filius pœna temporali, neque spirituali, neque e contra : quia hoc non esset secundum rationem justitiæ, et patet Deuteron. 24 : *Non occidentur patres pro filiis, nec filii pro patribus*, etc., et 2 Regum, 14; tamen indirecte, et consecutione quadam fieri potest, ut pœna patri imposita, præcipue in bonis fortunæ, redundet ad filios, ut cum puniuntur, vel fortunis, vel nobilitate, vel fama, de quo diximus in tomo de Fide, disput. 22 et sequent. Vide D. Thomam, 2, 2, q. 108, et Castro, de justa Hæreticorum punitione, l. 2, c. 10, et Jurisconsultos, c. *Ita nos*, 25, q. 2.

SECTIO II.

An peccatum possit esse pœna peccati.

1. *Quæ antecedunt, vel sequuntur culpam possunt esse ejus pœna.*—Explicata ratione pœnæ, sequitur, ut explicemus ejus qualitatem : et quia omne malum hominis, non est culpa, sine controversia potest subire rationem pœnæ, de sola culpa tractat hanc quæstionem D. Thomas. In culpa tria possunt considerari, quædam antecedentia, ut permissio et derelictio Dei : quædam subsequentia, vel concomitantia, per modum effectus, ut tristitia, fatigatio, etc., et peccatum ipsum. Duo ergo sunt certa apud theologos : primum ea quæ antecedunt unum peccatum posse esse pœnam prioris peccati, quod videtur de fide, ex illo ad Romanos, 1 : *Propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum.* Secundum est, ea quæ sequuntur ex peccato etiam esse pœnas peccatorum, juxta illud, *lassati sumus in via iniquitatis,* et ad has reducitur vermis conscientiæ, de quo Augustinus, 1 Confessionum, cap. 12, ubi habet illam celebrem sententiam, *Jussisti, Domine, et sic est ut omnis iniquus animus sibi ipsi sit pœna.* Jam de peccato ipso est controversia.

2. *Prima sententia de ipsa culpa.* — Prima sententia est negantium ipsum peccatum secundum se, posse habere rationem pœnæ, quæ videtur aperte D. Thomæ 1, 2, quæstione 87, art. 2; eam late defendit Cajetanus, et omnes Thomistæ, et Durandus 2, distinct. 36, quæstione 2. Fundamentum est, quia culpa et pœna habent rationes contrarias ; ergo, etc. Antecedens patet, quia culpa consistit per se in actione, pœna in passione, ex Augustino 1, de libero Arbitrio. Deinde culpa est per se voluntaria, pœna essentialiter involuntaria. Deinde ex eodem Augustino, libro de Fide ad Petrum, pœna per se est objectum justitiæ, unde directe potest intendi, et appeti, culpa nullo modo potest juste amari : unde confirmatur : nam Deus est auctor omnis pœnæ, juxta illud Amos 2 : *Si erit malum in civitate, quod non fecerit Dominus,* scilicet malum pœnæ. Confirmatur secundo : quia si culpa ipsa esset pœna sui ipsius, esset sibi sufficiens pœna, atque adeo non mereretur aliam, sicut quia actus virtutis per se est sufficiens præmium sui ipsius, in rigore justitiæ non debetur illi aliud præmium.

3. *Secunda sententia.* — Secunda sententia affirmat culpam ipsam secundum se esse vere et proprie pœnam, licet sub diversa ratione formali, ut explicabimus : tenent multi cum Magistro, in 2, dist. 36, Bonaventura, quæstion. 1 et 3, Gabriel, quæst. 1, et ibi divus Thomas, quæstione tertia, et quæst. 1, de Malo, articulo quarto, Scotus 2, distinct. 77, quæstione 3, et refert Conradus, citata quæst. 87. Fundamentum est, quia duo sunt in peccato, actus et inordinatio : utrumque autem videtur habere rationem pœnæ. Primum patet, nam affici dedecore, vel turpitudine, vel quavis alia prava qualitate potest esse pœna. Item ipse habitus malus, qui ex actu generatur, est etiam pœna, hoc enim modo induratio in Scriptura dicitur peccatoris pœna : actus etiam terroris, et tristitiæ, et similes, qui sunt animæ disconvenientes, sunt pœna; sed ipse actus peccati est magis homini disconveniens, quam ista omnia ; ergo.

4. Secundum de inordinatione probatur primo, quia licet, ut a peccatore committitur, habeat rationem culpæ, tamen quatenus in ipso peccatore manet, et prave illum afficit, potest dici pœna. Probatur secundo, quia ita videtur loqui Scriptura, nam Paulus ait : *Tradidit eos Deus ut faciant ea, quæ non conveniunt :* et Apocal. 22 : *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Eodem plane modo loquitur Augustinus, libro de Natura et Gratia, cap. 22, et libro de Gratia et libero Arbitrio, c. 20, et 3, contra Julianum, cap. 3, et in Psalm. 57, Chrysostomus, homilia de Adam et Eva, Gregorius, homilia 11, in Ezechielem, et 12, Moralium, cap. 25, et sæpe Isidorus, lib. 2, de Summo bono, cap. 49. Confirmatur, nam nihil illi

deest ad rationem pœnæ, nam imprimis ista deordinatio est summum malum, et maxima deformitas ejus, qui peccat, deinde non debuit sufficiens ratio involuntarii, nam imprimis deordinatio ipsa non est de se amata, sed solum indirecte, quomodo etiam pœna est quodammodo indirecte voluntaria. Præterea illa inordinatio est contra summam perfectionem, et appetitum naturæ, et bonum ejus : et hoc sufficit ad rationem pœnæ : nam licet aliquis se voluntarie occidat, tamen mors illa erit malum pœnæ in illo : sic etiam tristitia voluntatis pœna est, et tamen est actus ejus, et eo ipso voluntarius. Denique illa inordinatio potest etiam esse involuntaria, quatenus is qui peccat, nollet aliquam inordinationem contrahere, ex quo recte intelligitur formalis differentia inter culpam et pœnam, licet in eamdem rem conveniant : nam culpa per se, et formaliter completur *voluntario*, pœna *involuntario*, et ideo illa dicitur consistere in actione, quia in agendo est per se libertas, non in patiendo; pœna vero potius in passione quadam. Et explicari potest a simili in actu pœnitentiæ quatenus est actus virtutis et pœnæ. Dices istam non esse pœnam, quia non est inflicta, sed permissa. Contra, nam permissio ipsa potest a Deo esse directe volita et intenta, et cum sit de malo quodam nimis disconvenienti naturæ rationali, satis magna pœna est. Præterea obstinatio damnatorum, et induratio peccatoris est pœna, et tamen non fit, sed permittitur a Deo. In hac controversia unum potest esse, quod maxime ad rem spectat, cætera vero ad modum loquendi.

5. *Prima propositio.* — Prima propositio. Peccatum per se non potest esse ita pœna peccati, ut Deus propter demeritum unius peccati ordinet aliud a peccatore fieri, neque propterea illo modo peccatorem directe inclinat, aut movet ad novum peccatum, quod dicitur pœna peccati. Hanc arbitror esse de fide, ex dictis, disp. præc., contra hæreticos, et hoc saltem modo verificari potest, quod D. Thomas, ait, peccatum scilicet, ut culpa est, non posse per se esse pœnam, id est, tanquam per se intentatam a judice in vindictam peccati, et hoc solum videtur pertinere ad quæstionem de re ipsa, unde de modo loquendi dico secundo.

6. *Secunda propositio.*—Secunda propositio. Licet quodam modo, et late, peccatum ipsum possit dici pœna peccati, non tamen ita proprie et in rigore. Prior pars constat satis ex dictis, n. 4 et 5, pro secunda sententia: ideo enim Deus permittit unum peccatum in pœnam alterius, quia re vera peccatum ipsum est magnum quoddam malum ipsius peccatoris. Secunda vero pars probatur, quia, ut D. Thomas, quæst. illa 87, art. 1, ait pœna ordinatur ad restituendum ordinem quem culpa destruxerat ; non ergo quodcumque mali peccatoris, licet maximum sit, est propria pœna peccato per se debita, sed illa, qua pristinus ordo restituitur: peccatum autem ipsum secundum se non est hujusmodi, quia neque deprimit peccatorem, neque per se illum subjicit potestati ejus, contra quem peccando surrexerat. Confirmatur : nam pœna proprie et per se debita peccato est illa, ad quam peccator compelli potest, velit, nolit: non est autem hujusmodi peccatum ipsum. Alii duplicem pœnam distinguunt, unam contractam, aliam inflictam, et hanc secundam rationem dicunt ipsi convenire peccato, non primam : quod tamen in idem redit, et totum ad modum loquendi spectat, res enim ipsa constat.

SECTIO III.

Utrum pœna peccato mortali debita sit infinita et æterna.

In hac quæstione solum est nobis dicendum de illa pœna , quam jam certa lege Deus statuit, et quæ veluti per se debetur peccato : nam pœnæ aliæ veluti extraordinariæ, et quæ etiam infliguntur legibus humanis, infinitis modis fiunt, et ideo solum hoc in genere dicere possumus pœnam istam debere esse commensuratam culpæ, eamque judicio prudentis viri pensandam.

1. *Prima propositio.* — Prima propositio. Unicuique peccato mortali duplex respondet pœna, damni et sensus : est certa et communis theologorum. Pœna damni continetur in his Scripturæ locis , quæ docent hominem propter peccatum privari regno cœlorum 1, ad Corinth. : *Regnum Dei non possidebunt*, et Matth., 25, *Clausa est janua*, et infra : *Ite maledicti*, etc., c. 3, explicatur multis parabolis : pœna vero sensus continetur in illis locis in quibus fit mentio ignis inferni. Videatur divus Thomas, dicta prima parte, quæst. 64. Rationem affert idem divus Thomas, quia in peccato duo sunt : conversio ad commutabile bonum, et aversio a Deo : utrique ergo merito debet correspondere sua pœna : aversioni merito respondet pœna damni , ut qui voluntate Deum dereliquit , ejus amicitia et conspectu involuntarie privetur in æternum ; conversioni autem respondet pœna sensus, *ut quantum*

glorificavit se in deliciis, tantum detur ei tormentorum.

2. *Objectio.* — Dices, conversio per se non est mala, ut supra diximus ; ergo non meretur propriam pœnam. Confirmatur : nam saltem pura omissio, si sit, non merebitur illam, quia nulla est ibi conversio ; e contra vero ipsamet aversio a Deo est voluntate prava voluntaria; ergo meretur pœnam sensus. Respondeo primo, sicut peccatum est unum quid in genere moris, et in illo distinguimus duplicem totalitatem, ita illi respondet una integra totalis pœna, quasi ex duplici parte constans : et licet a theologis illæ pœnæ secundum quamdam accommodationem attribuantur singulis pravitatibus et deformitatibus; tamen simpliciter totum peccatum, et omnis ejus malitia illa eadem pœna punitur , et singulis partibus ejus. Secundo dicitur conversioni attribui pœnam non propter positivum, sed propter malitiam moralem per se contrariam rectitudini rationis , quæ ut sic non respicit ultimum finem , et ideo illa maxime censetur puniri ea pœna quæ homini affert incommodum sine ordine ad ultimum finem. In omissione autem pura, si esset, licet deficeret actus positivus, non tamen hæc malitia moralis, quæ est rationi contraria, et propria ratio hujus pœnæ : de aversione vero concedo illam esse dignam ea pœna quæ causet afflictionem et tristitiam : sed non oportet esse eam quæ oritur ex actione ignis , nam multo major est ea quæ ex carentia divinæ visionis nascitur, quod late docet Chrysostomus , homilia 24 et 25, in Matth. Vide Bonaventuram , in 2 , dist. 3 , q. 3 , Richardum, in dist. 50, quæst. ultima.

3. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Utraque ex his pœnis erit æterna. Est de fide, Matth., 15, et Marc., 9 : *In supplicium æternum,* Isai., ultimum: *Vermis non moritur, et ignis non extinguitur* , Judith, 16: *Dabis ignem in carnes eorum , ut urantur in sempiternum,* Apocalyps., 14 : *Fumus tormentorum ascendet, in sæcula sæculorum.* Definitur in VI synodo, actione 11, et in Concilio Lateranensi, c. *Firmiter,* de summa Trinitate, et in Tridentino, sess. 6, cap. 14 et 15, et sess. 14, cap. 18, dum definit in justificatione impii æternam pœnam gratis remitti : unde colligitur secundum fidem, quod sicut quolibet peccato mortali amittitur gratia, ita non tantum multitudini peccatorum, sed singulis mortalibus deberi æternam pœnam , juxta illud Jacobi : *Qui in uno offendit, factus est omnium reus,* 1 ad Corinth. 6, *Neque fornicarii, neque idolis servientes,* etc., *regnum Dei possidebunt.* Est etiam traditio Patrum, Hieronymi, in epistola ad Avitum, et epistola ad Pamachium, et lib. 3, ad Ephesios, circa illud c. 5 : *Nemo vos decipiat inanibus verbis :* et super tertium caput Jonæ, et in Apolog. contra Rufinum, Augustini, de Hæresibus, cap. 23 et sequentibus 21, de Civitate, fere per totum, Gregorii, 15 Moralium, cap. 4, 9 dialogorum, c. 43, Cypriani, lib. de Laudibus martyrii, et Chrysostomi, hom. 12, et 25 ad Romanos, Damasceni, l. 4, in fine, Origenis, hom. 14, in Josue, et 18, in Numeros, 14, in Ezechielem, et t. 5, super ad Roman.

4. *Primus error contra secundam propositionem.*—Contra hanc tamen veritatem refertur primo error ejusdem Origenis negantis pœnas fore æternas etiam in dæmonibus, licet multi propter dicta loca citata eum liberant ab hac nota, sed ab hæreticis fuisse hunc errorem insertum scriptis ejus, de quo dixi l. 8, de Angelis, c. 7. Ad hunc tamen errorem accedit sententia quæ refertur ex Amodeo, dicente, neque beatos esse securos de sua beatitudine, neque damnatos esse certos de suarum pœnarum æternitate, quia cognoscunt Deum esse clementem et misericordem. Sed hoc est plane erroneum, quia revelavit Deus nunquam se usurum hac clementia cum damnatis, et hoc ipsi etiam inviti certo credunt, alias neque omnino essent obstinati, neque desperati de salute sua, quod hæreticum est, et divinæ sapientiæ lege damnatum. An vero aliquis excipiatur, res controversa est, quæ non pertinet ad fidem, de qua tractari solet in fine quarti. Vide Abulensem, libro quarto Regum , capite quarto , quæstione quinquagesima-septima, et quæ scripsimus, tomo 2, in 3 partem, disp. 4, sect. 3, et t. 4, disp. 48, sect. 4, concl. 3.

Secundus error falso attributus D. Hieronymo.— Tertius error falso etiam attributus eidem Hieronymo.—Quartus error confutatur. —Quintus error sine fundamento.—Sextus error exploditur.—Secundus error refertur pœnas dæmonum fore æternas, non tamen hominum, quem errorem Rufinus, libro 1, in Hieronymum, illi imponit propter verba ejus, lib. 5, in Isai., quæ habentur in Glossa ordinaria, Isai. 14, ubi ad dæmonem loquens ait : *Etsi omnes animæ aliquando habuerint requiem, tu nunquam habebis.* Sed de catholica sententia Hieronymi satis constat ex allatis locis : verba vero illa sunt intelligenda per exaggerationem quamdam impossibilem ex divo Thoma, 4, dist. 46, quæst. 2. Tertius error negat pœnas

Christianorum fore æternas, licet de infidelium pœnis id concedat. Refert Augustinus supra varios modos hujus erroris, cap. 26 et 27, et hic etiam error imponitur Hieronymo propter verba ejus in Jonam prophetam, c. 3, et lib. 1, contra Pelagium : impugnatur tamen late ab Augustino, supra, et libro de Fide et operibus, cap. 24, et libro de Vita Christiana, a cap. 13, et in Enchiridio, a cap. 67. Hieronymus autem, ut ex contextu constat, de pœnis purgatorii loquitur. Quartus error asseruit pœnas eorum hominum, qui fuerunt ante adventum Christi, non esse perpetuas, quia per Christum descendentem ad inferos fuerunt liberati, secus vero post Christi adventum refert Castro, verbo *Infernus,* hæresi 2, et confutatur ex dictis, nam Scripturæ et Patres generaliter loquuntur: et confirmatur, quia alias post Christi adventum mali essent pejoris conditionis. Quintus error referri potest ex Eusebio, l. 12, de Præparatione, cap. 3, ubi ex Homero et Platone, in Gorgia, refert reges et tyrannos in sempiternum fore cruciandos, non vero privatos, quod nullum habet fundamentum. Sextus error posuit pœnas quidem fore æternas, tamen in eis futuras intermissiones quasdam, ita ut quodam tempore intensius, quodam remissius patiantur : aliquando intermittantur omnino, postea redeant, et in hac vicissitudine, perpetuo duraturas. Quæ sententia etiam hæretica est, ut ex dictis testimoniis et Patribus patet, nam Ec. 11: *Ubi ceciderit lignum, ibi erit, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem,* et cætera.

5. *Cur peccato brevi respondet infinita duratio pœnæ.—Prima responsio.—Secunda responsio.* — Superest in hac conclusione videre unde sumenda sit ratio istius perpetuitatis; nam cum peccatum sit malum brevissimum videtur ultra condignum puniri perpetua pœna, unde Glossa ordinaria, in id Psalm. 72 : *Ex usuris, et iniquitate redimet animas eorum,* sumpta ex Augustino, ait usuras esse peccata, quæ nobis cum magno fœnore pœnas, puniunt. Deus enim plus exigit in pœnis quam commissum fuit in culpis. Idem Augustinus, libro de Natura boni, cap. 31. Respondeo primo, cum eodem Augustino, rationem sufficientem justitiæ hujusmodi pœnæ esse divinam legem, primo de Fide contra Manichæos, capit. 19, et severitatem, qua omne mortale peccatum sub hac pœna prohibuit, sicut etiam justis promisit æternum præmium pro merito temporali. Lex enim humana quando a prudente legislatore sub certa pœna proponitur, hoc ipso, qui talem legem transgreditur, meretur illam pœnam; ergo a fortiori de Deo hoc procedit, qui infinite sapiens est, etc. Atque adeo, quia voluntas Dei per se est justa, in taxanda hac pœna, creditur pœnam proportionatam esse mortali peccato, et accommodari naturæ ipsius peccati. Secundo addendum est hanc pœnam proportionatam esse mortali peccato. Primo, quia est contra Deum ipsum, qui est infinitæ dignitatis, ut Chrysostomus, homilia 25, ad Romanos, et homilia 9, in 1, ad Corinth., late tractat. Deinde, qui sic peccat, quod in se est, totum suum amorem, et felicitatem perpetuam in creatura constituit: et veram æternam vitam contemnit, quæ est ratio Augustini, epistola 49, quæst. 4. Præterea hoc peccatum, et malitia ejus æterna sunt, nam ex viribus creaturæ est irreparabile, et ideo qui mortaliter peccat, quod in se est perpetuo vult in peccato manere. Quam rationem affert Gregorius, 4, Dialogorum, cap. 44, et D. Thomas exponit eo quod peccatum mortale destruit principium vitæ spiritualis, et ideo meretur æternam mortem. Præterea quamdiu aliquis non satisfacit injuriæ commissæ, semper est pœnæ dignus, et consequenter juste puniri potest : peccator autem nunquam plene satisfacit peccato mortali.

6. *Evasio præcluditur.*— Dices, hæc solum procedere de peccato ut est injuria Dei, atque adeo de pœna damni, quæ illi correspondet, non vero de pœna sensus. Respondeo illam accommodationem pœnarum, ut jam dixi, fieri consideratione quadam: nam re ipsa totum peccatum mortale est unum irreparabile malum, et ideo illi respondent una integra pœna perpetua : sed hoc forte quæstione sequenti magis explicabitur. Verba autem illa Augustini, quibus significat pœnam esse præter justitiæ æqualitatem, non de æqualitate meriti, sed rei intelligenda sunt, quia non est necesse ad rationem justitiæ, peccatum et pœnam esse duratione æqualia, ut docet idem Augustinus 21, de Civitate, capite undecimo, et in judiciis etiam humanis patet : ita divus Thomas exponit, in 4, dist. 46, art. 2, quæst. secunda, ad secundum, ubi etiam videri potest Durandus, quæst. 2 et 7. Loquitur præterea Augustinus de damno, quod aliquis efficit peccando, et vult majus pati damnum, quam ipse efficiat: unde exemplum ponit in eo, qui alterum privat vita corporali, propter quod ipse privatur spirituali vita. Ex quibus patet, quomodo intelligendum sit quod aliqui D. Thomæ tribuunt, peccatum mortale ideo mereri æternam pœnam, quia perpetuo durat : nam re vera totum meritum pœnæ est in actuali pec-

cato, quod brevissimo tempore durat, sicut totum meritum gloriæ est in temporali actu : solum enim meremur gloriam, vel pœnam per actus hujus vitæ, et hoc colligitur ex omnibus auctoritatibus allatis, et videri potest Anselmus, libro primo *Cur Deus homo*, capite vigesimo, et libro secundo, fere per totum. Ut igitur illud verum habeat, nempe æternitatem pœnæ respondere æternitati culpæ, intelligendum sic est, congruentem rationem, et originem propter quam Deus statuit hanc pœnam, sumi ex statu hujus culpæ, quæ de se æterna est, et ideo, qui illam culpam committit, censetur velle totum illud, scilicet statum et perpetuitatem ejus, licet ex objecto, et ex aliis capitibus sumantur aliæ rationes, ut dictum est.

7. *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Ex dictis pœnis, pœna sensus est finita intensive simpliciter, pœna vero damni est secundum quid infinita, licet etiam simpliciter finita sit. Est communis, et patet : nam pœna damni est privatio æternæ felicitatis, et quoad hoc est infinita secundum quid, nam privat Deo, quod est infinitum bonum, non tamen est infinita simpliciter, quia non privat Deo in se ipso, neque ipsum in se tollit, sed privat creaturam participatione illius, quæ participatio finita est simpliciter. Secundo est illa pœna tristitia et dolor, quæ ex parte objecti etiam est quodammodo infinita, quia est de summo bono amisso, tamen simpliciter est intensive finita, quia creatura non potest elicere actum tristitiæ infinite intensum, qua etiam ratione pœnam sensus constat etiam esse simpliciter finitam, quia ignis inferni nullam qualitatem potest efficere in damnato, quæ non sit finitæ intensionis, dolor vero, qui inde nascitur, non solum in intensione, sed etiam in objecto finitus est. Et rationem utriusque partis reddit divus Thomas ex partibus culpæ, quibus correspondet : nam malitia conversionis omnimodo finita est, malitia autem aversionis secundum quid infinita. Sed dubitat Cajetanus, quia interdum malitia conversionis infinita est saltem secundum quid, ut patet in odio Dei : respondet autem in hoc peccato et similibus malitiam conversionis esse omnimodo finitam. Summa rationis est, quia peccatum accipit gravitatem malitiæ ex motivo, qui autem odio habet Deum, movetur semper ex motivo aliquo creato, et ideo, ut est conversio ad illud, habet malitiam simpliciter finitam.

8. Sed hoc non videtur satisfacere omnino, quia, ut sæpe diximus, gravitas malitiæ non tantum ex motivo, sed etiam ex re, in qua versatur actus, sumitur : sed illud, quod directe vult, qui odio habet Deum, est infinitum malum, scilicet Deum non esse ; ergo ille actus, ut conversio est ad tale objectum, est infinitum secundum quid. Confirmatur a simili in eo qui vult occidere proximum ex motivo divitiarum, nam ille actus, ut est conversio, non solum habet gravitatem ex motivo, sed etiam ex re quam vult. Confirmatur etiam, quia alias non esset gravior malitia in odio Dei, ut tale est, quam in amore divitiarum, ex quo nasci potest. Quocirca mihi certum videtur deformitatem, quam habet odium Dei ex objecto ad quod convertitur, esse infinitam secundum quid, scilicet objective atque adeo ratione illius mereri hoc peccatum pœnam aliquam secundum quid infinitam : unde sicut supra dicebamus, peccatum illud quasi duplici titulo continere deformitatem aversionis a Deo, ita duplici ratione meretur ipsam pœnam damni, unde ratione hujus peccati ipsa tristitia de felicitate amissa erit acerbior : pœna tamen sensus erit finita simpliciter, tum quia ex modo suo non potest habere infinitatem, tum etiam, quia respondet actui finito : tum denique quia tribuitur actui, quatenus virtute saltem includit inordinatum amorem creaturæ, et in hoc potest explicari sententia Cajetani.

9. *Prima sententia in hoc dubio.*— Sed superest aliud dubium : nam rationes factæ solum probant istas pœnas jam de facto esse finitas, quia fortasse infinitæ esse non possunt. Dubium tamen manet, an ipsum peccatum de se sit dignum infinita pœna. Prima sententia affirmat, Almainus, 3 Moralium, cap. 29, et Parisiensis, libro de Fide, et probatur primo, quia peccatum mortale est majus quocumque malo pœnæ, etiamsi in infinitum augeatur ; ergo nunquam hoc malum superabit illud. Secundo nulla pœna, quantumvis magna sufficiens est, ut peccator satisfaciat pro injuria illata ; sed juste potest ab illo exigi plena satisfactio ; ergo posset pœna ejus in infinitum augeri, quia semper esset minor quam ut ad satisfaciendum sufficeret. Tertio non minus augetur meritum pœnæ ex dignitate personæ offensæ, quam meritum satisfactionis, et præmii ex dignitate merentis, et personæ satisfacientis, nam videtur eadem proportio ; sed meritum Christi augetur infinite ex personæ merito ; ergo, etc.

10. *Secunda sententia.*—Secunda sententia est Divi Thomæ, 1, 2, quæst. 87, artic. 5, et Cajetani, et videtur communis theologorum peccatum non mereri pœnam infinitam inten-

sivam etiam de se. Probatur primo, quia malitia peccati est simpliciter finita, et debet pœna proportionari culpæ; ergo. Secundo, quia alias omnia peccata mortalia essent meritoria æqualis pœnæ, nam in pœna infinita intensive, non est majus neque minus. Tertio, alias damnati tunc paterentur pœnam infinite minorem, quam sit illis debita propter peccata sua. Quarto, quia neque pœna damni, neque sensus ex merito peccati debet esse ita infinita. De pœna damni patet, quia si consideremus privationem, peccatum non potest amplius mereri, quam privari tota felicitate, sicut jam privatur. Hæc autem privatio non potest dici infinita intensive, quia est privatio quædam totalis, et non suscipit intensionem. Nisi quis dicat fortasse visionem Dei esse in infinitum intensibilem : et quia hæc pœna privat tota visione possibili, ideo censendam esse infinitam intensive : quod non recte diceretur, tum quia illa privatio opponitur beatitudini secundum subjectum ejus, non secundum intensionem, tum etiam quia damnatus non erat ita proprie, et proxime capax totius intensionis, et perfectionis possibilis in divina visione, ut in pœna peccati censeatur tota illa intensione privari: si vero loquamur de tristitia sequente privationem istam, etiam non est cur censeatur illa infinita intensive, cum alias habeat illa pœna infinitatem proportionatam infinitati culpæ, nempe objectivam, tandem justus per actus charitatis non meretur infinitum præmium intensive, neque de se ; ergo neque peccatum talem pœnam meretur.

11. *Judicium auctoris de prædictis sententiis.* — Quælibet istarum opinionum est probabilis : prior enim debet habere hunc sensum, potuisse scilicet Deum, licet non ut Dominus, sed præcise ut legislator et judex consideretur, prohibere peccatum mortale sub acerbiori pœna quam nunc patiantur damnati, et quavis præfixa pœna potuisse imponere majorem, etiamsi in infinitum procedatur, et hunc sensum verisimiliter suadent duæ rationes ultimæ factæ, in n. 9, pro prima sententia. Verisimilius tamen mihi videtur peccatum mortale pœnam infinitam intensivam non mereri, etiam de facto : quia tanta solum ac talis pœna sancita est per legem, peccatum vero solum illam pœnam meretur sub qua lex est lata, unde etiam verisimiliter infertur hanc esse materiam ipsius peccati, nam Deus accommodat pœnam dignitati culpæ, quod etiam probant argumenta pro secunda sententia, præcipue secundum et quartum.

12. *Ad primum argumentum in num.* 9. — Ad primam rationem primæ sententiæ negatur consequentia, quæ aperte deficit in peccato veniali. Item si illa ratio valeret, etiam lex humana posset levissimam culpam acerbissima pœna punire : quamvis ergo culpa quoad suam malitiam, semper sit major et major, et altioris rationis; tamen pœna ut est remedium in vindictam culpæ, sufficiens esse potest ad puniendam culpam secundum æqualitatem proportionis: sicut argentum nunquam potest esse æquale auro in ratione naturæ et perfectionis, tamen in ratione pretii et valore potest.

13. *Ad secundum.* — Ad secundam respondeo. Aliud est satisfacere, aliud satis pati. Illud requirit dignitatem et voluntatem personæ, atque adeo proportionem inter satisfacientem et satisfactum : passio vero non requirit voluntatem neque dignitatem personæ, sed hoc solum fit, quia tantum subjicitur potestati superioris, quantum voluit offendere : unde ad argumentum, concedo peccatorem non posse tantum satisfacere Deo, quia non potest resarcire injuriam illatam; nihilominus tamen posse pœnam æqualem et justam semper pati, quia in hoc consideranda est proportio rei ad rem, non personæ ad personam.

14. *Ad tertium.* — Ad tertiam respondeo quæstionem de infinitate meritorum Christi non posse hoc loco explicari, ex quo scilicet capite oriatur illa infinitas, scilicet, an tantum ex dignitate personæ, ut est tantum principium operationis, an etiam ex modo operandi, et ex summa proportione inter operantem, et eum propter quem operabatur, an etiam ex re oblata in satisfactionem et meritum, quæ simpliciter erat infinita ratione unionis. Et ideo nunc breviter dico non esse parem rationem de dignitate personæ in ordine ad meritum : nam dignitas personæ merentis per seipsam auget meritum operis, et ad rationem meriti est quasi intrinseca forma ejus. Quod explicatur, quia persona quæ meretur ipsa per seipsam subjicitur alteri, et sese offert ad obsequium alterius, aque adeo ad merendum præmium : demeritum autem præcise respondet malitiæ actionis, ad quam confert objectum, non per seipsum intrinsece, sed ut est extrinsece terminus habitudinis, quam opus habet ad ipsum. Et signum etiam hujus differentiæ est : nam dignitas personæ merentis tantam dignitatem confert actui in ratione meriti, quantam conferre potest nulla proportione spectata, sed solum posita honestate actionis, et relata ad præmium : objectum autem non dat actui

semper omnem bonitatem, vel malitiam, quam potest; sed servata proportione, quam actus habet ad objectum : unde etiam fit, ut in bonis actibus objectum infinite bonum non elevet illos ad infinitum simpliciter : denique objectum eatenus confert ad meritum et demeritum, quatenus confert ad bonitatem et malitiam, et non alias, quod est veluti mediate conferre : dignitas autem personæ merentis non hoc tantum modo, sed existente alias certa bonitate in actu, significantur a personæ ipsius merentis dignitate, atque ita patet ad tertiam rationem.

15. Sed quæret aliquis an illa pœna, quam jam nunc patiuntur damnati propter peccatum mortale, sit æqualis, atque adeo maxima, quia peccatum tale potest juste puniri. Respondeo piam esse et verisimilem communem sententiam theologorum, quæ affirmat damnatos puniri citra condignum, quæ non est ita intelligenda, ut credatur ex pœnis a Deo præscriptis per singula peccata, remitti aliquid, nam lex Dei est immutabilis et certa; intelligendum est ergo Deum singulis peccatis minores adhibuisse pœnas, quam in toto rigore mererentur, quod ideo dixerunt theologi, ut id etiam in illo opere punitionis perpetuæ servaretur aliquis misericordiæ modus, quo non obstante, servetur etiam justitia vindicativa, licet non omnino rigorosa et commutativa, quia tantam pœnam unusquisque recipit, quantum ex lege Dei meretur, et distributiva, quia tantum pœna unius superabit in magnitudine pœnam alterius, quantum excedit in culpa, et sic intelligendum est illud Apocal. 18 : *Quantum glorificavit se in deliciis*, etc.

16. Aliud denique dubium movet, citato loco, Cajetanus, an peccatum mortale juste mereatur annihilationem. Respondet affirmative, et mihi placet responsio, et videri ibi possunt rationes ejus : ego vero existimo illam pœnam fore minorem, quam sit ea, quam nunc patiuntur damnati, quia licet nunc aliquod bonum habeant, scilicet ipsum esse quod tunc non haberent, si annihilarentur, habent tamen illud tot malis conjunctum, ut prudenter minus malum censeri debeat utroque carere, quam habere illud simul cum eis conjunctum.

SECTIO IV.

An peccatum veniale mereatur æternam pœnam.

1. *Expediuntur quædam certa de pœna culpæ venialis.*— Circa gravitatem pœnæ, quæ debetur veniali peccato, non oportet movere quæstionem, quia certum est peccato veniali debere pœnam aliquam sensus finitam, quam patiatur omnis, qui peccat in futura vita, nisi in præsenti remissionem ejus consequatur, nam justitia Dei nullum malum relinquit impunitum. Unde secundo certum est peccatum veniale impedire ad tempus consecutionem æternæ felicitatis, et hoc modo esse aliquam infinitatem secundum quid in pœna ejus, sicut et ejus malitia est aliquo modo contra Deum : hoc autem dupliciter facere potest peccatum veniale, uno modo per se, quia juste meretur illud in pœnam; alio modo consecutione quadam, quia subjectum, quod non est purum ab omni culpa, subditum alicui pœnæ non est aptum ad videndum Deum, Apocal. 21 : *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum.*

2. *Prima sententia de duratione.* — De duratione ergo est prima sententia quæ affirmat veniale peccatum per se, et ex propriis, mereri pœnam æternam, quam defendunt hæretici et illi Catholici qui non distinguunt mortale et veniale peccatum ex natura rei, et utuntur illis locis Scripturæ, quibus indifferenter, vel etiam universaliter dicitur omne peccatum mereri mortem : rationibus potest confirmari. Prima, quia peccatum veniale est majus malum omni malo pœnæ; ergo secundum quid infinite superat malum pœnæ; ergo meretur pœnam aliquo modo infinitam; non in intensione; ergo in duratione. Secunda, majus malum est privari Dei visione ad tempus, quam semper puniri aliquo minimo malo sensus; sed peccatum veniale meretur primum; ergo, et secundum. Tertia omne opus bonum meretur præmium æternum ; ergo e contra opus malum.

3. *Secunda sententia.* — Secunda sententia extreme opposita omnino negat peccatum veniale posse puniri pœna æterna, neque per se, neque per conjunctionem cum mortali : tenent Major, Gabriel, Almainus et alii in 4, dist. 15 et 16, et Scotus, dist. 21, quæst. 1, et Vega, lib. 14, in Trident., cap. 16. Fundamentum est, quia peccato veniali per se non debetur æterna pœna, sed temporalis, ut infra dicam; ergo nunquam potest illa pœna puniri : alias puniretur gravius quam meretur. Dicet quis mereri de se temporalem pœnam, tamen ex conjunctione ad mortale posse fieri perpetuam, quia tunc, ut Cajetanus ait, non fit pœna gravior, sed tantum diuturnior, quia peccatum illud licet non fiat gravius, fit ex conjunctione irremissibilius. Sed contra est, quia in veniali

peccato, transacto actu, nihil manet nisi obligatio ad pœnam, ut D. Thomas etiam indicat 1, 2, quæst. 89, art. 1; ergo remitti peccatum veniale nihil est aliud, quam jam non deberi pœnam, quod continget interdum, quia liberaliter fuit remissa illa pœna, vel certe, quia jam quis sustinuit totam pœnam, quam merebatur, quod fieri potest etiam ab eo qui est in mortali, et sine gratia : dicere vero, quod tunc fit peccatum irremissibile, videtur petitio principii; nam est dicere pœnam temporalem, quæ antea erat æqualis culpæ, jam non esse, quod sine ratione dici videtur, quandoquidem culpa non est actu : quod præterea sic urgeo. Consideremus peccatum veniale per se sine ordine ad libertatem Dei, vel meretur pœnam æternam, vel non; si sic, non differt a mortali : si non, ergo etiamsi Deus nulla utatur gratia et liberalitate cum homine, illa pœna manebit semper temporalis; ergo etiam in peccatore est temporalis. Forte dicit quis, debere huic peccato pœnam temporalem, non positive, sed negative, id est, de se non meretur æternam, tamen etiam non postulat positive, ut sit temporalis, sed quasi indifferens, et etiam dependet a dispositione subjecti. Sed contra : nam æqualitas inter culpam et pœnam est rei ad rem ; ergo semper est eadem sive conditio varietur subjectio, sive non. Confirmatur, nam alias in puris naturalibus peccatum veniale non minus mereretur æternam pœnam, quam mortale. Patet, quia tunc careret homo gratia Dei, quæ est necessaria ad satisfaciendum, et certe dicere veniale peccatum, et ejus pœnam non remitti nisi ex amicabili benevolentia Dei, videtur esse dicere, de se quidem mereri pœnam æternam, ex Dei vero misericordia fieri temporalem. Confirmatur iterum, quia si aliquod ex illa sententia sequeretur inconveniens, maxime quia in inferno aliqua interdum finiretur pœna : sed hoc nullum est; tum quia id necessario dicendum est in pœnis temporalibus, quæ debentur peccatis remissis, illæ enim non possunt esse æternæ, alias enim Deus infligeret pœnam, quam simul remiserat; tum etiam quia in inferno perpetuo sunt ea, quæ per se ibi puniuntur, non quæ per accidens, et quæ communia sunt purgatorio : hæc sententia non est improbabilis, præcipue si ratione sola niti deberemus.

4. *Tertia sententia.* — Tertia sententia est : peccatum veniale per se debere puniri pœna temporali, tamen si reperiatur conjunctum mortali per accidens puniri pœna æterna. Est D. Thomæ 1, 2, q. 87, art. 5, et in 4, dist. 15, ubi Magister, Bonaventura et Richardus idem sentiunt, Alensis, 4 part., quæst. 85, membro primo, Adrianus, in 4, materia de Satisfactione, Capreolus, dist. 21, quæst. 1, Richardus de Sancto Victore, 1 part., tractatu 22, de Differentia venialis et mortalis peccati, Sylvester, verbo *Satisfactio*, § 7, Cajetanus, citato art. 5, et tomo 2 Opuscul., tractatu 6, quæst. 2, Soto, distinct. 19, quæst. 10, art. 4. Et fundamentum est, quia culpa venialis est irremissibilis in eo qui caret gratia; ergo et pœna ejus : non est enim probabilis sententia, dicens interdum Deum remittere totam pœnam et non culpam. Antecedens probatur, quia remissio culpæ dupliciter obtineri potest. Primo ex liberalitate, quæ non habet locum nisi in homine grato : vel ex justitia, et hoc vel ex merito de condigno, quod gratiam supponit, ut suo loco dixi, lib. 12, de Gratia, vel per æqualem et condignam satisfactionem : et hic etiam modus necessario requirit gratiam, juxta communem sententiam theologorum, quæ colligitur Isai. 58 : *Jejunavimus, et non aspexisti;* Ecclesiastici 34 : *Bona impiorum nihil curat Altissimus.* 1, ad Corinth. 13, opera sine charitate nihil sunt, nihil valent : multum autem valerent, sufficerent ad remissionem culpæ, quæ est sententia Augustini, lib. 2, contra Crescon., cap. 12, et 12, de Civitate, cap. ultimo : *Qui animæ suæ non miseretur placens Deo, nihil potest dignum pro peccatis suis offerre.* Confirmatur, nam remissio culpæ non est nisi ex Christo 1, Joan. 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis,* etc., ad Romanos 3 : *Per fidem Jesu Christi,* etc. Qui tamen carent gratia, non vivunt in Christo, et damnati, cum neque veram fidem supernaturalem habeant, in illo non sunt; ergo, etc., alias similiter dici posset, infideles in hac vita posse consequi remissionem alicujus peccati, et extra Ecclesiam esse remissionem peccatorum. Confirmatur ex Tridentino, sess. 14, cap. 8, ubi ipsam satisfactionem pro pœna ait esse *per Christum, ex quo* (inquit) *est omnis nostra sufficientia.*

5. Ad hoc tamen fundamentum respondent, qui verisimilius defendunt priorem sententiam, concedendo ad satisfaciendum Deo in hac vita, necessariam esse gratiam, hoc enim urgenter probant testimonia adducta, non tamen esse idem de satisfactione futuræ vitæ : et ratio differentiæ esse potest, quia opera hujus vitæ per se non sunt sufficientia Deo satisfacere, et ideo pendent ex acceptatione ejus : quod sic exponitur. Nam integrum est judici nullam satisfactionem a reo oblatam

suscipere, sed illum punire pœna legis, quapropter cum Deus aliquid ex hoc rigore remittit, gratiæ tribuendum est. Item quia opera nostra innumeris aliis titulis sunt Deo debita, et præcipue ratione peccati mortalis, in quo jacere supponimus eum qui deberet satisfacere, et ideo potest Deus nullum opus acceptare in satisfactionem: at vero satisfactio vitæ futuræ non est satisfactio amicabilis, sed est vindictæ et summi rigoris, in qua non est attendenda conditio personæ patientis, sed æqualitas rei ad rem, quæ æqualitas considerari potest in omni pœna, et culpa abstrahendo ab omni statu personæ: sed adhuc ista omnia non omnino satisfaciunt, nisi in purgatorio. Item satisfactio hujus vitæ, cæteris paribus, censetur efficacior et facilior, propter liberam voluntatem, nam justus minori pœna satisfacit in hac vita, quam in futura; ergo idem, etc. Probatur particulariter in peccatore si voluntarie pœnam sumeret. Ex quo etiam sumitur congruentia, quia peccatum ex sua natura est injuria voluntaria; ergo est consentaneum rationi, ut non nisi voluntaria pœna remittatur. Confirmatur illa ratione, quia in inferno nullum est refrigerium, nulla remissio, nam *ubi ceciderit lignum, ibi erit.* Confirmatur amplius, nam qua ratione hoc peccatum veniale puniretur pœna temporali in inferno, eadem malitia conversionis mortalis peccati, nam illa malitia ex suo genere et specie est ejusdem rationis cum malitia venialis peccati, atque hoc modo pœna sensus peccato mortali debita esset temporalis. Neque videtur referre malitiam istam esse conjunctam aversioni peccati mortalis in eodem actu, atque adeo veluti per se, et ex natura sua: malitiam vero venialem solum conjungi in eodem supposito cum mortali, sed nihil interest hæc differentia; non enim mutat gravitatem, neque speciem malitiæ, atque adeo neque facit illam dignam diuturniori pœna.

6. *Prima propositio de fide.*—Prima propositio. Veniale peccatum de se non meretur pœnam æternam, quod censeo de fide, ex dictis supra de peccato mortali et veniali. Colligitur Matth. 5, ubi non omni generi peccatorum, sed cuidam minatur Deus gehennam, ut advertunt, et exponunt Chrysostomus, Theophylus, Hilarius et Hieronymus, Matth. 10, idem ex illo 1, Corinth. 3: *Salvus erit, sic tamen quasi per ignem:* juxta expositionem Patrum supra traditam: ratio vero hujus propositionis, et quomodo sit intelligenda, patebit ex secunda propositione.

7. *Secunda propositio. — Quid ad allata in num.* 3.—Secunda propositio. Tutior et verior videtur illa sententia affirmans peccatum veniale conjunctum mortali puniri perpetuo: quæ sic intelligenda est, potuit scilicet Deus statuere veniali peccato ea lege pœnam temporalem, ut amicabiliter et voluntarie illam subiret, qui tale peccatum committeret, sin minus, ne unquam cessaret: quæ lex justa esse potuit, tum quia illa est justa pœna, quæ a justissimo legislatore imponitur, ut diximus; tum quia est accommodata culpæ voluntariæ, ut explicuimus; tum etiam quia rationi consonum est, ut culpæ, quæ perpetuo durat, Deus imponat pœnam perpetuam: culpa autem venialis conjuncta mortali perpetuo durat, ut vidimus: si autem hoc potuit Deus, credendum est ita statuisse, quia hoc est maxime consonum aliis principiis fidei, et ipsi etiam rationi, et naturæ culpæ: unde solum dicitur veniale peccatum per se mereri pœnam temporalem, quia culpa ipsa per se etiam temporalis est, quia non excludit principium gratiæ, quo possit obtineri remissio illius, et per hæc satis patet solutio ad fundamenta secundæ sententiæ, in n. 3.

8. *Satisfit aliis rationibus in eodem num.* 3. —An vero idem dicendum sit de temporali pœna debita pro culpis remissis, ad materiam de justificatione pertinet. Illud solum addo, propterea, quæ dicuntur in illis argumentis de homine in puris naturalibus, non esse statum illum quoad omnia comparandum cum statu gratiæ, nam tunc etiam fortasse esset aliquis modus remissionis peccati non ex justitia, neque ex gratia gratum faciente: sed ex quadam liberali providentia consentanea naturæ, et ideo etiam in illo statu peccatum veniale non esset per se dignum pœna æterna, et tantumdem valeret tunc homo carens mortali peccato ad obtinendam remissionem venialis suo modo a Deo, quantum nunc homo in gratia constitutus proportione servata.

DISPUTATIO VIII.

DE PECCATO HABITUALI, QUOD EX ACTUALI NASCITUR.

De hac materia tractat divus Thomas, 1, 2, q. 86, sed nos ordinem mutamus, tum quia hæc disputatio pertinet ad perfectam cognitionem peccati actualis, cujus effectus est: tum præcipue quia fere est necessaria hæc tractatio ad materiam de peccato originali, viderique

possunt multa quæ in opere de gratia et de pœnitentia diximus.

SECTIO UNICA.

An transacto actuali peccato aliquid habituale in anima maneat, quod sit vere peccatum: et quid sit illud.

1. *Rationes dubitandi.*—Ratio dubitandi est, quia per se ex actu peccati nihil sequitur in anima, nisi habitus pravus vitii, qui non habet rationem peccati, quia potest esse in homine grato. Confirmatur, nam si sit actuale peccatum puræ omissionis, illud certe nihil poterit relinquere, quia nihil est. Secundo homo in puris naturalibus sine gratia, si peccaret, non contraheret positivam culpam habitualem ex peccato, ut constat, neque privativam, quia nulla forma reali privaretur; ergo.

2. In hac re duo sunt certa. Primum transacto actuali peccato, hominem vere et proprie nominari peccatorem, quamdiu illius peccati remissionem non consequitur, quod patet ex communi modo loquendi Scripturæ et sanctorum, hoc enim modo dicitur Luc. 7: *Erat mulier in Civitate peccatrix,* licet non actu peccaret, tum etiam Christus dicitur *cum peccatoribus manducare et pro peccatoribus mori ;* sic etiam peccatores dicuntur *esse impii et iniqui;* lege Augustinum, secto, contra Julianum, c. 8. Secundum est manere in homine transacto actu peccati maculam aliquam donec ad divinam gratiam redea, quod est de fide ex communi modo loquendi Scripturæ, Josue 22 : *Usque in præsentem diem macula hujus sceleris in nobis permanet,* Ecclesiastici 47, ad Salomonem loquens, *dedisti maculam in gloria tua,* etc., et ad Ephesios, quinto : *ut exhiberet sibi Ecclesiam non habentem maculam*, etc. Unde etiam peccatores dicuntur *immundi, sordidi,* Oseæ 19, et Apocal. 1, *abominabiles :* et e contra justificatio impii dicitur *mundatio*, *ablutio,* etc. Hinc etiam apud omnes constat manere peccatorem post peccatum aversum a Deo, et in offensione ejus. Videndum ergo restat a quo denominetur homo *peccator* transacto actu, quid etiam sit ista macula, quid aversio et offensio culpæ : et an ista distinguantur.

3. *Prima sententia.* — Prima sententia est Scoti 4, dist. 14, q. 1, dicentis transacto actu nihil manere prorsus in peccatore præter denominationem extrinsecam, quam ipse vocat relationem rationis, quam inquit consurgere ex actu Dei quo peccatorem ordinat ad condignam pœnam : hanc enim Dei ordinationem, quatenus ad pœnam refertur, dicit esse realem, ut tamen a Deo provenit, dicitur esse offensio Dei, ut vero est disconveniens peccatori, dicitur ejus macula. Sed vero ista non sunt convenienter dicta, quia macula significat malum culpæ, vel aliquid certe ad culpam pertinens : illa autem Dei ordinatio est bona et justa. Deinde homo non denominatur peccator ab actu Dei, alias Deus actione sua constitueret aliquem peccatorem. Tandem Deus ordinat ad pœnam eum qui peccator est, et quia peccator talis est.

4. *Sententia prædicta paulo aliter aliis astruitur.* — *Quid tandem dici possit pro sustinenda eadem sententia.*—Propter quod Gabriel, in illa distinctione, q. 1, et Ocham, q. 8 et 9, in 4, dicunt hominem denominari peccatorem ab actu qui præteriit, ut idem sit peccatorem esse, quod peccasse : et quia hoc non satis est, alias, qui semel peccavit, semper esset peccator, aiunt esse addendam ordinationem Dei, et ab utroque simul hominem denominari peccatorem. Sed contra hoc fere procedunt rationes factæ. Præterea licet Deus non ordinaret ad pœnam eum qui peccavit, manere posset, et vere denominari peccator, et in illo maneret macula; ergo ordinatio Dei ad pœnam nullo modo requiritur in macula, aut in forma, quæ denominat peccatorem. Dicent fortasse repugnare Deum non ordinare ad pœnam, et remittere culpam. Respondeo id falsum esse de potentia absoluta, ut patet etiam in humanis de injuria facta principi. Præterea, quia per se constat differre dignum esse pœna, et a Judice puniri. Propter hæc tandem dici potest in hac sententia, esse peccatorem nihil aliud esse, quam peccasse, et perseverare dignum pœna propter illud peccatum, quæ dignitas dici potest macula. Quod si objicias, homo etiam justus qui peccavit, interdum manet dignus pœna, propter peccatum, et tamen jam non est in peccato: respondetur non manere dignum pœna condigna et æquali, quæ est adæquata peccato. Sed adhuc ista omnia non satisfaciunt: tum quia talis dignitas pœnæ pertineret ad reatum : supra autem diximus reatum distingui aliquo modo a culpa. Item de potentia absoluta posset ab homine auferri macula, et id quod est culpa, manente integro toto reatu pœnæ, quia revera illi dignitas pœnæ oritur ex solo actuali peccato, non ex macula, vel habituali dispositione, quæ manet : unde tandem dicere hominem deno-

minari peccatorem ab ista dignitate videtur idem ac denominari ab actu præterito connotando tantum Deum non remisisse.

5. *Secunda sententia.—Habitus vitiosi non sunt peccata.*—Secunda sententia vult prædictam maculam esse quamdam qualitatem pravam, quæ ex peccato actuali manet, quæ ita est contraria rationali naturæ, ut eam reddat Deo invisam et exosam. Sed hæc sententia quæ habet fundamentum in Magistro, distinct. 33, est prorsus improbabilis, quæ neque intelligi neque explicari potest, quæ aut qualis sit ea qualitas, neque a quo fiat : non enim fieri potest ab actuali peccato, quia actus peccati, vel plurimum, potest efficere habitum malum, qui potest manere, et peccatum deleri. Item quia si esset pura omissio, nihil generaret : neque potest fieri a Deo, quia non est auctor peccati. Deinde si est qualitas, ut sic, bona est, nec potest esse mala, nisi ratione alicujus privationis. Explicetur igitur ista privatio, quid sit et tollatur qualitas. Ex quo intelligitur non recte fuisse locutum Gregorium, dist. 20, dum inquit, vitiorum habitus posse dici peccata habitualia præcipue ante justificationem. Contra quem Capreolus, ibi, ad argumenta contra secundam conclusionem, nam certe nihil interest ante vel post justificationem, et propria hujus ratio est : quia tales habitus per se non avertunt a Deo, ut alias explicabo.

6. *Placitum quorumdam circa hanc sententiam displicet.* — Hinc etiam mihi displicet quorumdam Thomistarum sententia dicentium transacto actu peccati manere in voluntate positivam ordinationem, et realem ad illud objectum, ad quod se convertendo peccavit : in quo etiam fundatur realis aversio a Deo, et hoc volunt esse habituale peccatum : sed hoc non est intelligibile, nam ille ordo, si est realis, in aliquo ente reali fundari debet : vel ergo illud ens est aliquid additum voluntati, et hoc non erit habitus vitii, quia nihil aliud ibi manens potest dici peccatum, si nihil est additum, fieri non potest, ut voluntas nihil magis habens, quam antea, neque in se intrinsece mutata, retineat aliquem ordinem realem, quem ante non habebat.

7. *Tertia sententia.— Una explicatio hujus sententiæ refellitur.* — Tertia sententia est hanc maculam esse privationem nitoris et pulchritudinis animæ. Ita D. Thomas, supra, et in 2, dist. 13, q. 1, art. 1, et idem fere sentiunt antiquiores theologi, in 4, distinct. 18. Modus autem explicandi istam privationem est varius, quia vix potest explicari qua forma privet. Quidam ex Thomistis dicunt maculam hanc privare nitore et pulchritudine, quam habitualis gratia in anima efficit. Quod si objicias, quia hæc privatio est a Deo, et est pœna ; respondent quidam eorum, maculam potius pertinere ad malum pœnæ, quam ad culpam, et ideo posse fieri a Deo ipso : quod aliis non placet, quia macula in Scriptura semper significat malum culpæ, et non tribuitur Deo, sed peccatori. Item quia hæc sententia non explicat quid sit habitualis culpa.

8. *Secunda explicatio.* — Propter quod distinguunt alii gratiam dupliciter considerari, uno modo materialiter ut est entitas physica, et hoc modo privationem ejus fieri a Deo, et non esse maculam. Secundo modo quatenus aufert animæ pulchritudinem, et hoc modo privationem ejus esse maculam, et non a Deo, sed a peccatore. Sed non satisfacit hæc duplex gratiæ consideratio, quia est solum per præcisionem intellectus, tamen in re nihil est, quia gratia non confert homini pulchritudinem, nisi ut bona qualitas animæ inhærens ; ergo gratia, licet materialiter consideretur, non habet aliud esse, neque aliam causam, quam ut considerata formaliter, et ut dans pulchritudinem. Præterea arguit Scotus, quia sequitur omnes maculas omnium peccatorum esse æquales, quia omnes æque privant habituali gratia. Respondet D. Thomas maculam esse privationem cum ordine ad peccatum præcedens, et quia illud non est æquale, ideo neque macula. Contra hic ordo tantum est relatio rationis ; ergo ratione ejus non erit inæqualitas in maculis. Tandem peccatum ut sic latius patet, quam gratia, quia posset reperiri in homine in puris naturalibus, quem non privaret gratia ; ergo in illo peccatum habituale manens non esset privatio nitoris. Ad explicandam hanc difficultatem incipiendum videtur a pura natura.

9. *Prima propositio.*—Prima propositio. In homine existente in puris naturalibus vere maneret aliquo modo peccatum mortale (de quo tantummodo loquor) per modum habitus, transacto actu, quamdiu ad Deum non converteretur, vel non remitteretur illi peccatum. Probatur, quia homo semel aversus a Deo, semper manet aversus, quamdiu non convertitur. Explicari solet exemplo hominis qui avertit faciem a sole. Confirmatur, nam ille homo maneret in eo statu, in quo esset dignus odio, et indignus amicitia Dei ; ergo perseveraret in peccato. Tertio ille non esset in ea

pura natura in qua fuerat a Deo conditus; ergo esset impurus, seu in peccato.

10. *Secunda propositio bipartita.* — Secunda propositio. Peccatum manens habitualiter in illo homine non est ens aliquod positivum physicum, neque privatio realis et physica alicujus formæ positivæ. Primam partem convincunt argumenta facta contra secundam sententiam. Secunda vero etiam patet, quia nulla potest designari forma positiva, qua anima habitualiter privetur propter peccatum commissum : nam illa intelligenda esset in essentia animæ, aut in potentiis. Non in essentia, quia ex natura rei in essentia animæ nihil inhæret, nisi forte potentiæ ejus, et eadem ratio procedit de ipsis potentiis, quæ etiam inter se non possunt transmutari aliquo modo nec remitti ; ergo nihil reale potest intelligi in ejus modi potentiis, vel ab aliis realiter distinctum, vel quod sit idem cum illis, quo privetur per habituale peccatum. Neque intelligi potest, quod aliqui dicunt et colligunt ex Cajetano, loco citato, quæst. octuagesima sexta, nempe hoc peccatum esse privationem realem illius spiritualis pulchritudinis, quam boni actus in anima efficiunt; quia licet actuale peccatum possit efficere hujusmodi privationem ; tamen illo transacto, non necessario durat ista privatio cum habituali peccato, nam illo perseverante potest homo bonos actus exercere, et contrarios priori actuali peccato : neque illa actualis privatio pulchritudinis per se est culpa, ut patet in homine dormiente peccatore, et justo, etc.

11. *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Peccatum quod habitu manere in tali homine dicitur, non est physice intelligendum, sed moraliter, secundum rectam et prudentem existimationem, et hoc modo est quædam aversio a Deo ultimo fine quæ mortaliter censetur manere in homine, quia voluntate sua se avertit a Deo, et nunquam ad illum conversus est. Colligitur ex D. Thoma, quæst. citata, articulo primo ad argumenta, et articulo secundo, et 3 parte, quæst. 88, articulo primo, ubi dicit maculam consequi peccatum ex parte aversionis. Et probatur tum ex dictis, nam numeravimus omnia quæ possunt cogitari circa hoc peccatum, et nihil aliud reperitur. Secundo exemplo ex humanis, nam qui offendit hominem, censetur manere inimicus ejus quamdiu aut voluntatem non mutavit, aut quod in se est non fecit, ut injuriæ satisfaciat, et tamen totum illud contingit per moralem existimationem. Tertio in aliis rebus hæc moralitas constituit prædicationem realem, et veram in rebus multum pertinentibus ad mores hominum, ut dicitur res aliqua tanti valoris, quia lege taxatum est : quod tamen nihil in re ipsa ponit præter existimationem moralem.

12. *Objectio contra nunc dicta.* — Dices, coincidere nos jam in priorem sententiam Scoti : nam hoc nihil aliud est, quam denominari hominem peccatorem ab actu præterito existimato moraliter, ac si esset. Respondeo primo, in hoc differimus, quia non intelligimus peccatum hoc consistere in ordinatione ad pœnam, sed in aversione ab ipso Deo : ex quo fit, ut aliquis sit odio Dei dignus, quod proprie pertinet ad culpam. Secundo non dicimus istam denominationem fieri ab actu præterito, sed a quodam effectu morali, qui censetur fieri per illum actum. Quod explicatur a simili in peccato puræ omissionis, si fiat : nam qui sic peccat, verissime censetur actu se avertere a Deo, et se convertere ad se ipsum, vel ad aliam creaturam, ut ad ultimum finem, non quia realem actum efficiat, neque quia aliqua forma physica privetur, sed quia moraliter ita se habet ac si id vellet : ita in proposito iste censetur moraliter aversus a Deo, quia id voluit, et nunquam mutavit voluntatem, nec consecutus est remissionem peccati.

13. *Quarta propositio.* — Quarta propositio. In hoc peccatore macula non est aliquid distinctum ab habituali peccato, quod explicuimus, quare explicanda est per moralem quamdam indignitatem, sicut qui in Republica exercuit vilissima munera, licet postea illa non exerceat, manet moraliter infamis : ad hunc enim modum se habet coram Deo, qui semel peccavit, et in peccato jacet ; hæc ergo macula et habituale peccatum, idem sunt, licet secundum rationem, vel potius secundum etymologiam differant, *peccatum* enim dicitur, ut avertit hominem ab ultimo fine : *macula* vero quatenus reddit ipsum hominem turpem : et propterea *macula* ut sic non fit a Deo, quia ad malum culpæ spectat, et idem prorsus est de aversione habituali : de reatu vero et offensa Dei jam diximus quid sit, et statim etiam dicemus.

14. *Quinta propositio.* — Quinta propositio. Nunc in homine destinato ad finem supernaturalem habituale peccatum et macula peccati mortalis includit dicta omnia moralia, et præterea realem et physicam privationem gratiæ et charitatis : de hac propositione videri possunt dicta, libro septimo, de Gratia, capite vigesimo a numero septimo ; et ita sentit divus Thomas, quod bene notat Cajetanus, infra,

quæst. 113, in articulo secundo, Capreolus 4, distinctione decima-quarta, Sotus, distinct. decima-quinta, quæst. prima, articulo primo. Et ratio est, quia peccatum nunc avertit hominem a Deo fine supernaturali; ergo privat conversione ad illum : sed habitualis conversio ad hunc finem est per gratiam et charitatem; ergo habitualis aversio privat his formis, in quo differt valde ista aversio ab aversione a solo fine naturæ. Confirmatur, nam peccatum habituale nunc manens, immediate et formaliter tollitur per inhærentem justitiam, quæ peccatori datur in justificatione, sed formaliter tollitur privatio ipsa gratiæ et charitatis; ergo hæc ipsa privatio est formale peccatum sive macula. Inferes: ergo peccatum habituale est ejusdem rationis in omnibus peccatoribus. Respondeo quoad aliquid, scilicet aversionem a Deo, concedo, differunt tamen semper quoad moralem malitiam, quæ, ut diximus, solum moraliter permanere censetur, et eodem modo est intelligendum quod divus Thomas, 1, 2, quæst. octuagesima-sexta, articulo primo, ad tertium, dicit, eamdem privationem gratiæ propter ordinem ad diversam causam, scilicet actuale peccatum majus vel minus, esse majus vel minus habituale peccatum. Non est enim ipsa privatio physice major, vel minor, tamen quatenus procedit ab his vel illis actibus, censetur reddere hominem moraliter magis deformem et indignum : et simili ratione peccatum denuo iteratum licet non inducat novam privationem gratiæ, tamen censetur inducere eamdem privationem novo titulo, et hoc modo illud secundum, seu iteratum peccatum includit privationem gratiæ.

15. *Instantia solvitur.*—Dices. Privatio gratiæ fit a Deo; ergo est pœna. Respondeo non fieri a Deo positive agente, sed deserente. Secundo dici potest habitualis gratiæ privationem esse quasi materiale in peccato : at vero formale esse voluntariam deformitatem, quæ moraliter manet; illa ergo privatio, ut culpa est, non est a Deo, quia sic est voluntaria voluntate prava: ut vero est corruptio cujusdam rei, est a Deo non conservante; et hoc non est inconveniens, quia illa, ut sic, non est peccatum, et posset accidere homini justo, si Deus suspenderet influxum conservativum gratiæ illius. Et eodem modo licet illa privatio sub una ratione sit culpa, tamen sub alia ratione, potest quodammodo dici pœna non tam imposita, quam contracta, juxta dicta. Vide Durandum, secundo, distinctione trigesima, quæstione 3, ad argumenta.

16. *De subjecto maculæ.*—Ex his facile expediuntur reliqua, quæ de hoc peccato vel macula dici possunt, nam jam constat an sit, et quid sit: et quomodo in peccatis diversis sit diversa, et major, vel minor, de quo etiam videri possunt dicta in opere de Gratia, loco citato. In quo vero subjecto sit, breviter dicendum est, ex divo Thoma, quæst. illa 86, art. 1, partim esse in essentia animæ, partim in voluntate, nam gratia et charitate privat, in quibus amicitia Dei consistit, præcipue tamen videtur esse in essentia animæ, quia licet actuale peccatum primo sit in voluntate, quia per eam committitur, tamen id quod præcipue maculatur, est ipsa anima, quæ in se manet moraliter odio digna, et ipsa est principale movens et operans, et sicut justitia coram Deo primo est in essentia animæ, ita et habituale peccatum : derivatur vero etiam ad voluntatem, quia etiam ipsa est censenda manere a Deo aversa. Rogabis, quomodo unum esse queat in duobus. Respondeo, quia non est unitum in genere naturæ, sed moris, et quia non æque primo est in utroque.

17. *De causa efficiente et effectu maculæ.*—De causa autem efficiente ipsius maculæ, dicendum est physicam nullam habere; habet tamen moralem, quæ est ipsum actuale peccatum præcedens. De effectu dicendum est formalem ejus effectum esse reddere hominem aversum a Deo, et odio Dei dignum, unde sequitur esse dignum pœna: per quem effectum interdum Scriptura, et sæpe Augustinus explicat hoc peccatum habituale, scilicet per reatum. Vide illum in Psal. 33, et libro primo, capite vigesimo octavo, 6, contra Julianum, capite 8. Advertendum autem est istam pœnæ dignitatem non esse aliam ab illa quæ fit per actuale peccatum, quia homo ratione hujus maculæ non meretur novam pœnam, sed solum ratione actus, et eodem modo solet ista macula dici generare offensionem Dei, quæ, ut diximus, ex parte Dei nihil ponit, nisi iram ejus, vel denominationem extrinsecam : ex parte vero hominis præter actuale peccatum nihil dicit præterquam esse dignum illa ira. Vide divum Thomam, tertia parte, quæst. 86, articulo 2.

18. *Maculam in veniali negant aliqui.*—Solum superest de veniali peccato, an relinquat maculam. Scotus enim, quarto, distinctione vigesima-prima, quæstione prima, et Gabriel, quarto, d. decima-sexta, quæst. 5, et alii, in 2, dist. 24, dicunt quod post veniale peccatum nihil manet, nisi obligatio ad pœnam, quia ne-

que privat gratia, neque remittit charitatem, et licet remitteret, illa remissio non haberet rationem culpæ, quia non tenetur homo habere charitatem in tanta vel tanta intensione : denique nullo alio modo avertit a Deo. Divus Thomas autem et alii, 3 p., quæst. 87, ad 3, volunt relinquere maculam. Favet Eccl. 31 : *Beatus vir qui inventus est sine macula*, et Psalmo decimo-quarto : *Qui ingreditur sine macula ;* et omnes illæ sententiæ, in quibus dicitur hominem non esse sine peccato et sordibus, videntur verificari ratione hujus maculæ, quia sine actuali peccato et mortali esse potest; idem vero divus Thomas 1, 2, q. 89, articulo 1, addit hoc peccatum non causare maculam simpliciter, sed secundum quid. Et hic modus loquendi est retinendus, quia est conformior Scripturæ et Patribus, et explicandus ad eum modum, quo explicavimus habituale peccatum in puris naturalibus, nempe per moralem existimationem, quia revera nihil aliud fingi potest. Sola vero ordinatio ad pœnam non pertinet ad rationem culpæ, neque maculat animam, et manere potest, ipsa culpa remissa : recte autem intelligi dicto modo constat, quia ille, qui venialiter peccat, aliquo modo offendit Deum; ergo quamdiu voluntate sua non satisfacit Deo, censetur moraliter permanere in illa voluntate, atque adeo ita dispositus, ut censeatur aliquo modo indignus divina quadam familiaritate et singularissimis auxiliis : propter quod dicunt sancti hanc maculam repugnare fervori charitatis. Explicari etiam potest a contrario : remissio enim venialis peccati ex sententia theologorum, ut in materia de pœnitentia et de gratia dicimus, sine infusione novæ gratiæ fieri potest; ergo illa privatio in qua talis macula consistere potest, non privat aliqua forma, et habitu reali physice, quandoquidem sine tali habitu auferri potest per Dei condonationem, reliqua de macula explicanda sunt ad modum peccati mortalis. Vide dicta, t. 4, de Pœnitentia, disp. 11, sect. 1.

DISPUTATIO IX.

DE PECCATO ORIGINALI.

Diximus de duobus generibus peccatorum, sequitur, ut de peccato originis disseramus, quod *natura peccatum* etiam dicitur, quia non propria voluntate, sed naturali generatione illud contrahimus: et propterea natura filii iræ dicimur, ad Ephesios 2, ut voluit Augustinus, lib. 2, de Peccatorum meritis, cap. 2, de quo peccato, loquens idem libro de moribus Ecclesiæ, *peccato* (inquit) *antiquo nihil est ad prædicandum promptius, nihil ad explicandum difficilius :* et lib. 3, de Baptismo parvulorum, cap. 4, et 2, de Nuptiis, cap. 29, et epistola 26, 28, fatetur se nescire solvere difficultates omnes ut sibi satisfaciat, in hoc peccato occurrentes, de quo disputant theologi, 2, dist. 3, D. Thomas 4, contra Gentes, cap. 50, et q. 4, de Malo, et opusculo 3, tractatu 2, et 1, 2, q. 81, 82 et 83, et nonnulla in 85, quæ quæstiones præsentis tantum sunt instituti, nam quæstio illa quomodo hoc peccatum auferatur, sive effective per Baptismum, sive formaliter per gratiam, videatur in tomo de Sacramentis, disp. 26, sect. 1, et lib. 7, de Gratia, per varia capita.

SECTIO I.

An sit originale peccatum.

1. *Error negans peccatum originale.*—Error fuit Pelagii peccatum originale negans, ex Augustino, hæresi 88, et lib. 3, de Peccatorum meritis, cap. 7, et de Baptismo parvulorum, cap. 2, et lib. 2, de Peccato originali, et 5, contra Julian., cap. 5; hunc secuti sunt Armeni, Albanenses, et Albigenses, ut referunt Antoninus, 4 parte, titulo 11, cap. 7, § 3, Castro, verbo *Peccatum*, Guido Carmelitanus. In eodem errore fuisse Abailardum indicat Bernardus, epistola 111 et 118, refertur etiam Zuinglius, et Erasmus, 1 et 2, editione ad Romanos 5, aperte favet huic errori, et inter alia impie dicit impudenter mentiri eos qui locum illum Pauli, Ephes. 2, dicunt non posse intelligi de peccato per imitationem : eidem favet Stapulensis, ibidem. Fundamentum est duplex, primum quia pugnat dicere *peccatum* et *naturale*, nam de ratione peccati est *voluntarium*, ut diximus : peccatum etiam est contra legem ad Romanos 4. Sed ea quæ sunt naturalia, nec a voluntate pendent, nec legi subduntur, præcipue cum tempore conceptionis homo non sit capax præcepti, nec voluntatis. Confirmatur primo : nam meritum Adæ nihil nobis profuit ; ergo neque culpa. Confirmatur secundo, quia Deus, qui proprie remittit peccata, non imputat aliena, Ezechielis 18 : *Filius non portabit iniquitatem patris, sed anima, quæ peccaverit, ipsa morietur*, etc., et 2, ad Corinth. 5 : *Unusquisque referet prout gessit.*

2. *Secundum fundamentum.* — Secundum fundamentum. Quia peccatum originale nul-

lam potest habere causam : non enim voluntatem pueri, quia ea uti non potest rationabiliter : neque patrem generantem, quia alias ille generando peccaret, quia efficeret peccatum. Item quia forte qui generat filium est sine peccato : tandem quia peccatum est in anima, atque spirituale quid : pater autem cum generat non attingit animam : neque ergo per seminalem et corpoream virtutem potest animam maculare. Præterea neque Adam potest esse causa hujus peccati, tum quia et ipse et ejus actus præterierunt; tum etiam quia nunc etiam peccaret denuo semper posteris in peccato propagatis ab ipso. Neque denique Deus, quia nullius culpæ auctor esse potest, ut diximus : aut etiam dæmon, quia non est auctor animæ, et quia hoc esset in errorem Manichæorum incidere. Neque vero dici potest hoc peccatum a nullo fieri, quia aliquid est, et non necessario ex natura hominis sequitur, alias esset talis natura per se mala, et tale peccatum in pura hominis natura reperiretur : imo sic ex natura per se, et necessario sequeretur illi esse tribuendum, a quo est natura. Confirmatur, quia cum anima sit ex nihilo a solo Deo producta, non apparet unde habere possit maculas naturales. Pro tertio fundamento utuntur hæretici auctoritatibus sanctorum, præcipue Chrysostomi, quæ statim exponam.

3. *Prima propositio de fide ex sacris litteris et patribus. — Una evasio hæreticorum. — Erasmi evasio expugnatur.* — Unica propositio. In hominibus est peccatum quod in conceptione sua, dum ex stirpe Adæ seminali generatione decendunt, contrahunt. Esse veritatem hanc unum ex præcipuis fidei fundamentis, docet Augustinus 1, contra Julianum, cap. 2. Præcipuum fundamentum ejus est, illud ad Romanos 5 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt :* et infra, *Unius delicto peccatores constituti sunt multi.* Dupliciter respondent Pelagiani, primo Adam peccando fuisse quasi quoddam exemplar omnium hominum peccantium, et ita aiunt peccatum Adæ ad omnes transisse imitatione, non propagatione, quæ explicatio habetur in quibusdam commentariis, super 5, ad Romanos, quæ circumferuntur nomine Hieronymi quæ tamen fuisse scripta a Pelagio, docet Augustinus, 1, contra Julianum, capite duodecimo, et Theodoretus, in Epitome divinorum decretorum, cap. 11, et in Psalm. 50, eam indicat, et Erasmus ut illam defendat, non legit, *in quo omnes peccaverunt*, sed *quatenus omnes peccaverunt,* quod prius fecisse Julianum docet Augustinus, loco citato. Sed ei repugnant Concilia et Patres, Tridentinum, sess. 5, Arausicanum II, cap. 2, Milevitanum, cap. 2, Toletanum II, Canone 12, Innocentius III, Epistola, quæ est 93, inter illas Augustini. Augustinus 4, contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 4, et lib. 1, de Baptismo parvulorum, cap. 10, Ambrosius, Beda, et alii, et patet ex mente D. Pauli. Primo, quia dicit peccatum Adæ ad omnes pertransisse; at vero non omnes imitantur Adamum; tum quia imprimis parvuli non imitantur; tum etiam, quia sunt multi, qui nihil audiverunt de Adamo, ut objicit Augustinus, lib. 6, contra Julianum, cap. 12. Præterea sequitur eos qui propria voluntate non imitantur Adamum, non egere gratia, neque esse filios iræ, quod est contra vim eorum verborum : *Per unius delictum omnes homines in condemnationem* : et illud ad Galatas 3 : *Conclusit omnia Scriptura sub peccato, ut gratia Dei abundet :* tandem si esset sermo de imitatione, vel exemplari, potius Evæ, vel dæmonis peccatum proponendum esset exemplum, ut Augustinus, supra, argumentatur, et affert illud Sapientiæ 2 : *Imitantur eum qui illius sunt.* Præterea ita dicit Paulus, peccatum Adæ ad posteros pertransire, sicut mortem : sed mors, non tantum imitatione, sed necessitate quadam derivatur ad filios Adæ ; ergo, etc. Confirmatur ex comparatione qua idem Paulus utitur inter Adamum et Christum, quæ habetur etiam 1, ad Corinth. 15; inquit enim ita peccatum Adæ derivari ad posteros, sicut justitiam Christi ad regeneratos : hæc autem redundat propagatione quadam, non tamen imitatione ; ergo. Tandem ponderari possunt illa verba, *non sicut delictum, et ita donum,* nam *judicium quidem in uno in condemnatione, gratia vero ex multis delictis in justificatione.* Secundo, Adam nos infecit una culpa : Christus vero non solum illa, sed innumeris etiam peccatis nos liberat : non ergo est sermo de imitatione, nam isto modo multis peccatis inficimur imitantes Adamum, ut argumentatur Augustinus, lib. 1, de Peccatorum meritis, c. 12. Quapropter Theodoretus eo loco pie exponendus est; minus enim proprie loquitur, nam comparatione facta ad actuale peccatum non vult originale vocare culpam : vel certe docet peccatum Adæ, ut in illo est, non constituere nos peccatores, sed prout nos in illo peccavimus, nam alias

bene illum in re sentire, ex eodem colligi potest.

4. *Altera evasio.* — Secundo, responderi potest Apostolum solum docere mortem, et similes pœnas ad nos provenisse propter peccatum Adæ, non vero culpam ipsam, unde Chrysostomus, homil. 10, ad Romanos : *Adamo,* inquit, *peccante, et mortali effecto, qui ex eo orti sunt eos tales esse nihil habet absurdum, at ex illius inobedientia alteros peccatores extitisse, quam habet convenientiam,* aut *congruentiam?* Idem, homil. 39, in id ad Corinth. 1, cap. 15, *in Adam omnes moriuntur morte* (inquit) *corporis non gehennæ;* et idem dicit Ambrosius ibi. Contra hanc vero expositionem faciunt omnia dicta contra priorem, et est contra omnem consensum Patrum, qui locum hunc interpretantur de culpa. Idem Augustinus, lib. 1, contra Julianum, initio, refert undecim patres, et inter alios Chrysostomum, cujus etiam quamdam alium locum exponit : et idem sentit Dionysius, cap. 3, Ecclesiast. Hierarch., Fulgentius, lib. de Gratia Christi, contra Faustum, Ambrosius, de Fide ad Petrum, cap. 2 et 25, et Gregorius, 4 Moralium, cap. 2, et Anselmus, in illum locum, ad Romanos, et libro Conceptu Virginali, et Bernardus, Epist. 190. Et arguitur præterea ex vi ipsorum verborum, nempe : *in quo omnes peccaverunt,* et *peccatores constituti sunt multi,* quæ possunt sine metaphora intelligi ; ergo ita intelligenda sunt juxta regulas Patrum, maxime ita intelligente Ecclesia, et cum id sit consonum aliis Scripturæ locis, quæ partim adduximus, partim adducemus, et parabolis Evangelicis de ove perdita, drachma, et homine incidente in latrone, Lucæ 10 , quibus significatur totam naturam humanam fuisse semel infectam, ut Sancti unanimiter interpretantur. Arguit præterea Augustinus, psalm. 50, quia pœna non transfunditur sine culpa, quod præcipue indubitatum est de pœna æterna spirituali, quia puniuntur parvuli, ut sect. 6, patebit. Denique Paulus ait peccatum intrare in mundum, et per peccatum mortem : prius ergo ingreditur peccatum, quam mors : unde concludit etiam ante legem peccatum regnasse, quia regnabat mors : addit tamen, quod tunc non imputabatur, id est, non reputabatur, nec cognoscebatur ab hominibus, ut Anselmus, Ambrosius, et alii exponunt. Priora ergo Chrysostomi verba exponi debent eo modo, quo supra, n. 3, respondimus Theodoreto : non enim negavit culpam contractam ex Adamo, nam, ibidem, dicit peccatum Adæ totum mundum infecisse, et eos qui non baptizantur mori in peccato, et homil. 40, ad Romanos, clarius dicit Baptismum tollere radicale peccatum, et homilia ad Neophytos, et homilia de Adamo et Eva, et in id Psalm. quinquagesimi septimi : *Alienati sunt peccatores a vulva* : *hic,* inquit, *originalis peccati jus in impiis elucet ab incunabulis.* In alio vero loco solum vult Chrysostomus peccatum originale non semper adferre mortem gehennæ : et idem est sensus Ambrosii, si ejus sunt commentaria, quia aperte, ibidem docet veritatem peccati originalis : ad hunc modum interpretanda sunt alia loca Chrysostomi, ut homilia decima septima, in 1, ad Corinth., et homil. 24, ad Ephesios, et alibi in quibus loquens pro concione ad populum baptizatum dicit illum non fore damnandum ob peccatum originale.

5. *Probatur deinde propositio rationibus supposita fide.* — *Prima ratio.*—Rationibus probatur secundo conclusio non quidem naturalibus, quia nullæ hic esse possunt, sed ex aliis principiis fidei sumptis. Prima ex generali redemptione Christi ; est enim redemptor, non solum quia gratiam præstat, sed præcipue, quia a peccato liberat : liberat autem omnes homines, etiam parvulos, qui propria voluntate non peccaverunt, propter quod dicitur Agnus Dei, qui tollit peccata mundi, ubi multi legunt *peccatum* mundi, ut sit dictum propter peccatum originale dumtaxat, ut ostendit Eusebius, l. 9, de Demonstratione Evangelica, cap. 5, et ratio colligitur ex cap. 3, ad Romanos, *omnes peccaverunt, et egent gloria Dei*, 2, ad Corinth. 5 : *Si unus pro omnibus mortuus est : ergo omnes mortui sunt :* et ad Galatas, tertio, 1, Petri, tertio, Job. 14 : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* lege Justinum, libro de recta fidei Confessione, Augustinum 6, contra Julianum, cap. 4.

6. *Secunda ratio.*—Secunda ratio sumitur ex necessitate Baptismi in lege gratiæ, et circumcisione in lege Mosaica, vel alterius remedii, sine quo parvuli non possunt consequi regnum cœlorum, quod est de fide ; quæ ratio colligi potest ex capite *Majores,* de Baptismo, et ex Leone, epistola octuagesima-sexta, et 93, quam bene prosequitur Cyprianus, sermone de Circumcis., Origenes, homilia 8, in Leviticum, Hieronymus, dialogo 3, contra Pelag., et Augustinus, lib. 4, de peccatorum Meritis, c. 24, et 16, de Civitate, cap. 26, ponderat illum locum Genes. 17 : *Masculus cujus præputii caro circumcisa non fuerit delebitur anima illa, quia irritum fecit pactum meum: quod,* inquit, *de*

pacto circumcisionis non posse intelligi, quia infans non transgreditur illud, sed de pacto contracto cum Adamo, quod omnes in illo transgressi fuimus, ad quod etiam Hieronymus, Osæ 6, refert illa verba, *sicut Adam transgressi sunt pactum meum: ibi* (id est in Paradiso) *prævaricati sunt in me.* Respondebunt Pelagiani parvulos non baptizari, ut deleatur eorum peccatum, neque ut sint beati, sed ut fiant hæredes regni cœlorum : in quo responsio multi sunt errores. Primus, Baptismum non dari parvulis in remissionem peccatorum, contra Paulum, ad Titum 3, et ad Ephesios 5. Secundus, parvulos posse esse beatos sine Baptismo, et Christi sanguine, contra 1, Joannis, cap. 5, et illud Pauli : *In Christo omnes vivificabuntur.* Unde Augustinus, epistola 28. Tertius, beatitudinem simpliciter esse extra regnum cœlorum, quem errorem notat Augustinus 1, de Peccatorum Meritis, c. 20. Quartus, excludit parvulos a regno cœlorum absque peccato. Legatur Augustinus, lib. 10, de Sermone Domini, et lib. 3, contra Julianum, initio.

7. *Tertia ratio.*—Tertia ratio est Origenis, homilia octava in Levit., quia in Scriptura multi justi quæruntur de die natali, et suæ conceptionis, et maledicunt quod non facerent ratione naturæ; ergo ratione culpæ. Idem etiam ponderavit Gregorius, 4 Moralium, cap. 5, exponens illud : *Pereat dies in qua natus sum,* etc. Huc referri possunt verba illa Psalmi 50: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum,* quæ non possunt intelligi fuisse dicta propter peccata, quæ parentes in conceptione ejus commiserunt, tum quia ex legitimo matrimonio natus erat, quod notavit D. Thomas 4, contra Gentes, cap. 50, tum quia ibi David non accusat peccatum alienum, sed agnoscit proprium, ut Deum ad misericordiam flectat; loquitur ergo de originali, ex Hieronymo, et Augustino, ibi.

8. *Quarta ratio.*—Quarta ratio est a signo, quia Scriptura docet esse quorumdam peculiare privilegium, ut ante nativitatem fiant sancti, Lucæ 1, Jeremiæ 1, de Jacobo fratre Domini refert idem Hegesippus apud Eusebium, lib. 2, de Historia, cap. 23, quod ego non assero. Si ergo est hoc singulare privilegium, signum est alios concipi sine gratia; ergo in peccato, quia in homine creato ad finem supernaturalem non est medius status. Vide Augustinum, lib. 2, de Peccato originali, cap. 32, et Gregorium, 17 Moralium, cap. 10, et patet ex Scriptura : *Nemo mundus a sorde, neque infans,* atque per hæc manet confirmata conclusio ex Patribus et ex Conciliis.

9. *Ad fundamentum in num. 1 et 2.* — Ad fundamenta erroris contrarii, ad rationes dicemus in sequentibus : ad Patres jam est responsum : ad illa verba Scripturæ fatemur nunquam filium puniri nisi ob culpam propriam, id est, quam in se habeat : de illo autem loco Ezechielis satis multa diximus supra, disp. 7, sect. 1, ad illa verba Pauli, *referet unusquisque prout gessit.* Anselmus, de Conceptu Virginali, cap. 18, exponit sic : *Prout meretur, et dignus est,* vel aliter, prout gessit, vel propria voluntate, vel aliena. Vel certe hæc et similia loca, ut in fine hujus materiæ dicemus, de adulteriis intelligenda sunt, nam illi proprie sunt judicandi.

SECTIO II.

Quid sit peccatum originale.

Primum omnium statuamus ut certum hoc peccatum non esse aliquem actum ejus, qui in peccato concipitur, quod est evidens, quia ille tunc non utitur ratione, neque miraculose illuminatur, ut peccare possit. Unde Augustinus, lib. primo de peccatorum Meritis, c. 74 et 75, irridet quosdam Pelagianos, qui ad hoc tandem devenerunt, ut parvulos dicerent esse Baptizandos propter peccatum actuale, quod in conceptione committunt.

Rejiciuntur primum opiniones de essentia peccati originalis et statuitur esse privationem.

1. *Prima opinio.* — Prima ergo sententia omnino negat originale peccatum esse aliquid, quod inhæreat in homine, qui ex Adamo nascitur, sed illud ipsum peccatum, quod in Adamo fuit actuale, et ipsum intrinsece denominavit peccatorem, aiunt respectu nostri esse originale, quatenus illos omnes extrinsece denominavit peccatores. Est Alberti Pighii, in controversia de Peccato originali, et Catherini, Opusculo de hac materia. Fundamentum eorum est, quia in puero nihil esse potest, quod veram et propriam rationem peccati habeat, quia peccatum proprie est actus voluntarius, sed peccatum originale est proprie, et vere peccatum; ergo oportet illud etiam esse aliquem actum non proprium ; ergo alterius, in quo reliqui peccaverunt, ad Romanos, quinto, ubi etiam dicitur illo peccato omnes fuisse constitutos peccatores. Contra hanc sententiam sit sequens propositio.

2. *Prima propositio contra hanc opinionem.* — Peccatum originale est aliquid a parte rei privativum, vel positivum intrinsece inhærens in homine concepto ex Adamo. Censeo conclusionem hanc esse de fide, patet ex Tridentino, sessione quinta : *Si quis dixerit illum* (scilicet Adamum) *per inobedientiæ peccatum mortem, et pœnas in omne genus humanum transfudisse, non autem peccatum, quod mors est animæ, anathema sit :* et infra ipsius hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione transfusum omnibus, id est, unicuique proprium, etc., quod sæpe ibi repetit ; colligitur etiam ex omnibus adductis, in prima sectione, quia in re, prædicta sententia aufert a nobis originale peccatum. Confirmatur ex illo, ad Romanos, quinto, ubi homines non renati in Christo dicuntur impii, peccatores, inimici : et infra, sicut peccatum intravit, ita et mors : mors autem intrat ad unumquemque propria ; ibidem etiam comparatur peccatum Adæ cum gratia Christi : gratia vero Christi transfunditur non per denominationem extrinsecam, sed per inhærentem justitiam ; ergo, etc. Præterea hæc est sententia Sanctorum Patrum, Hieronymi, lib. 3, contra Pelag., et aliorum.

3. *Secunda opinio seu figmentum quorumdam hæreticorum.*—Secunda sententia est quorumdam Lutheranorum, qui dicunt peccatum originale esse formam substantialem, quod sic explicant, dicunt enim hominem physicum, id est, constantem ex solo corpore et anima naturaliter aptum ad omnia opera humana, fuisse creatum in principio, atque illi fuisse additam quamdam substantialem formam, vel substantialem gradum ejusdem formæ, per quam efficiebatur homo theologicus divinus, et ad imaginem Dei, capaxque divinæ beatitudinis et supernaturalis legis ; et hanc formam ultimam dicunt esse mutatam in formam deterrimam, qua homo fit proclivis ad omnia vitia, et omnino ineptus ad bona : unde concludunt primum hominem substantiali ratione fuisse conceptum, jamque non habere imaginem Dei. Utuntur ad hoc monstruosum figmentum Scripturæ locis, in quibus homines dicuntur *semen diaboli, et plantatio Satanæ* et habere *cor lapideum,* et similia. Confirmatur, quia peccatum legi Dei repugnat, et ideo dicitur *iniquitas,* 1, Joannis, 3. Sed jam nunc nostra natura per suam substantiam est contraria legi Dei, ut colligitur ad Romanos 7 ; ergo, etc. Hujus erroris auctor fuit Illyricus, quem impugnant alii Lutherani ; revera tamen ille ex eorum doctrina hunc errorem hausit, nam etiam Lutherus et alii dicunt peccatum hoc esse corruptionem naturæ, et per illud in hominibus esse deletam imaginem Dei.

4. *Secunda propositio contra præcedentem errorem.*—Secunda propositio. Originale peccatum neque forma substantialis, neque ejus privatio, aut remissio, aut transmutatio esse potest. Hæc conclusio licet non sit definita his verbis, tamen tenenda est de fide, quia ex dicta sententia sequuntur apertissimi errores. Primus formam substantialem esse per se malam, et peccatum, quæ est hæresis Manichæorum ab omnibus Patribus damnata, ut suppono ex prima parte divi Thomæ, quæstione quadragesima octava, et per se est impossibile, quia peccatum est defectus, et iniquitas contra legem : substantiæ vero ut substantiæ, non possunt ista convenire, legatur Augustinus, 1, contra Julianum, capite tertio, et libro sexto, capit. primo, et lib. contra epistolam Fundamenti, cap. trigesimo tertio et trigesimo quinto, et de Natura et gratia, cap. 19 et 20. Secundus error, qui ex precedente sequitur, est hominis animam esse corruptibilem, et transmutabilem in aliam. Tertius, quod necessario debet dicere Deum esse auctorem peccati, vel aliquam rem esse, quæ non sit a Deo, quia illa transmutatio animarum rationalium ab ipso solo fieri poterat. Videatur Augustinus, 1 Confessionum, cap. decimo secundo, et libro contra Secundinum Manichæum, capit. tertio et decimo tertio, in Enchiridio, cap. decimo ; Basilius, in libro, *Quod Deus non sit auctor malorum,* et Ambrosius, 1 Exaemeron, capit. octavo. Quartus, quod hac ratione coacti dicunt dæmonem habere efficaciam ad istam transmutationem faciendam, quod est hæreticum, ut docetur in prima parte, viderique potest in lib. de Angelis, et præterea id non potest intelligi, nam vel illæ formæ sunt spirituales, vel materiales, si secundum, per se erunt corruptibiles, et homo ratione illarum non erit capax Dei, neque forma mutabitur in formam, sed corrumpetur unum compositum, et generabitur aliud : quod tamen non fit sine physica alteratione, quam non semper peccatum efficit, alias homo peccando moreretur : si vero spirituales sunt, per creationem incipiunt, et per annihilationem desinunt esse : quomodo ergo Dæmon habet efficaciam in illas? Videatur Augustinus, tractatu 4, in primam Canonicam Joannis. Quintus error, sequitur peccatum originale non auferri per Baptismum, quia nulla aufertur, nec datur substantialis forma. Sextus error sequitur, nunc eam mentem hominis,

quæ in illo nunc est suprema, esse peccatum originale, et inclinare ad malum, quod est contra Paulum, ad Romanos 7, et ad Galatas 3, ait ubi mentem et rationem velle id quod est bonum. Septimus error, sequitur Verbum divinum vel assumpsisse formam illam substantialem, quæ est originale peccatum, quod est hæreticum, vel non assumpsisse naturam ejusdem speciei substantialis cum nostra, quod est etiam hæreticum. Legatur Leo papa, in Epistola 11 ad Julianum. Octavus error, sequitur hominem beatum substantia et essentia differre a viatore, quia non manent in illo ea forma, quæ est peccatum originale.

5. *Eadem opinio militat contra rationem naturalem.* — In ratione etiam naturali dicit impossibilia hæc sententia : nam quæro quid intelligat per hominem physicum : aut enim illud est compositum ex corpore, et anima rationali vera, aut non. Si primum, ille homo habet intellectum et voluntatem ; ergo est ad imaginem Dei, nam hæc ratio imaginis in intellectu et voluntate fundatur, ut docent Augustinus, Basilius et alii, qui etiam tanquam hæresim damnant imaginem Dei in homine posse deleri per peccatum, licet fuerit denigrata. Præterea talis homo est capax gratiæ, nam propter rationalem animam ut sic, est capax, juxta illud Augustini : *Posse habere gratiam naturæ est hominum :* unde tandem ille homo habebit propensionem ad id quod est honestum, et libertatem, et cætera, quæ isti hæretici negant : si vero dicant hominem illum physicum non esse rationalem, ipsi tanquam irrationales sunt omittendi.

6. *Ad fundamentum in num.* 3. — *Ad confirmandum ibid.*—Ad fundamentum expugnati erroris respondetur, omnia illa loca metaphoram continere, nam *cor hominis* dicitur *pravum,* non quia substantia ejus mala sit, alias cum dicitur *lapideum,* haberet lapideam substantiam ; sed propter pravas cogitationes et fomitem ex Augustino 1, contra duas Epistolas Pelagian., cap. 13, et idem est de aliis : quod vero, ad Romanos 6, dicitur, *corpus peccati,* ideo dicitur, quia vel est peccato subditum : vel quia est instrumentum peccati, vel verius propter defectus, quos ex peccato contraxit. Ad confirmationem respondetur, id quod est prohibitum lege, et illi contrarium, esse peccatum, tamen naturalem substantiam non esse prohibitam lege, neque omne id, quod inclinat ad operandum contra legem esse peccatum, licet interdum sit aliqua occasio peccati.

7. *Tertia opinio Lutheranorum.* — *Quorumdam catholicorum placitum.*—Tertia sententia est communis Lutheranorum, qui videntur putare peccatum originale esse concupiscentiæ fomitem, et totam eam inordinationem potentiarum, quam in nobis experimur : dicunt enim hoc peccatum esse tenebras in intellectu, aversionem in voluntate, contumaciam in corde, et vitiorum omnium originem, quæ opinio in sensu quo ab ipsis asseritur, est hæretica : ad eam nonnihil accedit quorumdam scholasticorum sententia dicentium peccatum originale esse concupiscentiam ipsam, quam videtur tenere Magister, secunda, distinctione trigesima. Sed in sequentibus partim hoc explicabimus, partim impugnabimus.

8. *Tertia propositio contra proximam opinionem.* — Sic ergo tertia propositio. Id quod vere et formaliter est originale peccatum, non consistit in concupiscentia, neque in aliquo defectu potentiarum hominis, qui veluti naturalis sit, et in homine in puris naturalibus creato reperiri posset, vel esse in homine jam justificato. Hæc est contra sensum Lutheranorum, ac probanda est ex illo principio, peccatum originale esse id quod per Baptismum aufertur, neque manet in renatis, ut Concilium Tridentinum, sessione 5, definit, et patet ex illo ad Titum 2, *mundaret sibi populum acceptabilem*, et ad Romanos 5 : *Sicut per unum hominem ;* et infra, *nam sicut delictum, ita et donum ;* et infra: *ubi abundavit delictum, superabundavit gratia,* ex quibus habetur gratiam Christi esse directe contrariam peccato contracto ex Adamo : quod etiam habet, c. 8, quod incipit : *Nihil ergo est damnationis his, qui sunt in Christo ;* et cap. 6 : *Qui mortui sumus peccato, quomodo vivemus in illo :* et tandem, 1, Joannis, 1 : *sanguis ejus emundat nos ab omni peccato.* Confirmatur, nam in renatis nihil est, quod impediat introitum in regnum cœlorum, nisi id propter quod tollendum Baptismus institutus est : hoc autem est originale peccatum ; ergo tale peccatum nihil est aliud, quam vera animi culpa. Major patet Joannis 3, *Nisi quis renatus fuerit ex aqua,* etc., Marc. 16: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit,* id est, si ipse aliud impedimentum non apponat, ex Augustino, in Enchiridio, cap. 66 et 67, et lib. 21, de Civitate, cap. 16, atque aliis in locis id confirmat, qui etiam videri potest, lib. 1, contra duas Epistolas Pelag., capite decimo-tertio, ubi radicitus auferri dicit peccatum originale, non radi per Baptismum, et Chrysostomo, homil. 40, ad Corinthios, et

homil: ad Neophytos, et epistola ad Ctesiphontem, et Nazianzeno, oratione de Baptismo, et Epiphanio, hæresi 37 et 66.

9. *Probatur jam tertia propositio.*—Ex hoc ergo fundamento colligitur primo concupiscentiam non ut significat actum, sed ut significat appetitum sensitivum, quatenus proclivis est ad sensibilia, et potest contra rationem moveri, peccatum non esse atque adeo, nec originale. Confirmatur, quia hæc concupiscentia non est defectus voluntarius contra legem, neque avertit hominem a Deo. Antecedens patet, quia nulla est lex, qua teneamur non habere istam concupiscentiam, vel habere justitiam originalem, ut supra diximus, de quo videri potest Epiphanius, contra quamdam antiquam hæresim, tomo 1, hæresi 64. Secundo, colligitur eadem ratione tota conclusio, quia omnis defectus potentiarum hominis est veluti naturalis: licet enim modo, ut infra dicemus, ex peccato originali derivetur, tamen per se etiam sequitur ex natura hominis, et esset in puris naturalibus : non ergo potest habere rationem peccati originalis, cum etiam ejusmodi defectus maneant in renatis : unde neque tenebræ intellectus, neque duritia cordis, etc., ad essentiam originalis peccati pertinere dicuntur, licet sint ejus pœnæ, ut dicemus, non tamen majores, aut graviores nunc, quam in puris naturalibus essent, prout infra exponemus.

10. *Objectio Lutheranorum.*—Sed objiciunt Lutherani, quia concupiscentia repugnat legi mentis ; ergo est peccatum, ideo enim a Paulo appellatur *peccatum*, ad Romanos 7, et alibi; et Augustinus, libro 1, contra Julianum, initio, propter hanc concupiscentiam dicit renatos non omnino carere vitio, refertque multos Patres, et, libro 5, cap. 3, dicit concupiscentiam non tantum esse pœnam, sed etiam peccatum, et ideo non esse laudandam. Respondetur, hæc probant concupiscentiam esse defectum, et vitium quoddam naturæ, non ut vitium significat peccatum, sed ut importat imperfectionem quamdam. Neque refert, quod hæc concupiscentia moveat ad operandum contra legem, quia inde solum sequitur posse esse occasionem peccati; non vero ipsam esse formaliter peccatum, quia non est ipsa formaliter contra legem, cum non sit in se prohibita, et ita satis patet Augustini sensus in primo loco. In secundo vero, dico primo, loqui de concupiscentia, prout est in homine antequam sanetur per gratiam, quam ipse vult aliquo modo, id est, materialiter pertinere ad hoc peccatum, ut patet etiam ex libro 1, de Nuptiis, cap. 6. Quod quomodo verum sit, infra, dicemus. Secundo, dicitur Augustinum solum voluisse contra Julianum, concupiscentiam non esse laudandam, quia non solum est pœna, sed etiam inclinat ad culpam : unde non potentiam ipsam, sed actum ab illa manantem vult esse peccatum, non originale, sed actuale, et accedente aliquo consensu voluntatis, ut ex toto contextu colligitur.

11. *Quarta opinio.* — Quarta sententia est quorumdam, peccatum originale esse qualitatem quamdam naturæ corruptæ inhærentem : quam explicant dicentes ex Adami peccato factum esse, ut voluntas ejus fuerit infecta quadam qualitate inclinante ad creaturam, ex qua, inquiunt, redundavit ad corpus ejus aliqua qualitas morbida, quæ in ipsa generatione postea conjungitur semini, quod format corpus naturali qualitate infectum, quod fit, ut cum primum anima infunditur tali corpori, qualitas, quæ est in carne, efficiat in anima etiam illam pravam qualitatem, hancque dicunt esse peccatum originale essentialiter, quia ipsa est, quæ animam inclinat ad creaturas, et avertit a Deo : prædictam vero qualitatem corporis dicunt esse peccatum originale causaliter, et quia etiam ex peccato parentis nascitur. Hæc sententia tribuitur Magistro, secundo, dist. 30, et 31, licet non satis eam explicet, ut potius videatur loqui de concupiscentia : defendit tamen illam Gregorius Ariminensis, ibi, sic intelligens Magistrum, et Henricus, quodlibeto secundo, quæstione undecima, et Driedo, libro secundo, de Gratia et libero Arbitrio, sub finem, et Michael Baïus, de Peccato originis. Confirmant sententiam ex Augustino, libro 1, de Nuptiis, capite vigesimo tertio, et 25, dicente concupiscentiam esse hoc peccatum, causam vero esse affectionem malæ qualitatis: et cap. 21, carnem hominis vocari carnem peccati, propter morbidum quemdam affectum: et 1, contra Julianum, capite 7, animam corpori infusam maculari tanquam a vase vitiato, quæ sententia est improbabilis, ut melius ex dicendis patebit.

12. *Quarta propositio contra præcedentem opinionem.* — Sit ergo quarta propositio. Peccatum originale non est positiva qualitas addita animæ, vel potentiis ejus. Est communis theologorum infra citandorum. Probatur, quia ratio peccati, præcipue habitualis, non potest consistere in qualitate positiva, sed in defectu, ut supra ostensum est : peccatum autem originale est quoddam habituale ; ergo. Confir-

matur, nam vel illa qualitas est peccatum ratione solius positivi, quod habet in homine : et hoc primo est contra rationem mali et peccati, ut supra ostendimus : deinde sequitur Deum efficere peccatum formaliter, nam efficit totam illam qualitatem : vel est peccatum ratione alicujus privationis adjunctæ, et hanc non explicant prædicti auctores : neque potest esse aliqua ad quam sit necessaria qualitas contraria. Secundo, totus ille modus, quo explicatur illa sententia, est commentitius, nam ex peccato Adæ solum potuit resultare in voluntate ejus aliquis habitus pravus, qui non est peccatum, ut ostendimus supra : ab illo autem habitu nihil derivatur ex natura rei ad corpus, nisi forte quis dicat, quod Gregorius indicat, qualitatem illam processisse ab habitu serpentis, quia auctor libri Hypognosticon, in 4, libri initio, dicit peccatum originale natum esse ex flatu serpentis : sed hoc est ridiculum, nam auctor loquitur metaphorice, et Dæmon per se nullam qualitatem potest efficere : per serpentem autem posset efficere qualitatem nocivam corpori, non animæ. Et eodem modo facile rejicitur, quod dicunt alii cibum vetitum effecisse illam qualitatem : nam si cibus aliquid efficeret, illud pertineret ad commodum vel incommodum corporis, non animæ, illudque potius esset salubre, ut colligitur ex Augustino, de Civitate, capite 12. Tertio, quidquid fuerit de Adamo, ille modus communicationis prædictæ qualitatis ad posteros est etiam impossibilis, quia illa qualitas aliquem effectum formalem habere debet, atque adeo determinatum subjectum : effectus autem in hac sententia erit proclivem facere animam ad vitia : quare subjectum ejus erunt potentiæ ipsæ ; non ergo potest esse illa qualitas in semine subjective. Prætcrea esto in illo esset, non posset efficere qualitatem spiritualem in anima. Denique quidquid est in potentiis animæ, inclinans illas ad actus, habet rationem habitus, qui non potest esse peccatum, ut sæpe dixi : unde confirmatur ultimo, nam sequitur peccatum originale manere in renatis, siquidem in illis manet omnis qualitas positiva, quæ antea erat, et inclinatio ad objecta sensibilia.

13. *Ad suasiones ex Augustino, in num. 11.* — Nec testimonia ex Augustino urgent, quod enim ait concupiscentiam esse morbidum affectum vel affectionem pravæ qualitatis, non est intelligendum esse affectionem a prava qualitate provenientem, sed esse affectionem pravam ipsius appetitus, qui est quædam qualitas, et esse languorem ejus : qui tamen languor et affectio solum addunt appetitui privationem quamdam, ut infra magis exponemus.

14. *Quinta opinio.* — Quinta sententia est dicentium hoc peccatum non esse puram privationem, sed positivum aliquid cum privatione. Ita Cajetanus, 1, 2, q. 82, art. 1 et 3, qui illud positivum vocat qualitatem, vel habitum corruptum. Idem Capreolus, 2, dist. 3, et Ferrariensis, quarto, contra Gentes, c. 52, qui volunt positivum illud esse ipsam voluntatem, nimirum conversam ad bonum commutabile. Fundamentum eorum est obscura quædam verba D. Thomæ, illa q. 82, art. 1, ad 1, peccatum originale non esse privationem puram, sed includere habitum corruptum.

15. *Quinta propositio bipartita contra quintam opinionem.*—Sit tamen quinta propositio. Essentia originalis peccati in privatione aliqua vere et proprie in homine existente, et suo modo inhærente consistit, nihilque reale positivum includit, quod in homine inhæreat. Est communis theologorum, et prior pars satis patet ex dictis ; ostensum est enim nihil pure positivum posse esse hoc peccatum essentialiter. Ultimam partem probo : nam si aliquid positivum includitur in essentia originalis peccati, illud certe est in anima, ut per se constat, et infra etiam patebit ; ergo vel est ipsamet essentia animæ : et hoc non, quia illa est subjectum peccati, non peccatum, ac per se bona : vel est aliqua potentia ejus, et hoc propter easdem rationes, vel aliquid additum potentiis et essentiæ, quod etiam falsum est, nam rationes factæ contra quartam sententiam probant nullam qualitatem esse additam animæ, præter hoc peccatum, et licet addita esset, non posse pertinere ad essentiam peccati, neque ut est pars, neque ut totum.

16. *Evasio impugnatur.* —Dices illud positivum esse modum quemdam ipsius voluntatis, qui ab ipsa realiter non est distinctus, et consistit in quadam nimia propensione, et conversione voluntatis ad creaturas. Sed hoc est inintelligibile, quia talis propensio, quatenus est idem cum voluntate, est ipsa essentia ejus, quia est aliud nihil quam propensio ad bonum, quæ neque potest augeri, neque mutari in ipsa voluntate, quia voluntas ipsa est immutabilis entitas, et in se, neque recipit magis, neque minus : unde evidens est hominem creatum in puris naturalibus non aliam propensionem, neque alium modum habiturum in voluntate per se ipsam, quam habeat homo genitus ex Adamo : quia uterque homo habe-

ret essentiam, et potentias quæ in se inalterabiles sunt : et neuter haberet alias entitates. Confirmatur, nam conversio ad creaturas non habet rationem peccati præcipue originalis, nisi sit ad creaturam, ut ad ultimum finem : voluntas autem pueri non est isto modo conversa ad creaturam, nam potius est magis propensa ad Deum ultimum finem, quam ad omnem creaturam, sicut esset voluntas hominis in puris naturalibus : præterquam quod illa conversio non est physica, ut constat, neque etiam moralis, quia isto modo solum esset conversio actualis Adæ imputata puero, quod esse non potest, ut contra primam sententiam partim ostendimus, partim dicemus in sequentibus. Confirmatur præterea, quia ad delendum originale peccatum non est per se necessaria actualis conversio ipsius hominis ad Deum, cum voluntas ejus non fuerit conversa ad creaturam, ut ad ultimum finem, propterea enim, ut dicemus, peccato originali non tribuitur pœna sensus. Tandem in Baptismo nihil positivum tollitur ab homine, et tamen totum illud tollitur, quod est de essentia peccati originalis : D. Thomas autem (ut ad illius obscura verba citata, n. 14, respondeamus) cum ait originale peccatum non esse solum privationem, non loquitur de ejus tantum essentia, quæ ab eodem, in art. 3, dicitur formale hujus peccati, poniturque in privatione : sed loquitur de inordinata dispositione partium animæ, quæ ex peccato originali nascitur, et vocatur ab ipso materiale hujus peccati, propter Augustinum, ac languor naturæ, et in hoc includitur aliquid positivum, prout exponemus agentes de effectibus hujus peccati, in sect. 5.

17. *Objectio.—Solutio.—Instantia diluitur.* — Sed objicies. Peccatum originale in nobis est simile peccato habituali, quod in Adamo permansit transacto actu, quod indicat Tridentinum, sess. 5, cum dicit originale peccatum esse unum in suo principio; sed illud habituale non consistebat in sola privatione, sed in deordinata conversione ad creaturas; ergo. Respondeo in Adamo transacto actu nihil mansisse quod vere et physice in illo fuerit, sed solam privationem, quatenus voluntaria ex ordine ad actum præcedentem : aliquid etiam mansit secundum moralem existimationem, et hujusmodi fuit conversio ad creaturas, et malitia ejus ; peccatum ergo originale in nobis est simile peccato Adæ secundum priorem rationem, non secundum posteriorem, quia illa conversio, quatenus ex objecto continebat particularem malitiam, erat personalis, et ideo tota pœna sensus illi respondens soli Adamo erat debita ; aversio autem a Deo, erat ab illo, vel in illo, ut a capite, quia nos solum censebamur contineri in illo, in his, quæ ad Deum pertinebant, imo tantum in ordine ad dona superaddita naturæ, vel privationem eorum quæ omnia magis ex sequentibus patebunt. Dices : nam parvulus manet aversus a Deo ; ergo habet aliquam conversionem contrariam. Respondeo negando consequentiam, nam id non sequitur in peccato actuali, non in habituali, et præcipue originali, quod non fit per proprium actum. Sed jam supersunt duo explicanda. Primum, quare privet istud peccatum? Secundo, quomodo illi privationi conveniat ratio peccati? primum variis modis explicatur a theologis, quia tamen arbitror omnes in re convenire.

Cujus formæ peccatum originale sit privatio.

18. *Sexta propositio.*—Sit sexta propositio. Peccatum originale per se est habitualis aversio a Deo fine supernaturali, unde privat justitia, seu, quod idem est, charitate et gratia, quatenus hominem convertunt ad ultimum finem supernaturalem, scilicet Deum. Est communis theologorum : et probatur primo, quia originale peccatum essentialiter est illa privatio, quæ in Baptismo primo, et per se aufertur. Quæ regula ad cognoscendum originale peccatum colligitur ex Concilio Milevitano, canone 2, dicente, peccatum originale esse id quod debet in Baptismo mundari : et Tridentino, dicente Baptismo tolli id quod necessario peccati rationem habet : sed nulla alia privatio aufertur per Baptismum per se primo nisi privatio gratiæ et charitatis, et consequenter etiam tollitur privatio aliarum virtutum, quæ Baptismum consequuntur; ergo, etc. Secundo, peccatum originale est privatio alicujus perfectionis in homine inhærentis, et non naturalis, quia naturalia manent integra post peccatum ; ergo supernaturalis ; ergo illius doni et perfectionis quæ mentem hominis ad Deum ultimum finem convertit, quia peccatum, ut sic, aversionem dicit ab ultimo fine. Tertio, originale peccatum formaliter et per se est mors animæ, juxta Tridentinum supra, et Arausicanum, cap. 2, sed mors animæ est carentia gratiæ et charitatis, in quibus vita ejus, consistit. Quarto, peccatum originale in nobis est simile peccato habituali, quod in Adamo mansit : sed illud consistebat in privatione gratiæ ; ergo.

19. *Unum corollarium ex dictis.* — Ex hac conclusione intelligitur primo quo sensu dixerit Anselmus, lib. de Peccato originali, originale peccatum esse privationem originalis justitiæ, quem secuti sunt Thomistæ 1, 2, q. 81, art. 5, ad 2, et 82, art. 2, 3 et 4, Bonaventura, Scotus et alii, d. 30 et 31, Alensis, 2 part., quæst. 122, qui sub justitia originali gratiam sanctificantem comprehendunt, ut D. Thomas, 1 part., quæst. 95 et 100, notavit, et clarius in 2, dist. 32, quæst. 1, dicit justitiam originalem non differre a gratia gratum faciente quoad illum effectum, cui contrarium est originale peccatum. Et eodem sensu sumendum est quod dicit, quæst. 4, de Malo, art. 1, ad 11, ubi indicat peccatum originale esse justitiæ indignitatem, Scotus supra, clarius dicit hoc peccatum esse privationem gratiæ quæ debebat inesse. Quocirca intelligendum est primum effectum originalis justitiæ fuisse subdere animam Deo, id est, illam convertere ad supernaturalem finem, postquam habebat alios, ut rationem inferiorem subjiceret superiori, et appetitum sensitivum voluntati, et corpus animæ; non est ergo intelligendum peccatum originale dicere privationem justitiæ, ut omnes hos effectus causabat, alias hoc peccatum non plene deleretur in Baptismo, neque ipsi Adamo fuisset unquam omnino remissum. Solum ergo privatio justitiæ quantum ad primum effectum, qui est quasi primarius et essentialis, pertinet ad essentiam originalis peccati: et magis utuntur doctores nomine justitiæ, quam gratiæ, quia in sua origine homo illam habere deberet: privatio autem reliquorum effectuum pertinet quidem ad rationem pœnæ, non ad essentiam culpæ: cujus ratio est, quia solus ille primus effectus est per se necessarius, ut homo sit vere et simpliciter conversus ad suum ultimum finem, et amicitiam ejus conservet, et beatitudinem consequatur: alii vero non erant hujusmodi, sed veluti proprietates pertinentes ad ornamentum illius status. Vide Sotum, lib. primo, de Natura et Gratia, cap. quarto et quinto; et quæ diximus in Opere sex dierum.

20. *Alterum corollarium.*—Secundo, infero sine causa Cajetanum, Canariensem, Sotum et alios laborare, et inter se disceptare, dum quidam eorum negant originale peccatum esse privationem justitiæ, vel gratiæ: cum tamen concedant esse privationem subjectionis ad Deum, quam efficiebat justitia. Alii dicunt unum esse primarium, alium esse secundarium. Alii neutrum istorum esse, sed aversionem a Deo. Verum hæc omnia solum sunt distincta verba, unde non sibi constant dum unum concedunt, et aliud negant, quia idem est privari forma, et privari effectu formali formæ, unde idem est privari justitia et subjectione ad Deum. Similiter aversio nihil aliud est quam privatio conversionis: conversio autem et subjectio ad Deum idem sunt, quæ omnia etiam satis patent ex positiva forma, qua omnia ista tolluntur.

21. *Ultimum corollarium.* — Tertio, infero peccatum originale in essentia sua non includere aversionem a Deo fine ultimo naturæ, sed solum ut est finis ultimus gratiæ. Quod patet ex dictis, quia peccatum hoc non privat aliqua perfectione naturali: conversio autem ad Deum ut finem naturæ, naturalis est. Confirmatur, quia parvuli qui decesserunt in solo peccato originali, sine dubio diligunt Deum super omnia, ut finem naturæ: habent ergo illum pro ultimo fine. Propter quod aliqui probabiliter putant fore beatos beatitudine naturali, de quo infra, sectione secta, propositione tertia, nonnihil fortasse dicam, neque est inconveniens eumdem hominem esse aversum a Deo fine supernaturali, et conversum ad eumdem, ut est finis naturæ, quod Cajetanus 1, quæst. 109, late disputat, art. 3, dicemusque inferius.

22. *Objectio.* — *Resolvitur.* — Sed objicies. Adamus post peccatum mansit aversus a Deo fine naturæ, et a Deo fine gratiæ; ergo similiter posteri. Confirmatur: nam justitia originalis etiam convertebat hominem ad Deum finem naturæ. Ad primam partem nego consequentiam, quia Adamus proprio actu se se convertit ad creaturam, et contra ipsam etiam naturalem rationem et legem peccavit: sed hoc, ut particularis persona, quia nos solum censebamur contineri in illo ordine ad supernaturalem legem. Ad confirmationem negatur assumptum: nam justitia originalis supponebat eam perfectionem, quæ omnino naturalis est, et quæ esset in homine in puris naturalibus, qualis est conversio ad Deum finem naturæ; justitia vero juvabat ad conservandam et tuendam talem conversionem.

Quomodo explicata privatio rationem peccati habeat.

23. Jam sequitur inquirendum quomodo hæc privatio veram habet rationem peccati, Parisiensis, libro de Vitiis et concupiscentiis, negare videtur hoc esse vere et proprie peccatum, et eodem modo loquitur Ruardus, art. secundo, contra Lutherum, et Durandus 2,

dist. 30, quæst. 2, qui in tertia dicit esse reatum pœnæ: quomodo loquitur D. Augustinus, contra Julianum, cap. 3, et 1 Retractationum, cap. 15, sit tamen.

24. *Septima propositio bipartita.*—Septima propositio. Privatio hæc est vere et proprie peccatum, quatenus est voluntaria aversio a Deo fine supernaturali, et legi ejus eo modo contraria, quo sunt reliqua actualia peccata. Prima pars conclusionis videtur de fide, ex his, quæ in prima sectione dicta sunt, ubi etiam ostendimus sacras Litteras de hoc peccato loquentes proprie esse intelligendas : nam si improprie exponantur, solum concludetur in nobis esse pœnam peccati, cum tamen Tridentinum, supra tolli docet per Baptismum id quod proprie et vere peccatum est. Confirmatur, quia nihil est mors animæ, nec constituit hominem inimicum Deo, et odio dignum, nisi verum peccatum, et hæc est etiam sententia Augustini, lib. 2, de peccatorum Meritis, c. 34, et 3, contra Julianum, sæpe: quare in aliis locis loquitur large explicando rem per effectum.

25. *Præmissum pro suadenda altera parte.*—Ut autem exponamus secundam partem conclusionis, supponendum est quod in opere sex dierum, lib. 3, c. ult., latius tradimus, Deum in prima hominis creatione, postquam instituerat primum hominem rectum, et constituisse illum caput totius posteritatis suæ, a quo voluit vitam spiritualem et mortem ejus posteritatis pendere: unde intelligendum est ita pepigisse cum illo, *si hanc quam præcipio legem fideliter custodieris justitiam et gratiam meam, et tibi, et omnibus tuis posteris conservabis; si vero pactum meum irritum feceris omnes mihi reddes inimicos.* Quem modum pactionis Soto, 1, de Natura et Gratia, c. 10, et quidam alii irrident tanquam non necessarium ad rem hanc explicandam. Tamen Pighius et Catherinus, supra, illum admittunt, et antea Scotus, dist. 31, et melius Augustinus, 16, de Civitate, cap. 27, sic exponens verba illa Genes. 17: *Pactum meum irritum fecit,* ut supra vidimus, et Hieronymus, Osæ 6, ut supra etiam attulimus: esse autem conveniens tale pactum, ut peccatum Adæ ad omnes ejus posteros pertineat, neque esse satis illum fuisse primum principium, et quasi naturalem stirpem posteritatis suæ, liquet, quoniam alias omnia peccata parentum pertinerent et transfunderentur ad filios, et omnia reliqua peccata Adæ ad nos ipsos; ergo communicatio originalis peccati non fundatur in sola natura, aut naturali lege; ergo in positiva a Deo lata, et in peculiari modo, et ratione imponendi : quod totum vocamus pactum juxta usitatam phrasim Scripturæ; et quia ex utraque parte continebat æqualitatem, ac veluti mutuam obligationem, ideo factum est, ut ex solius Adami inobedientia omnium filiorum quos naturaliter procreavit inimicitia vel amicitia erga Deum penderet: et hoc est voluntatem Adæ moraliter coram Deum reputatam fuisse totius naturæ voluntatem, cum dicimus, *omnes in eo peccare,* Rom. 5, vel in paradiso transgressos fuisse pactum ejus, Oseæ 6. Sic etiam Augustinus 1, de Baptismo parvulorum, cap. 10: *Omnes peccaverunt, quia omnes unus homo fuerunt:* et Basilius, homilia de jejunio: *Omnes cecidimus, quia omnes in primo parente non jejunavimus,* et Fulgentius, libro de Incarnatione: *Omnes testamentum Dei transgressi fuimus, transgrediente primo parente.* et Origenes ad Romanos 6 : *Adamo stante stetimus, et eo declinante a via recta omnes declinavimus.* Fortasse tamen necessarium non fuit Deum totum hoc pactum, et negotium revelare Adæ, quia ipsius expectans consensum; sola enim Dei voluntas sufficiebat, ut ex dicendis magis patebit: non est tamen improbabile Adamum explicite cognovisse totam voluntatem et pactum divinum, ut ei omne bonum et malum quod in ejus actu esset, cognoscere posset, ac magis proprie censeri voluntarie obedire vel repugnare, non ut particularis persona tantum, sed ut caput, ut in hoc sensu intellexerit illa verba, *in quacumque die comederis, morte morieris.*

26. *Primum consectarium pro secunda parte assertionis.* — Ex quibus facile intelligitur primo carentiam justitiæ et gratiæ, in qua nunc nascimur, proprie habere rationem privationis mortalis, quia subjectum proxime aptum erat illam habere, et ex lege divina habere illam deberet, et in suo capite jam illam habuit, et per idem caput se illa privavit.

27. *Secundum consectarium.*—Secundo constat quomodo peccatum hoc possit dici contra legem naturæ, quia scilicet omnino est contra illud præceptum quod tota natura humana recepit in suo primo parente, nam licet præceptum proxime obliget ad actum, et ad obediendum Deo, etiam ex consequenti obligat ad retinendam divinam amicitiam et habendum Deum pro ultimo fine. Addo præterea non oportere ut peccatum, quod est per modum habitus immediate, et per se sit contra legem, sed satis est esse contractum per voluntariam præcepti transgressionem, de quo vide Augustinum 16, de Civit., cap. 27.

28. *Tertium consectarium.*—Tertio, colligitur quomodo peccatum originale dici possit voluntarium, non voluntate propria, sed capitis, quia scilicet secundum moralem et prudentem existimationem, quasi omnium filiorum ejus voluntas reputanda est, quod bene exponit Augustinus, 1 Retractationum, cap. 15. Et potest sic declarari : nam si quisque nostrum sponte sua voluntatem propriam ita in voluntate alterius transferret, ut quod ille vellet, id se velle profiteretur, jam posset moraliter dici voluntate alterius velle quod ille vult : ad hanc ergo rationem intelligendum est Deum voluntatem omnium nostrum in Adami voluntate posuisse quoad amicitiam et inimicitiam erga Deum, ut scilicet penderet ex observatione illius præcepti, quod non solum juste, sed etiam rectissime, magisque in nostrum commodum facere potuit Deus non expectato nostro consensu, non solum quia erat supremus Dominus nostræ voluntatis, et rerum nostrarum gubernator ; sed etiam quia totum illud pactum erat in nostrum commodum et bonum : propterea enim præstitit Adæ gratiam, auxilia et dona, omnesque interiores inimicos abstulit, et unum tantum, ac levissimum præceptum illi tanquam capiti imposuit, ut esset magis idoneus ad obediendum, atque adeo ad conservandum nobis justitiam quam ad peccandum. Adde præterea totum hoc negotium, de donis supernaturalibus fuisse, sine quibus homo ex natura sua nasci deberet, etsi nullus peccasset : unde omnia ista fuisse conferenda Adamo, et nobis, illo perseverante, summa erat justitia : quod si in nobis nullum sit peccatum actuale, nullum quoque sit nocumentum in naturæ bonis, quæ ipsi ex se debita sunt.

29. Alio modo explicari potest ex D. Thoma, quæstione illa 81, art. 1, ex similitudine a corpore, et membris unius corporis humani desumpta. Nam sicut actio manus licet voluntate ipsius manus non sit voluntaria, attamen quia relata ad voluntatem voluntaria est, idem censetur peccatum. Ita inquit, quia tota Adæ posteritas quasi corpus unum consideretur, cujus ipse erat caput et voluntas totius corporis, censetur moraliter in capite residere, ideo defectu parvuli, licet illius voluntate non sit voluntarius, tamen relatus ad voluntatem capitis, est voluntarius, et ideo peccatum. Quæ analogia confert quidem ad rem exponendam, non tamen putandum est similitudinem tenere in omnibus, sed in his tantum quæ per se sunt necessaria : scilicet quod sicut omnia membra naturalia efficiunt unum totum, quod una voluntate regitur; ita et Adam, et omnes posteri ejus, qui in ipso virtute continebantur, moraliter constituunt unum corpus, quod etiam una lege et voluntate tunc regebantur : deficit vero similitudo, quia unio ibi est naturalis, hic tamen moralis, et ex pacto Dei, non ex sola natura rei orta, et ideo in illo exemplo peccatum membri et capitis unum omnino est : hic autem in singulis membris peccata sunt singula et distincta, et peccatum solum est unum propagatione et origine : hic etiam fit, ut peccatum membri tantum dicatur peccatum denominatione extrinseca : at vero peccatum originale, licet non sine ordine ad extrinsecam voluntatem sit peccatum, in se tamen intrinsece est peccatum, quia non est per modum actus, sed per modum habitus, et in subjecto apto.

30. *Quartum consectarium.* — Ex quo etiam solvitur difficultas, quæ esse posset in hac et præcedente propositione. Nam illa privatio, quæ est in nobis, est a Deo, et est pœna peccati Adæ, et effectus ejus ; quomodo ergo potest habere propriam et veram rationem culpæ, ea enim solvenda sunt eo modo, quo solvimus similia cum de peccato habituali ageremus : privatio enim gratiæ non est a Deo influente, sed non agente, et adhuc eo modo non est ab illo formaliter quatenus est peccatum, sed ut est veluti materiale peccati, sic enim potest esse pœna peccati Adæ : sic etiam unum peccatum possit esse effectus alterius, et lato modo pœna contracta ab ipso.

31. *Ad fundamentum Pelagii, sectione præcedenti num.* 1. — *Ad primam confirmationem ib.* — *Ad secundam.* — Ex his manet solutum primum fundamentum, quod in præcedenti sectione, n. 1, Pelagiana hæresis asserebat, nam licet repugnet peccatum nullo modo esse voluntarium, atque adeo esse prorsus naturale et necessarium; tamen non repugnat esse tantum voluntarium moraliter, voluntate alterius suppositi, et præcipue, quando tale peccatum non actuale, sed habituale est, et eodem modo repugnat esse naturale, id est, cum ipsa natura in generatione contractum, et necessitate quadam, supposita priori voluntate. Ad primam confirmationem latius infra, nunc breviter dicitur æqualitatem esse in hoc servatam, quod sicut inobedientia Adæ nobis nocuit, ita profuisset obedientia si obediret, ut caput, non ut particularis persona, quia totum pactum Dei ad solam illam legem de non manducando cibo referebatur. Secunda confirmatio non indiget solutione, nam Deus non imputat nobis alienum peccatum, sed proprium cujus-

que, licet alterius voluntate contractum, quod justissime fieri potuisse ostensum est.

32. *Quæstiuncula una suborta expeditur.* — Ex dictis præterea expediuntur nonnulla dubia. Primum, an peccatum originale sit cum reliquis univoce peccatum? nam Capreolus, 2, distinct. 90, ad argumenta, fatetur quidem peccatum esse, sed nimis æquivoce : aliis vero videtur hoc esse contra fidem, quia si non est univoce peccatum, neque simpliciter tale erit. Ego vero existimo omne peccatum habituale comparatum ad actuale continere quamdam analogiam, quia ratio peccati primo et per se reperitur in actuali ; ex consequenti vero in habituali, per ordinem scilicet ad actuale, in quo non cernitur solum differentia majoris vel minoris malitiæ, sed quidam veluti ordo unius ad alterum, in quo consisteret analogia. Antecedens vero patet, quia peccatum habituale, non est voluntarium, nisi per ordinem ad actuale, et similiter non est deviatio a lege, nisi per illud, quia lex non cadit in habitum, nisi per actum, neque propterea sequitur habituale peccatum non esse simpliciter peccatum, quia analogia hæc non consistit in sola denominatione extrinseca : nam vere in se et intrinsece habituale peccatum est peccatum, licet non sine ordine ad alterum, ad eum modum, quo creaturæ sunt entia in ordine ad Deum, vel accidentia respectu substantiæ. Secundo existimo rationem peccati habitualis univoce reperiri in originali et personali : ratio est, quia licet revera peccatum personale magis voluntarium sit, differentia tamen magis et minus, quando est sine ordine, non constituit analogiam : hic autem nullus est ordo, quia peccatum originale, neque rationem voluntarii, neque rationem transgressionis legis, atque adeo neque rationem peccati habet ex ordine ad personale peccatum, ut per se constat.

33. *Secunda quæstiuncula resolvitur.* — Secundum dubium, an quando parvulus contrahit hoc peccatum, dicatur vere et proprie peccare ? dicendum proprie et simpliciter non peccare, quia verbum ipsum *peccare* manifeste indicat actuale peccatum : sed dici debet generari in peccato, vel nasci in illo, sicut ille qui semel peccavit, non dicitur amplius peccare, licet in peccato maneat. Dices, ad Rom. 5, habetur, *Omnes in Adam peccaverunt.* Item parvulus in eo instanti fit peccator ; ergo peccat. Respondetur non fieri peccatorem committendo, sed contrahendo peccatum. Paulus vero non ait simpliciter peccare nos, sed cum addito, et in præterito peccasse nos in Adamo, unde postea simpliciter subdit, *peccatores constituuntur multi.*

34. *Tertia quæstiuncula enodatur.* — Tertium dubium potest definiri hic quod sit majus peccatum originale ne, an veniale ? nam divus Thomas, 3, q. 1, art. 4, sine ulla distinctione respondet veniale esse intrinsece majus quam originale. Idem tamen, q. 5, de Malo, art. 1, ad 9, ait respectu personæ esse gravius veniale, quia magis voluntarium : tamen respectu naturæ majus malum esse originale. Respondendum tamen videtur cum peccata hæc sint diversorum generum, vix posse commode comparari : simpliciter vero majus malum et peccatum videri originale, quia privat hominem gratia Dei, non autem veniale, licet alia ratione secundum quid, veniale sit gravius in ordine ad personam, quia magis voluntarium, propter quod is qui peccat venialiter, reprehensione dignus est, non qui originaliter.

SECTIO III.

De causis peccati originalis.

1. *Expediuntur causæ tres.*—Constat originale peccatum nullam habere causam finalem, quia per se non est intentum, sed per accidens sequitur. Formalem quoque non habet præter quidditatem suam : de materiali vero, seu subjecto ejus, licet theologi diversa sentiant (Durandus enim et alii volunt esse in appetitu sensitivo, Scotus et Bonaventura in voluntate) probabilior tamen videtur sententia D. Thomæ, 1, 2, quæst. 83, art. 2, dicentis primario esse in essentia animæ, consequenter vero in voluntate, quia gratia, seu justitia primario est in animæ essentia, ac totus homo fit hoc peccato Deo invisus, et ingratus per se primo : voluntas autem ab ultimo fine consequenter aversa, nam ad ipsam primo pertinet, etiam conversio ad eumdem finem, quæ omnia explicanda et defendenda sunt eo modo, quem supra tradidimus, cum de peccato habituali ageremus. De causa ergo efficiente sit.

Prima propositio de causa efficiente.—Prima propositio. Causa hujus peccati quod in nobis fit, ipsum fuit peccatum Adæ, quod se et omnes posteros a Deo avertit. Patet fere ex dictis, et ex Paulo, ad Roman. 5, *per unum hominem*, etc., et infra explicabitur.

2. *Secunda propositio bipartita.* — Secunda propositio. Peccatum actuale Adæ non potuit esse causa physica efficiens in singulis homi-

nibus peccatum originale, sed est solum causa moralis. Videtur clara satis propositio quoad primam partem, quia causa physica est, quæ vere et realiter influit in effectum : actus autem Adæ id non potest, quia non est, quando singulorum hominum peccata incipiunt : Secunda pars constat ex priore, quia non restat modus alius quam moralis efficientiæ, qui explicari potest primo per modum meriti et demeriti. Namque Adam peccando meruit posteros omnes privari gratia, et consequenter nasci inimicos Dei. Quibusdam hæc explicatio non placet, quia similiter, si Adam perseveraret ac obediret Deo, mereretur posteris gratiam et justitiam de condigno : si ponamus Adam nihil meruisse, sed tantum non peccasse, id satis esset, ut tota posteritas nasceretur in justitia et gratia absque ullo merito Adæ : unde Driedo, lib. 2, de Captivitate et redemptione, tract. 2, cap. 2, part. 4, negat Adamo rationem hanc meriti ex justitia, sed per modum, inquit, naturæ communicaretur, si ipse perseveraret, et similiter per modum naturæ communicatur peccatum ipso olim peccante. Hoc ergo posito dicendum est illud peccatum fuisse causam moralem per modum efficientis quia illud est quasi radix, qua posita, et applicata subjecto ab illa statim moraliter derivatur peccatum ; vel etiam quia, ut Paulus ait, ipso peccante, omnes in illo censemur peccavisse.

3. *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Hoc peccatum originale prout in nobis fit, non habet causam physicam efficientem, neque eget illa. Probatur, quia solum est privatio, ut ostendimus : privationes autem per se non indigent his causis. Dices saltem posse habere causas privativas, seu non agentes. Respondetur eo modo jam supra dixisse nos, posse Deum aliquo modo esse causam quoad materiale, quod est in hoc peccato, non tamen ipsius peccati, ut etiam ostendimus, et bene declarat divus Thomas, quæstione quarta, de Malo, articul. 1.

4. *Dubium unum.* — Ex quo facile solvitur dubium, per quas rimulas hoc peccatum ad nos ingrediatur, ut objiciebat Augustino Julianus, lib. de Nuptiis, cap. 28, ob quam difficultatem Magister et alii commenti sunt illam qualitatem morbidam in semine, et Capreolus, distinctione trigesima-prima, quæst. prima, posuit in semine quamdam qualitatem saltem intentionalem, quæ possit originale peccatum in omnia efficere : quod prorsus est falsum et improbabile, tum propter rationes factas contra Magistrum : tum quia est superflua qualitas, quia impossibile est privationem per se fieri efficienter ab aliqua qualitate. Recte igitur Augustinus solum respondet : quid quæris latentem rimam, cum habeas apertissimam januam : *per unum hominem peccatum intravit in mundum :* quasi diceret, præter hanc non oportere aliquam quærere causam per se hujus peccati. Quocirca actione seminis solum fit, ut homo ex Adamo nascatur, quod naturale est, ex quo (posito jam Adæ peccato sine alia physica efficientia) fit ut hic homo nascatur aversus a Deo voluntate sui capitis : quare quod Augustinus, 4, contra Julianum, capite quarto, et libro de peccatorum Meritis, cap. decimo-sexto, et secundo de Nuptiis, capite vigesimo-sexto, scribit, peccatum hoc fieri propter concupiscentiam, vel libidinem, quæ in generatione hominis adjuncta est, non est intelligendum concupiscentiam, vel libidinem, esse causam quæ peccatum originale in prole efficiat, tum propter dicta, tum quia cum homo concipitur, non est jam illa concupiscentia : tum denique, quia sæpe in illa non est macula : intelligendum ergo istum generationis nostræ defectum ex peccato primi parentis manasse, et hanc defectuosam generationem esse viam, per quam originale peccatum suo modo transfunditur, atque eodem modo exponendus est divus Thomas, prima secundæ, quæstion. octuagesima-tertia, articulo primo : cum ait in semine esse hoc peccatum originale, tanquam in causa instrumentali, non quod in illo sit aliqua vis productiva peccati, ut sic, sed quod semen sit instrumentum quo producitur filius naturalis Adæ, quam productionem consequitur nunc hoc peccatum.

5. *Dubium alterum.*—Ex quo etiam solvitur aliud dubium, quomodo cum anima creatur a Deo, possit statim maculari. Propter quod multi de modo productionis animæ dubitarunt, ut Augustinus, libro de Origine Animæ, et epistola vigesima-sexta, et 157, et alibi. Respondetur tamen, licet anima creetur, ut fides docet, tamen homo vere generatur, et producitur ab homine, et ex semine Adæ, neque anima ipsa creatur, nisi ut sit pars hominis : et ideo simul creatur et unitur, quare totus homo quilibet genitus ex Adamo comprehensus est sub lege Dei, per quam voluntates hominum positæ fuerunt in voluntate Adæ. Quod si quæras cur Deus creat animam, quam scit statim inficiendam peccato, respondet divus Thomas, illa quæst. octuagesima-quinta, art. primo, ad tertium : primo, quia commune bo-

num universi præfertur privato. Secundo, quia ipsi homini melius est sic esse, quam omnino non esse. Tertio, quia illa macula non est perpetua, cum Deus constituerit modum quo possit deleri.

6. *Tertium dubium.* — Tertio intelligitur ex his, quare ex parentibus justis filius, peccator generatur, quia scilicet non generatur ab illis ut sunt justi, sed ut sunt filii Adæ. Ita Augustinus, lib. secundo, de peccatorum Meritis, capit. octavo nono et decimo, et lib. sexto, contra Julianum, cap. 2 et 3; cujus rationis sensus est, quia solum peccatum Adæ fuit peccatum capitis, atque adeo totius naturæ: justitia autem personalis, sicut et pœnitentia Adæ, et ideo efficacius est peccatum Adæ, licet sit parens remotus, ad transferendum peccatum, quam justitia proximi patris ad gratiam communicandam. Vide Magistrum 2, dist. 31, et ex his manet solutum secundum fundamentum hæresis Pelagianorum.

Quæstiunculæ nonnullæ circa derivationem peccati originalis.

7. *Prima quæstiuncula.— Solum internum Adæ peccatum sufficeret ad transfusionem in posteros.* — Jam petes primo quodnam Adæ peccatum fuerit causa originalis peccati. Respondetur fuisse peccatum illud quod commisit contra legem prohibentem esum fructus arboris scientiæ boni et mali, nullumque aliquid præter hoc peccatum potuisse esse causam. Prima pars constat ex pœna illa peccato imposita, *in quocumque die comederis, morte morieris.* Quæ verba a sanctis intelliguntur dicta toti naturæ humanæ, ut patet ex illis verbis, *quia audisti vocem uxoris tuæ, maledicta terra,* etc. Idem est sensus Pauli, ad Roman. 5, cum dicit, *si unius delicto multi mortui sunt,* et clarius infra; *si enim unius delicto mors regnavit,* etc. Quod unum peccatum sancti intelligunt fuisse illam inobedientiam : Tridentinum quoque, sessione quinta, id aperte confirmat. Secunda pars probatur, quia Deus nullam legem imposuit Adæ tanquam principio et capiti totius naturæ, nisi illam cohibentem cibum, ut patet ex Scriptura. Confirmatur: quia ex sententia Augustini et aliorum, primum Adæ peccatum fuit superbia; ergo si propter cætera peccata et non propter illud tantum, nasceremur in peccato, non esset verum, per unum peccatum, sed per plura, mortem ad nos transisse. Quare cum sancti videntur dicere primum Adæ peccatum fuisse causam perditionis humanæ naturæ, loquuntur de peccato illo perfecto et completo, quod exterius apparuit, et expresse in Scriptura narratur. Quod docet divus Thomas 1, 2, quæst. octuagesima-prima, articul. secundo. Quærenti vero, an si Adam solo interiori actu peccasset contra illam legem, nobis noceret; respondendum, licet nihil videatur certum, Deus enim potuit utroque modo id statuere, verisimilius videri etiam transgressionem interiorem futuram fuisse sufficientem, quia illa lex simpliciter erat imposita toti naturæ, et illa interior esset perfecta transgressio ejus; esset ergo aversio et inobedientia totius naturæ, et de facto nunc non transfertur ad nos propter exteriorem actum, qui malitiam non addit, sed propter id quod veram habet rationem aversionis et culpæ.

8. *Secunda quæstiuncula.* — Secundo petes, an peccatum Evæ fuerit etiam causa nostri peccati originalis, atque adeo illa peccante, et non Adamo, homines nascerentur in originali, quod tractat D. Thomas, 1, 2, q. 81, art. 5, et negative respondet : utitur tamen illa ratione, quod mater sit principium materiale in generatione, non efficiens; sed quidquid de ratione ipsa sit, sententia vera est, ex illo Pauli, *Per unum hominem peccatum in mundum intravit ;* ratio vero est, quia solus homo Adam fuit constitutus caput generis humani, et ideo sola ejus voluntas reputabatur voluntas totius naturæ.

9. *Tertia quæstiuncula.* — Tertio petes similiter, an peccatum alterius parentis præter Adamum transfertur ad filium, id est, si, Adamo non peccante, Cain peccaret, posteritas Cain nasceretur sine gratia, Scotus enim, dist. 31, affirmat in eo casu omnes illos homines nascituros in peccato; quod etiam sentit Driedo, libro secundo, de Redemptione et captivitate generis humani, tract. 2, cap. 2, in fine, et fuit sententia D. Thomæ, q. 5, de Malo, art. 4, ad 8, sed nullum video hujus sententiæ fundamentum. Quare opposita sententia vera videtur, quam tenet D. Thomas, illa q. 81, art. 2. Ratio est, quia solus Adam fuit caput suæ posteritatis, et cum illo fuit quasi fœdus illud contractum, quod patet primo, quia de illo tantum est nobis revelatum, et non de aliis. Secundo, quia ita fuit conveniens, alias omnium filiorum Adæ salus ex voluntate singulorum et omnium parentum penderet, mortem vero quilibet eorum per se posset causare. Tertio, quia Adamus, et sibi, et toti posteritati justitiam perdidit ; ergo si perseverasset, eam posteritati conquireret : alias non esset æqua-

lis pactio. Quarto, quia nunc parens justus non transfert suam justitiam ad filium ; ergo similiter, si duraret status innocentiæ, pater injustus non transferret suam injustitiam ad filium. Quinto, quia alias nunc etiam dici posset peccata Cain vel aliorum filiorum Adæ transferri ad filios.

10. *Quarta quæstiuncula.* — Quarto petes, an originale peccatum in singulis hominibus sit unum , vel plura , in qua re Augustinus, in Enchirid., cap. 44, epistol. 86, dubius esse videtur. Dicendum est tamen in unoquoque esse unum tantum originale peccatum , quod colligitur ex Paulo, ad Romanos, 5, et Tridentino, sessione 5. Estque communis Theologorum; et ratio est, quia unum solum peccatum Adæ est causa , et origo istius peccati : unde unica tantum voluntate censemur in ipso peccasse. Neque obstat nonnunquam in Scriptura hoc peccatum nominari in plurali, ut Psalm. 50, *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, et sæpe alias dicitur Christus venisse in remissionem peccatorum, quomodo loquitur Damasus papa, epistola ad Episcopos Orientis, refertur, lib. 8 Tripartitæ, capite 15. Nam sæpe plurale pro singulari ponitur, vel certe id fit ad significandum peccatum hoc, esse multorum originem, et formaliter unum, multa autem virtute, ut D. Thomas notavit, quæst. 82. Consule, si placet, pro dictis hactenus, lib. quarto, de Opere sex dierum.

SECTIO IV.

An peccatum originale ad omnes Adæ filios derivetur.

1. Explicatis causis originalis peccati, oportet nonnulla de generali ejus propagatione dicere, in quo duo occurrunt videnda. Primum, an soli filii Adæ naturaliter ex illo geniti hoc peccatum contrahant. Secundum, an omnes.

Prima propositio bipartita. — *Primum Corollarium ex hac propositione.*—Prima propositio. Soli homines et omnes naturaliter ex Adamo generati contrahunt hoc peccatum. Est ex communi sensu, et traditione Ecclesiæ, et colligitur ex ad Roman. 5, ubi bene rem explicat Anselmus, et Origenes, libro quinto, ad Romanos, et Augustinus, decimo Genesis ad litteram, cap. 20, D. Thomas, 1, 2, quæst. 81, articul. 8. Ratio a priori est lex divina et voluntas, qua statutum est, ut Adam tantum eorum hominum esset caput, qui ab illo naturaliter generantur, de potentia enim Dei absoluta fortasse non repugnaret aliter fieri pactum : congruentia quoque non deest, quia non erat expediens Adamum communicare illi culpam, cui non tribuebat naturam. Qua ratione, inter alias, Christus ex vi suæ conceptionis erat immunis a peccato; idemque dicendum de quovis homine qui a Deo crearetur, vel produceretur ex alia materia, ut notavit D. Thomas, illa quæst. 81, art. 4, unde sequitur primo, Evam non habuisse gratiam et justitiam originalem dependenter ab Adamo quia non processit ab illo per naturalem generationem.

2. *Secundum corollarium.*—Secundo sequitur, si ipsa Eva non peccasset, non amissuram originalem justitiam : unde, cum Paulus inquit omnes in Adam peccasse, intelligitur de filiis, non de uxore : quare Adam caput quidem Evæ fuit politicum in ordine, scilicet ad res matrimonii, non vero fuit caput in ordine ad justitiam, vel culpam, nec id expediens foret; tum quia ex utroque unum integrum principium speciei humanæ constituebatur; tum propter aliam rationem, quam statim subjiciam.

3. *Tertium corollarium.*—Tertio sequitur e contra, si Eva tantum peccasset, amissuram non solum gratiam, sed etiam originalem justitiam, atque ita de facto amisit per proprium peccatum : in quo est deceptus Catherinus, super Genesim, et ad Romanos, quinto, ut in tractat. de Opere sex dierum, libro tertio, capite decimo-tertio, late dicimus. Quid autem tunc fieret : si casus ille contingeret, divinæ providentiæ esset relinquendum, in eodem tractatu videre licet.

4. *Quartum corollarium trimembrum.* — *Primum membrum.—Secundum membrum.—Tertium membrum.*—Quarto sequitur, si Adam ante primum peccatum generaret filium in justitia quidem generaturum, an vero si post ita genitum peccasset, filius genitus in justitia ejusque posteritas amissuri fuissent justitiam, nihil certum nobis esse potest, quia totum pendet ex modo pacti et voluntate Dei : videtur tamen verisimile primo in eo casu omnes genitos ab illo filio Adæ nascituros in peccato originali, quamvis proximus parens esset justus : ratio insinuata est, quia justitia proximi parentis semper est personæ particularis, illeque nepos vere esset genitus ex Adamo peccatore, atque ejus voluntas censeretur ex pacto Dei constituta in voluntate Adæ. Secundo de tali filio jam antea in justitia genito, videtur probabile non amissurum gratiam, nec justi-

tiam coram Deo propter subsequens Adæ peccatum. Primo, quia Deus non aufert gratiam suam ab eo qui jam illam continet, nisi ipse peccet per propriam voluntatem, quia Deus non deserit nisi prius deseratur. Colligiturque ex Augustino, epistola trigesima tertia ad Bonifacium, ubi generaliter ait, hominem cum in se ipso est aliter effectus ab eo a quo est genitus, non posse sine consensu proprio fieri peccato obnoxium, quia voluntas filii non videtur convenienter poni in voluntate patris, nisi pro tempore quo filius non habet propriam, quæ ratio maxime procedit de jam adultis; sed prior ratio generalis est. Confirmatur, quia hoc peccatum non transfunditur, nisi per generationem naturalem : sed tunc facta fuisset sine peccato generantis, ut ponitur ; ergo, etc. Tertio de donis aliis originalis justitiæ pertinentibus ad complementum status innocentiæ, ac sine quibus poterat consistere amicitia Dei. Utrumque probabiliter defendi potest, scilicet, vel quod illa auferrentur, siquidem propter peccatum capitis totus innocentiæ status destrueretur, vel quod conservaretur a Deo, quia dona ejus sunt sine pœnitentia, Rom. 11, nullumque sit inconveniens talem hominem conservari in singulari perfectione, quamvis cæteri lapsi essent.

5. *Quid de secunda parte propositionis quidam senserint.*— Circa secundam partem conclusionis difficultas nascitur ex verbis Pauli ad Romanos, 5 : *Unius delicto multi mortui sunt;* et infra, *peccatores constituti sunt multi,* quæ verba exponens Theodoretus, in Epitome divinorum officiorum, cap. 11, dicit Paulum usum fuisse illo verbo *multi,* quia non omnes transgressores legis facti sunt propter peccatum Adæ, sicut non omnes fiunt justi propter Christi justitiam. Huc etiam spectat error Calvini dicentis omnes pueros natos ex infidelibus contrahere originale peccatum, non vero natos ex fidelibus, quia illis non imputatur. Et inter scholasticos etiam est controversia de sensu illorum verborum Pauli. Cajetanus, loc. cit., 1, 2, dicit vim eorum verborum solum esse, omnes Adæ posteros incurrisse necessitatem, vel debitum contrahendi originale peccatum, non vero contraxisse peccatum ipsum. Confirmatur : nam eodem modo ait Paulus contraxisse omnes peccatum sicut mortem : non est autem certum omnes in effectu contrahere mortem, nam probabilis sententia est aliquos nunquam morituros, ut divus Thomas, 1, 2, quæstione 87, artic. 3, ad 1, docet; ergo, etc. Confirmatur secundo, quia necessitas contrahendi peccatum sufficit, ut omnes indigeant gratia Dei et redemptione Christi, quæ est intentio Pauli. Alii vero ex Thomistis, et Ferrariensis, 4, contra Gentes, cap. 5, omnino improbant sententiam Cajetani, ex ea enim sequitur non esse firmum in fide omnes reipsa nasci in originali peccato, sed solum nasci obnoxios. Quod esse posset verum etiamsi nullus conciperetur in peccato : unde sententia Calvini non posset damnari ut hæretica, et similiter non esset nunc erroneum asserere multos nasci sine peccato originali etiam præter Beatam Virginem, sicut non est erroneum affirmare aliquos nunquam morituros; illud tamen esse erroneum docet divus Thomas 4, distinctione 34, articulo quarto, et quæst. 4, de Malo, articulo quinto, sed fortasse hæc dissensio inter scholasticos est de nomine; sit ergo.

6. *Secunda propositio exprimens secundam partem præcedentis propositionis.* — Secunda propositio. Omnes filii Adæ ita incurrerunt necessitatem contrahendi originale peccatum, ut illud in re ipsa contrahant, nisi privilegio Dei singulari præveniantur. Hæc est de fide certa, ex dictis initio hujus materiæ, et definita, sess. 5 Trident., et hoc sufficit contra errorem Calvini, præterquam quod de fide etiam certum est filios fidelium indigere Baptismo propter peccatum, quod in eis est, et hunc etiam esse sensum Pauli constat ex Tridentino, et ex verbis aliis ejusdem capitis, dicit enim Paulus, *Omnes in Adam peccasse, et per unius delictum in omnes homines in condemnationem*: unde recte Anselmus et Origenes advertunt ibi *omnes* et *multos,* idem significare. Sensus itaque est : *Multi peccaverunt,* id est, non unus tantum, sed *omnes,* qui ab illo geniti sunt : et eodem modo dicit multos fuisse justificatos per Christum, scilicet omnes qui in ipso sunt regenerati, nisi forte, ut Anselmus etiam notat, velimus nomine *mortis,* quæ multis ibi tribuitur, intelligere non primam mortem peccati, sed secundam, scilicet æternam mortem, quam non omnes, sed multi propter originale peccatum contrahunt, ad quem modum posset exponi Theodoretus, licet revera obscure loquatur.

7. *Tertia propositio.*—Tertia propositio. In citatis Scripturæ locis non docetur nemini fuisse concessum privilegium non contrahendi reipsa originale peccatum, cui natura sua erat obnoxius. Hoc intendit præcipue Cajetanus, quod negare recte non possunt, qui eum impugnant : nam fere est certum ex Tridentino,

sessione 5, ubi post generalem propositionem addit, non esse mentem eam Concilii ut nemo excipiatur. Idem confirmari potest ex aliis regulis generalibus Scripturæ, quæ fere nunquam excludunt singularia privilegia, ut illlud, *nemo mundus a sorde, neque infans*, etc.; *non est justus qui non peccet:* et illud, *in dolore paries filios*, etc. Ex his sequitur, non obstante pacto et lege, quam Deus cum Adamo et ejus posteritate statuit, potuisse Deum aliquos filios Adæ innocentes servare præveniendo, ne contraherent maculam. Ita divus Thomas, in 3, dist. 7, quæst. 1, art. 1; et quibusdam videtur jam certum ex definitione Tridentini, quia supponit hoc ut possibile manifeste. Sed licet non sit de fide, attamen rationi videtur consonum, quia Deus potest gratiam suam communicare cui, et quando, et quomodo voluerit, atque adeo in primo instanti sui esse: nec in hoc est ulla repugnantia, ut statim patebit.

8. *Quarta propositio.* — Quarta propositio. Omnes homines, excepta Beata Virgine, contraxerunt et contrahunt reipsa originale peccatum: Beata tamen Virgo singulariter est præservata. Prima pars constat, quia Scriptura docet, omnes ex Adamo via ordinaria genitos concipi peccatores, et antiquiora Concilia, et Sancti nullum excipiunt. Tridentinum vero solam Beatam Virginem, idque non definiens, sed facultatem præbens id opinandi; ergo indicat satis de nullo alio modo id posse credi, vel affirmari. Confirmatur, quia si de aliquo dici posset, maxime de Joanne Baptista, vel simili: sed constat hunc, et Apostolos et alios conceptos fuisse in originali; ergo, etc. Vide quæ dixi, tomo 2, in 3 part., disp. 24, sect. 4.

9. *De gradu certitudinis præcedentis propositionis.* — Quæres, in quo gradu certitudinis sit hoc tenendum. Respondeo, si ex meritis Christi diceretur alicui alteri fuisse datum hoc singulare privilegium, non videretur damnandum tanquam plane hæreticum, quia oppositum non est palam definitum, neque in Scriptura continetur, atque hoc etiam intendit Cajetanus: esset tamen non solum temerarium, sed etiam erroneum, quia fere est contra communem consensum Patrum, et contra id quod generaliter sentit tota Ecclesia. Sed contra, quia excipere aliquem a generali regula mortis, vel peccati actualis, non est erroneum; ergo neque hoc erit. Respondeo regulas Scripturæ eo spiritu esse interpretandas quo traditæ fuerunt: cum ergo Ecclesia, quæ verum nobis fidei sensum proponit, regulam hanc de originali peccato intelligat, ut nullum, præter Virginem, excipiat, ita est plane interpretanda, secus in aliis, in quibus vel ex ipsa Scriptura, vel ex Ecclesiæ traditione exceptiones aliquæ, vel manifeste, vel verisimiliter colliguntur. Vide D. Thomam 4, distinct. 43, quæstione 1, articulo 4.

10. *Sententia auctoris de exemptione Beatæ Virginis a lege originalis peccati.— Unus modus exceptionis verus.*—Circa secundam partem conclusionis de Beata Virgine, adverte duobus modis posse nos intelligere Beatam Virginem potuisse præservari. Primus est post constitutas a Deo omnium hominum etiam ipsius Virginis, voluntates in voluntate Adæ, atque adeo postquam omnes in illo peccaverunt, ac necessitatem contraxerunt incurrendi peccatum, simul ac nascerentur, seu conciperentur: Deum tamen ipsum ex gratia et privilegio suo Virginem prævenisse, ne illa ejus necessitas, quam in Adamo contraxerat, haberet in ipsa effectum; et hunc modum, in t. 2, in 3 part., disp. 3, sect. 5, late exponimus.

11. *Alter modus. — Displicet hic modus.— Objectio diluitur.*—Secundus modus est fuisse Beatam Virginem exceptam in ipso pacto, quod Deus pepigit cum Adamo etiam ante prævisionem peccati ejus: itaque licet omnium aliorum voluntates in ejus voluntate constituerit, tamen propter dignitatem et merita Christi voluisse jam tunc Beatam Virginem ad perpetuam sanctitatem ordinare: ut in ea re nullo modo penderet a voluntate Adæ. Hic vero modus imprimis necessarius non est, nec satis firmus aut tutus, quia juxta illum dicendum esset Beatam Virginem neque in Adamo peccavisse. Secundo, ex vi suæ conceptionis non contraxisse originale peccatum, nec saltem subditam fuisse necessitati ejus. Tertio, non videri eo modo fuisse proprie a Christo redemptam, nam licet præservata tunc diceretur a Christo, ea tamen præservatio redemptionis rationem habere non posset. Nam etiamsi post peccatum Adæ Deus statuisset non redimere mundum, Beata Virgo mansisset libera, juxta prædictum modum. Quarto, mortem et alias similes pœnas non fuisse in Beata Virgine ex peccato Adæ, quod tamen esse proprium Christi docet Augustinus, libro quarto, contra duas epistolas Pelagianorum, capite quarto. Dices, hoc argumento probaretur Beatam Virginem vere contraxisse culpam, cum subierit pœnam. Respondetur negando probari, nam ut patiatur pœnam satis est peccatum Adæ, ita ad illam pertinuisse, ut vere dici posset illam in Adamo peccasse, atque adeo futurum fuisse

ut incurreret culpam necessitate quadam, nisi præveniretur, sicut nunc juste patimur eamdem pœnam post remissionem originalis; nam sicut potest remitti culpa, eadem ratione potest præveniri, non remissa pœna.

Ita sentit auctor jam olim, cum hæc Romæ dictaret in schola, et deinde typis mandavit in 2 tomo, in tertiam partem disp. 3, sect. 5. *Eamdem porro sententiam plane, non multo ante mortem vulgari sermone transmisit Conimbrica ad socium, qui eum ex Hispania rogaverat, etiam ne permaneret in doctrina eadem, nihil turbatus motu per id tempus* (*hoc est, vertente anno* 16 *supra* 1600), *exorto circa Beatæ Virginis immaculatam conceptionem. Eam itaque doctrinam hic fideliter Latino idiomate subjiciendam, sum ratus.*

12. Sribit R. T. maxime controverti nunc iis in partibus quæstionem de immaculata conceptione Virginis : supposito videlicet, quod fuerit concepta sine peccato originali, an in se habuerit debitum contrahendi illud in primo instanti suæ conceptionis, prius natura, quam justificaretur, quærens an perseverem adhuc in sententia quam habui in 2 t., 3 parte disp. 3, sect. 3, agendo de hoc ipso puncto. Respondeo, nunquam meam putasse adeo veram ac hodie judico, quia cum viderem aliqua eorum quæ cum pietate dicta et excogitata hactenus sunt, et vellem iis fulcire magis dictam opinionem piam, ex iisdem occasionem habui firmius adhærendi illi sententiæ, quam citato loco secutus sum, intra latitudinem tamen opinionis. Et addo quemlibet prudentem theologorum, et dominæ nostræ valde affectum, debere non inclinare ad illud extremum, quoniam ad honorem Virginis nihil refert, neque ejus immaculatæ conceptionis veritatem juvat, præbetque occasionem adversariis dicendi, non posse nos immaculatam conceptionem defendere, nisi declinando ad opiniones vel censura dignas, vel diminuentes Christi redemptionem, vel saltem apparentiam talem habentes.

13. Et licet a me non postules fundamentum, vel motivum ejus quod in hac sentio, neque fere habeam ultra ea quæ jam in citato loco tertiæ partis dixi : tamen quia ratio temporis id exigit, et fortasse novus discursus efficiat, ut res magis declaretur, vel etiam persuadeatur, proponam quæ me movent, afferendo propositiones aliquas, quæ mihi videntur inter se connexæ et concatenatæ, incipiendo a certioribus, et ex eis deducendo puncti totius resolutionem.

14. *Beata Virgo fuit proprie redempta per Christum.*—Primo ergo certum puto, convenire in eo nos omnes, Virginem scilicet immaculatam, fuisse proprie et vere redemptam per Christum. Hoc fuit fundamentum sancti Thomæ, in quo non ei contradicunt boni defensores immaculatæ conceptionis, sed in consequentia quam fecit, quæ revera bona est. Fundamentum tamen est solidum, nec potest negari, ut latius in dicto loco dixi : nec video, aut audio, qui illud neget.

15. *Prædicta redemptio per mortem et sanguinem Christi.* — Ex quo infero eguisse Virginem sanguine et morte Christi, ad sanctificationem suam, præservationemque a peccato originali, quia redemptionis nostræ pretium fuit sanguis Christi, et in morte sua peculiariter operatus est, ac consummavit redemptionem ipsam, ut passim Paulus, ac tota fere Scriptura docet ; ergo si Virgo fuit proprie redempta, fuit vero empta sanguine Christi, juxta illud, *empti enim estis pretio magno.* Et eodem modo fuit præservata ex morte Christi prævisa, ut canit Ecclesia in oratione quadam festi conceptionis, quæ ante Pium V universaliter recitabatur, et hæc verba continebat, *ut sicut ex morte Filii tui prævisa eam ab omni labe præservasti : ita,* etc. Quæ oratio licet hodie neque in Missa dicatur, nec legatur in toto Missali, in manibus tamen fidelium versatur, ac pie a quamplurimis recitatur. Et audio concessisse eumdem Pium V indulgentiam recitantibus illam cum quadam antiphona, atque ita mihi videtur hanc propositionem, *Beatissima Virgo fuit præservata ex morte Christi prævisa,* negari non debere.

16. *Si Christus non moreretur pro hominibus, Virgo concepta fuisset juxta hunc ordinem quem Deus posuit.* — Ex quo etiam sequitur, si Christus non redemisset genus humanum per mortem suam, Beatam Virginem fuisse concipiendam in peccato originali, saltem secundum præsentem providentiam, seu legem a Deo statutam. Probatur, quia Christi redemptio est unica, et adæquata causa totius gratiæ communicatæ honinibus post lapsum Adæ, atque etiam primæ gratiæ Virgini datæ ; ergo ablata causa auferretur effectus. Dixi, *ex vi præsentis providentiæ,* quoniam poterat Deus statuere non redimere homines per Christum incarnatum in carne passibili, nec per ejus passionem, sanguinem et mortem, et tamen providere, ut per alia opera ejusdem

Christi absque propria satisfactione, quamvis cum proprio merito et rigorosa justitia præservaret Virginem ab omni peccato, etiam originali, quia etiam foret modus aliquis redemptionis particularis Virginis : sed non foret redemptio quam nunc statuit, et de qua agimus.

17. *Sanctificatio Virginis inclusit remissionem culpæ quæ futura esset in ea si non præservaretur. — Primus modus explicandi hoc.* —Ex quo procedendo ulterius, colligimus primam Virginis sanctificationem non fuisse simplicem, sed inclusisse remissionem culpæ, non quæ esset in persona, sed quæ futura infallibiliter fuisset, si gratia non infunderetur. Hoc autem ego sic explico : duobus enim modis infundi potest gratia personæ : unus est ex sola negatione gratiæ : alter est ex privatione gratiæ, quæ sit culpa. Et horum modorum quilibet potest dupliciter contingere : uno modo præcedente in subjecto, et tempore, negatione, vel privatione gratiæ : vel solum ordine naturæ, seu quantum est ex conditione, vel origine personæ, quod facile declaratur in Angelis, et in Adamo innocente, quorum prima sanctificatio non inclusit remissionem culpæ, et, ut magis philosophice loquar, non habuit pro termino *a quo* culpam, sed solam negationem gratiæ : et juxta opinionem tenentem non fuisse sanctificatos in primo instanti sui esse, negatio illa præcessit duratione in ipsis. Verum juxta veriorem opinionem fuisse scilicet sanctificatos in primo instanti sui esse, præcessit tantum ordine naturæ, vel simpliciter non præcessit, sed futura fuisset ex vi naturæ, et conditionis personæ, si gratia in eo instanti non infunderetur.

18. *Secundus modus explicandi.* — Alter modus sanctificationis, qui habet pro termino *a quo* propriam privationem gratiæ, quæ est culpa, invenitur communiter in filiis Adæ, quorum sanctificatio est translatio a culpa ad gratiam, ut colligitur ex Tridentino, sess. 6; et ita includit cum sanctificatione remissionem culpæ, ut idem Concilium docet. Hæc vero culpa ordinarie præcedit tempore sanctificationem, et nunc includit proprie, et (ut ita dicam) formaliter remissionem culpæ, verumtamen fieri etiam potest, quin culpa præcedat in subjecto per aliquod momentum, vel durationem, sed solum ordine naturæ, seu ex conditione et statu personæ : et tunc magis proprie dicitur præservatio culpæ, quam remissio, vel dici potest eminens remissio culpæ, quamvis formaliter non sit remissio, verum in effectu etiam ista sanctificatio habet quodammodo culpam pro termino, non quæ præcesserit, sed quæ futura fuisset, nisi præveniens gratia impedivisset.

19. *Beatæ Virginis sanctificatio habuit pro termino a quo privationem gratiæ quæ inesset re ipsa nisi præservaretur.*—Dico ergo sanctificationem Virginis fuisse isto ultimo modo, quia id necessarium est, ut ejus sanctificatio fuerit redemptiva, atque ex morte et sanguine Christi. Atque ita sanctificatio Angelorum et Adami in sua prima creatione, non potest dici fuisse ex redemptione, quia nullo modo inclusit remissionem culpæ, nec necessaria erat mors, aut sanguis ad sanctificandum, absque remissione culpæ. Ergo ut Virgo fuerit sanctificata ex sanguine Christi, et per modum veræ redemptionis, oportet ut aliquo modo fuerit translata a culpa ad gratiam, non quidem a culpa, quæ in ea præcesserit, sed quæ in ea fuisset, nisi per Christum ita fuisset præventa, scilicet eminentiori modo applicando illi fructum passionis suæ, non ut ordinario modo illi remitteretur culpa, sed eminentiori, atque per præservationem : quod declaratur et confirmatur per hanc conditionalem, quia si beata Virgo non fuisset sanctificata in conceptione, nec gratiam in primo instanti habuisset, eo ipso non solum esset non grata, vel non sancta, sed etiam esset in peccato, et Deo invisa, et ingrata ; ergo ejus sanctificatio fuit remissiva, seu potius impeditiva peccati, et ita fuit sanctificatio redemptiva, seu quæ fuerit effectus redemptionis, et sanguinis Christi.

20. *Probatur.* — Quod autem, si pro illo instanti non fuisset virgo sanctificata, carentia gratiæ non fuisset in illa pura negatio gratiæ, sed esset etiam privatio et culpa : probatur, quia nullus homo redemptione indigens potest carere culpa, si effectus redemptionis illi non applicetur. Et explicatur hoc magis, quia alias non fuisset Virgo præservata a peccato originali per gratiam, quæ illi data est in instanti conceptionis suæ, quia etiamsi ei non daretur, non fuisset concepta in peccato, sed in puris naturalibus, ut aiunt. Video posse responderi fuisse præservatam a peccato remote, et quasi in radice, eo quod fuerit exempta a generali lege per quam omnes in Adam peccant. Verum hoc revera non satis facit quantum ad punctum redemptionis, nec quantum ad modum justificationis redemptivæ ab statu peccati.

21. *Declaratur a simili.* — Quod etiam magis declaratur a simili, quoniam si Deus in sua

æterna prædestinatione statueret non permittere peccatum Adæ, sed dare ei gratiam efficacem ad non cadendum, et ex consequenti ne alii caderent in ipso, et hoc fieret per merita Christi prævisa, eo modo quo prævideri potuerit ante prævisum originale peccatum non possent tunc homines dici redempti a Christo et multo minus per ejus mortem, quæ data illa hypothesi futura non fuisset. Nec de filiis Adæ, qui tunc concipiendi esset in gratia, poterat proprie et vere dici, quod per gratiam, quæ tunc eis dabatur, præservati erant a peccato originali; ergo neque modo dici posset de Virgine, si tam remota ab ipso pacto cum Adamo inito fuisset exempta. Ac denique non videtur posse negari quod quemadmodum alii homines habuerunt in Adamo debitum habendi gratiam ab initio conceptionis suæ, ita et Virgo habuerit id debitum : nam hoc per se ad perfectionem spectabat, et fundabatur in jure quodam, ad habendam a principio justitiam et gratiam, si Adam in innocentia perseverasset, a quo jure non est beata Virgo excludenda, cum per se bonum sit, et ad perfectionem spectet, et nullum sit fundamentum ad talem exclusionem faciendam ; ergo si beata Virgo in instanti conceptionis gratia caruisset, illa carentia non tantum foret negatio, sed privatio gratiæ, quam habere debuisset proveniens non ex pura voluntate Dei, sed ex peccato Adæ, ac proinde esset culpa origiualis, sicut est in aliis hominibus.

22. *Consectarium B. Virginem in instanti conceptionis fuisse obnoxiam de se originali culpæ, qua ex privilegio caruit.* — *Ut aliqui superiorem discursum conentur eludere.* — Ex quo ulterius concluditur fuisse Virginem in instanti suæ conceptionis obnoxiam de se originali culpæ, nisi præservaretur per gratiam, et consequenter habuisse debitum ejusdem culpæ, quoniam esse obnoxiam et habere debitum duo non sunt, sed idem diversis verbis significatum, ut liquet. Et probatur, quoniam de natura præcise ac pure considerata, absque ordine ad Adam, et ad id quod ex illo hæreditarie contrahit, nullus haberet peccatum in sua origine, seu principio sui esse, etiamsi tunc Deus gratiam suam illi non communicaret, sed solum maneret in sua pura natura, cum negatione gratiæ; ergo si ex Virgine ex Adam concepta non ita contingeret, sed potius eo ipso quo non haberet gratiam, habitura esset peccatum, necessario dicendum est, quod propter talem conceptionem, et hæreditatem ex Adamo, de se subjecta erat et obligata ad contrahendum peccatum nisi gratia præveniretur, et hoc esse obnoxiam, et habere debitum. Atque ita videtur concludi non se compati esse Virginem vere et proprie redemptam Christi morte, et non habere saltem debitum contrahendi culpam : unde nonnulli convicti hoc discursu fatentur habuisse Virginem debitum contrahendi culpam originalem in Adamo, vel parentibus suis, quatenus filii Adami fuerunt, non vero habuisse tale debitum in propria persona. Moventur ad hoc asserendum, quia aliter non posset sanctificari in primo instanti suæ conceptionis, quia in illo haberet id debitum, quod cum gratia non compatitur, alias haberet Virgo tale debitum semper, si gratia illud non excludit.

23. *Redarguuntur.* — *Si Virgo Beata non peccaret in Adam non posset vere dici redempta a Christo.* — Hoc tamen non intelligi potest, nec consistere, aut fundari : nam imprimis si Virgo habuit debitum in Adamo, necesse est ut in Adamo peccaverit, quod etiam suppono tanquam verum, nec negari potest, quia alias non egeret vera redemptione, nec morte, et sanguine Christi, si quidem prima et fundamentalis ratio redemptionis Christi fuit peccatum Adæ tanquam capitis, in quo includitur peccatum originale, et consequenter ordinata est in remedium omnium peccatorum actualium, quæ ab originali descendunt, juxta communem doctrinam theologorum, ex qua sequitur quod si Virgo non peccaret in Adam, non fuisset comprehensa in objecto, seu materia redemptionis, neque in decreto quod Deus habuit, ut Christus moreretur ad redimendos homines, quia tale decretum supponit originale peccatum, saltem in præsentia absoluta Dei. Atque ita quando Ecclesia dicit fuisse Virginem præservatam ab originali ex morte filii sui prævisa, aperte supponit Virginem per se comprehensam in peccato Adæ, et consequenter in Adam peccasse propter quod credo non esse Virginem excipiendam ab illa Pauli regula, *omnes in Adam peccaverunt*, Rom. 3, et adhuc in eo loco non addit limitationem illam, *in Adam*, sed absolute dicit *omnes peccaverunt et egent gloria Dei*. Sed ita locutus fuit ut omne peccatum complecteretur, et ex cap. 5 colligitur, quod tantum ad originale, intelligi debet cum dicta moderatione, ut constat ex illis verbis, *in quo omnes peccaverunt :* atque etiam, quia infantes proprie non peccant, nisi contrahendo peccatum, quia in Adam peccaverunt, nec gratia præveniuntur.

24. *B. Virgo peccavit in Adamo et eguit re-*

demptione Filii.—Dico ergo non posse Virginem excipi ab hac regula, *omnes in Adam peccaverunt,* quemadmodum nec posset excipi ab illa, *omnes egent gloria Dei.* Quam gloriam declarat ipse Paulus, nasci ex eo quod omnes sint *justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quæ est in Christo JESU, quem posuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius.* Ex quo colligo pertinere ad gloriam Dei et Christi, quod B. Virgo sit justificata per redemptionem, quæ est in Christo JESU, et in sanguine ipsius, nec debere negari hanc gloriam Christo, quantumcumque Virgo fuerit justificata per præservationem ab omni culpa, et non minus quam Paulus, imo cum majori gratitudine, quam ipse sentiebat, et dicebat de Filio suo: *qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* Denique prætermissis aliis, quæ in confirmationem hujus rei alibi adduxi, qui confitentur habuisse Beatam Virginem debitum contrahendi peccatum originale saltem in causis, et in Adam, negare non potuerunt quod Beata Virgo peccaverit in Adam: quia id debitum ex altera ratione oriri non potuit.

25. *Futilis quorumdam distinctio de debito in Adamo et de debito Virginis in seipsa.* — Hoc supposito, dico quod in præsenti non datur locus de debito in propria persona, vel in parentibus, seu in Adam, quoniam hoc debitum non est res physica, quæ ponat aliquid reale in Virgine, sed est veluti obligatio quædam moralis, nata ex Adamo, et suos descendentes denominat debitores solum propter originem, quam trahunt ex illo, atque ita supponendo hoc debitum, ut fuit in Adamo, comprehendisse Virginem eo ipso quod Virgo ab hac radice infecta per seminalem generationem descendit, necessario sequitur quod delictum quod fuit in Adam tanquam in causa denominante, fuerit etiam in Virgine tanquam in passo, seu subjecto denominato. Probatur hæc illatio, quia hoc debitum respectu Virginis fuit in Adam, tanquam in causa agente et obligante Virginem, sed in Virgine solum poterat esse tanquam in passo de se subjecto, et obnoxio infectioni a tali causa; ergo si Beata Virgo habuit hoc debitum in Adamo, non potuit habere illud in instanti conceptionis prius natura, quam sanctificari intelligatur, eo utique modo, quo haberi potest, scilicet morali, et per extrinsecam denominationem. Et declarari potest per comparationem ad alios infantes, nam in illis etiam in instanti conceptionis cujusque possunt distingui duo signa naturæ, unum in quo habent debitum contrahendi peccatum originale, aliud in quo jam sunt infecti peccato originali, nam illa duo vel distinguunt tanquam causa, et effectus, vel saltem tanquam via et terminus, illa obligatio contracta ex peccato Adæ, ratione cujus eo ipso quod sunt, subjecti influxui culpæ cum Adamo provenientis, et hoc est satis, ut dicantur habere hoc debitum in se, et in illo semper includitur conditio, nisi Deus gratia sua præveniat et impediat originalis culpæ influxum; ergo quoad hoc debitum, eadem est ratio de Beata Virgine, supposito quod in Adam peccavit.

26. *Non obstante debito contrahendi quomodo fuerit Beata Virgo in primo conceptionis instanti sanctificata.* — Atque hinc facile intelligitur, quomodo nulla sit repugnantia, quod Virgo in primo suæ conceptionis instanti fuerit sanctificata, non obstante hoc debito: quia gratia non opponitur formaliter debito, quod persona de se, et ratione suæ originis habet ad carendum gratia, si privilegium ei non infundatur, sed opponitur ipsiusmet gratiæ privationi, quæ in Virgine non est data, nec debet intelligi præcedere realiter in ipsomet instanti cum prioritate naturæ, hoc enim repugnat; sed solum intelligi debet futurum fuisse in persona talem privationem cum vera ratione culpæ, nisi gratia præveniret, et hoc sufficit ad debitum, quod etiam est prius privatione in eodem ordine naturæ. Atque ita nulla est repugnantia quod persona in instanti suæ conceptionis spectata in se, et in eo quod acciperet a causis suis proximis, si non impedirentur, subjecta sit influxui culpæ, et quod in eodem instanti Deus, ut causa superior præveniat influendo gratiam, impediatque influxum culpæ, et hoc modo potuit Deus facillime sanctificare Beatam Virginem in primo instanti suæ conceptionis, non obstante dicto debito; quia, quamvis Adamus obligavit omnes suos descendentes ut inciperent vitam cum culpa, Deus tamen non se obligavit ad negandam gratiam omnibus in eo instanti, nullo excepto, neque a se abstulit potentiam præveniendi quem voluisset, ac deceret, juxta suam æternam sapientiam, tali sanctificatione quæ culpam impediret.

27. *Debitum contrahendi originale non perseverat post gratiæ infusionem.*—Neque etiam sequitur, quod inferebatur, si Virgo habuit hoc debitum in primo instanti, non obstante gratia, futurum id debitum semper in ipsa: quia licet nonnulli ex modernis velint hanc illationem concedere nec putent inconveniens asserere debitum peccati manere semper in

Virgine: imo putent necessarium, cum non appareat ratio aliqua differentiæ inter primum instans et reliquum tempus; attamen non sentio hoc probabile, nec verisimile, nec video fundamentum alicujus momenti, in quo nitantur: et ideo dico, debitum hoc non debere intelligi nisi pro primo instanti conceptionis, et id in prioritate naturæ, seu ex meritis causarum, quia hæ solum habent virtutem influendi peccatum originale in primo instanti, et in primo signo naturæ illius, atque adeo si tunc impediantur a Deo præveniente animam cum vera sanctificatione, omnino extinguitur virtus illa causarum, ut non possint amplius inducere originale peccatum: ex quo sequitur ut in tali anima nullum jam maneat debitum originalis peccati, quia non amplius manet, etiam ex se subjecta infectioni culpæ a talibus causis. Et ratio, ut judico, evidens est, quia per talem sanctificationem omnino, et eminentissimo modo remittitur culpa originalis, quæ in illo instanti inducenda fuisset; culpa autem semel remissa redire iterum non potest, nec manet jam in virtute causarum, et ideo persona cui remissa fuit talis culpa, non potest manere obligata, nec obnoxia illi, etiamsi secundum se consideretur, ut trahit originem ab Adam. Et in hoc apparet clare differentia inter primum instans pro primo signo naturæ, et reliquum tempus subsequens: quia in illo signo primi instantis, nondum intelligitur remissa culpa originalis, et ideo adhuc intelligitur persona de se obnoxia culpæ: tamen postquam in secundo signo primi instantis facta est remissio culpæ, jam in posterum non manet illa persona obnoxia tali culpæ; unde, etiamsi postea per Dei voluntatem gratia privaretur, jam non traheret originale peccatum ab Adamo, quia illud quod trahere poterat, remissum fuit, et illa carentia gratiæ non haberet rationem culpæ, si solus Deus pro sua voluntate tolleret gratiam. Confirmatur hoc, quia omne debitum vel solutione, vel remissione extinguitur, ita ut amplius non idem maneat, nec redeat. Circa quod possem longius discurrere, sed nolo in his punctis esse prolixior, et quæ diximus sufficiunt iis, qui in materia sunt versati.

28. *Inter debitum et ipsum peccatum originale est latum discrimen.* — Ex dictis intelligitur magna differentia, quæ intercedit inter debitum et peccatum originale, propter quam etiamsi necessarium sit ad perfectam sanctitatem et puritatem Virginis, conceptam fuisse absque originali labe, non fuit conveniens ut de se non esset illi subjecta, quod idem est ac habere debitum: ratio est, quoniam peccatum originale facit inimicum Deo, quod non facit debitum. Item originale est vere peccatum, defectusque moralis; debitum vero neque peccatum est, neque defectus moralis, quoniam ante peccatum originale non potest dari moralis defectus in puero, ut est manifestum; atque ita debitum hoc est veluti defectus naturalis, qualis est nasci ab ignobilibus, seu esse hujus vel illius originis, vel nasci a parentibus perduellionibus, quod nihil refert ad perfectam sanctitatem atque innocentiam. Ac si res bene perpendatur, eo ipso, quod Deus ordinavit, ac voluit Virginem nasci ex Adamo peccatore via ordinaria, voluit eam nasci ex radice infecta, et ex principio quod Deo fuerat perduellio: cum quo simul stat, ut nasceretur semper sancta et innocens, licet ex privilegio, hoc enim nihil derogat perfecte sanctitati et innocentiæ Virginis in se ipsa consideratæ.

29. *Honorificentius B. V. fuit, debitum incurrisse ut per sanguinem Christi redimeretur.* — Quod si dicatur fuisse majus privilegium excipi a lege in ipso Adam, et consequenter excipi a debito culpæ, quam si a sola culpa dicatur excepta: respondetur imprimis, esto hoc ita esset, talem tamen meliorationem vel anticipationem privilegii, nihil referre ad sanctitatem et puritatem Virginis. Secundo negatur esse majus, vel melius Virgini tale privilegium, quia melius, et honorificentius fuit Virgini habere privilegium præservationis per sanguinem et mortem Christi, quam habere illud modo illo anticipationis. Ultra quod considerandum etiam est, legem, quam Deus constituit cum Adamo respectu posterorum ejus, de se fuisse ordinatam ad hoc, ut omnes nascerentur in gratia a sua origine: unde nomen habuit justitia originalis, et nullo modo conveniebat, ut Virgo ab hac lege exciperetur, qua conciperetur in justitia originali, Adamo non peccante: ex quo etiam sequitur, quod vel non posset, vel non conveniret eximi ab ipsa lege, in quantum per consequens includebat, ut Adamo peccante, ipse sibi suisque posteris gratiam perderet, ex quo oritur debitum peccati originalis.

30. *Prædestinatio B. Virginis juxta omnes opiniones probabiles, quomodo cum debito peccati originalis conveniat?* — Atque hinc etiam facile intelligitur, quomodo hoc debitum peccati originalis, cum præservatione ab ipso peccato non repugnet modo altissimo, et perfectissimo prædestinationis et electionis Virginis

ad gratiam, et gloriam perpetuam cum purissima innocentia : imo recte consentiat cum quovis modo prædestinationis, qui juxta varias theologorum sententias probabiles tribuitur Virgini. Est namque opinio valde communis, quod nec Christus, nec Virgo, in quantum mater ejus, fuerunt prædestinati, nec præelecti ad gloriam ante prævisum originale peccatum; imo multi dicunt nullum hominem ita fuisse prædestinatum : juxta quam opinionem impossibile est defendere non habuisse Virginem debitum peccati originalis , quia non potuit esse exempta a lege posita Adamo, neque etiam poterat eximi a communi lege, ex meritis Christi prævisis : et tamen adhuc intelligitur facillime, quod quamvis fuerit prædestinata post Adæ peccatum, potuit tamen esse prædestinata ad perpetuam innocentiam, et præservationem ab omni culpa ex morte Christi jam prævisa : et cum illa opinio de prædestinatione sit probabilis, non debemus limitare veritatem præservationis Virginis ab omni peccato cum perfecta innocentia et sanctitate, ut non possit teneri, ac defendi cum illa opinione.

31. *Ostenditur cohærentia in opinione, quæ docet electionem Virginis ante prævisum peccatum Adami.* — Verum supponendo ut probabilius fuisse electam ad perfectam innocentiam et sanctitatem ante prævisum originale peccatum, dico non posse inde inferri quod fuerit exempta a lege, seu pacto in Adamo, vel quod non habuerit debitum : hæc enim duo bene cohærent, scilicet quod ante prævisum originale peccatum, propter merita Christi prævisa (præscindendo utique a morte, et passione) Deus præelegerit Virginem ad gloriam, gratiam, perpetuamque innocentiam, et nihilominus constituerit eam in Adamo sub eadem lege, et pacto cum cæteris hominibus, et cum permissione peccandi in Adam, quia non obstante hoc pacto et permissione, semper potuit impleri prius illud decretum absolutum et immutabile, quo beata Virgo fuerat electa, quia etsi peccatura esset in Adam, nihilominus in se semper esse potuit sancta et innocens, ut jam declaratum est : neque certitudo prioris decreti exposita fuit periculo propter permissionem peccati Adæ, vel Virginis in Adamo, ut quidam objiciunt : quia sciebat Deus se potuisse alio medio efficere, ut prius decretum infallibiliter impleretur, non obstante superveniente peccato : atque ita sicut post prævisum originale peccatum, ordinavit Deus Christum ad mortem, passionem (quod antea non fecerat secundum nostrum intelligendi et loquendi modum), ita etiam propter mortem Christi prævisam, voluit exequi prius decretum electionis Virginis, præservando illam ab originali culpa in se contrahenda. Unde in his signis prædestinationis et electionis contingit errare, quia non fit distinctio inter decretum, quod est per modum intentionis finis, ab ordinatione mediorum, ut in præsenti contingit : nam præelectio Virginis ante originale peccatum prævisum, ad perpetuam sanctitatem et innocentiam, intelligenda est per modum cujusdam propositi et intentionis finis, seu effectus, qui potuit intendi ante prævisum peccatum, quamvis media per quæ executioni mandandus erat, non fuerint præordinata ante prævisum peccatum, sed postea : sicut est valde probabile omnes prædestinatos fuisse præelectos ad gloriam ante prævisum originale peccatum : media autem particularia, per quæ salvantur, non nisi post originale peccatum fuisse præordinata, seu prædefinita. Et ex hac sola notatione refelluntur facile objectiones, quibus aliqui moderni, repugnantiam inter illa decreta ostendere nituntur ; confundunt enim finem cum mediis, et ordinem intentionis cum executionis ordine : et ideo falsa principia sumunt, et nihil concludunt, ut alibi latius dictum est.

32. *Probatur Virginem incurrisse debitum peccandi ab effectibus passibilitatis et mortis.* — Potest vere confirmari quod dicimus, communi argumento quod sumi solet ab uno effectu peccati originalis, qui est passibilitas et mors corporis, a quo effectu non fuit Virgo præservata, et id fuit satis ut illum incurreret, quia mors et passibilitas corporis in Virgine, non fuit solum effectus et proprietas naturæ, sed revera fuit effectus peccati Adami, juxta regulam Pauli, Roman. 5 : *Per unum hominem peccatum introivit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit;* a qua regula non possumus cum fundamento eximere mortem Virginis, quia hoc neque ad sanctitatem vel innocentiam Virginis spectat, neque habet fundamentum in Patribus, vel Ecclesia : item quia si Adam non peccaret, beata Virgo nata ex illo, immunis a morte nasceretur ; ergo si nunc non habuit hanc immunitatem, fuit ob Adæ peccatum, quia si negatio fuisset causa negationis, affirmatio profecto est causa affirmationis. Nec dici potest, quod quamvis Virgo non amisit immortalitatem, quam haberet in statu innocentiæ propter peccatum Adæ, illam abstulit Deus

propter meliorem ordinem suæ providentiæ, ut in hoc statu nasceretur in corpore, et exterioribus conformis cæteris hominibus, præsertim filio suo, et ut ex illa acciperet ipse carnem passibilem. Hoc, inquam, non est verisimile, quia Deus neminem privat donis quæ dedit, vel jure ad illa, sine culpa sua, vel quæ ad ipsum aliquo modo pertineat : unde cum Deus dederit immortalitatis donum naturæ humanæ cum justitia originali, nullum purum hominem privavit eo dono, nisi propter peccatum Adæ.

33. *Confirmatur ex Augustino.*—Atque ita, inquit Augustinus, contra duas Epistolas Pelagianorum, lib. 4, cap. 4, circa medium, quod *trahere mortem sine meritis mortis de uno solo mediatore Dei et hominum homine Christo* JESU, *Catholica fides novit, qui pro nobis mortem, hoc est, peccati pœnam, sine peccato subire dignatus est.* Ex qua Augustini sententia colligitur mortem in omnibus hominibus, aut esse pœnam culpæ, quam vel in se contraxerunt, vel in Adam commiserunt, vel est remedium culpæ universalis : et sicut hoc secundum est singulare Christo, ita prius est generale reliquis hominibus absque exceptione, ut ipse ibidem expresse addit. Ad quod plane necesse est asserere, beatam Virginem in Adamo peccasse, et quod de se obnoxia fuerit originali culpæ, non est tamen necessarium, ut beata Virgo in se habuerit originale peccatum, quia solet Deus remittere eam culpam non remissa pœna mortis, et hoc ipsum potuit efficere cum Virgine, etiamsi eam a culpa præservaverit, quia, ut dictum est, præservatio illa fuit quoddam genus remissionis culpæ, altius et excellentius : et non obstante tali remissione, potuit manere mors tanquam pœna demeriti Adam, non tantum ut erat solum demeritum ipsius, sed omnium descendentium qui in eo peccaverunt, quod maxime illic intendit Augustinus contra Pelagianos. Atque eodem modo incurreret Virgo fomitem peccati, et alias pœnas ex vi suæ conceptionis, nisi ab eis, sicuti a culpa præservaretur : sed in eis erat peculiaris indecentia, et affinitas cum peccato, quæ nimium derogabant perfectioni sanctitatis, et ideo ab eis etiam fuit præservata : at vero in morte et passibilitate corporis, non erat talis aliqua indecentia, imo erant multa convenientia, et ideo noluit Deus eam ab hac pœna præservare : et ita licet non sit sufficiens indicium culpæ præcedentis, et tamen sufficiens debiti culpæ.

34. *Frivolum adversariorum argumentum ex Tridentino refellitur.* — Quod attinet ad Tridentinum dico frustra ab aliquibus induci, ut det licentiam non solum ad eximendam Virginem a peccato originali, sed etiam a debito ejus, quia hoc nec est juxta mentem, nec juxta verba ejus, quia expresse ait, *non esse intentionis suæ comprehendere immaculatam Virginem in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur.* Constat autem non esse idem agere de peccato originali, et agere de debito ejus, de quo nihil omnino tractat Concilium, nisi quod in can. 2 attingit, quod Adam peccando sibi suæque posteritati nocuit, transfundendo in descendentes, non solum pœnas, sed etiam culpam, et ad hoc solum allegat locum Pauli, Roman. 5, in ultimis verbis colligendo eas ex transfusione peccati. Quod amplius declarat remittendo ad Extravagantem *Grave nimis*, Sixti IV, quæ etiam solum agit de immunitate peccati originalis, et non debiti. Et ita certum est, quod si quis hodie affirmaret, vel prædicaret, affirmantes vel prædicantes Virginem non habuisse debitum, vel non fuisse obnoxiam culpæ originali ex vi originis, mortaliter peccare, vel etiam esse hæreticos, vel erroneam doctrinam seminare, certum, inquam, est quod si quis hodie hoc affirmaret, non peccaret contra illam Extravagantem, nec ejus pœnas incurreret, quidquid sit de imprudentia, vel culpa quam alioquin in eo committeret ; ergo sicut Sixtus IV, non fuit locutus de debito peccati, sed de culpa ipsa et præservatione ejus, ita quoque ea fuit Concilii Tridentini mens : mens enim allegantis ex mente ejus quod allegat recte colligitur.

35. *Quam censuram mereantur qui negant B. V. fuisse proprie redemptam aut præservatam ab originali, ex morte Christi prævisa.—Quid de his, qui negant peccasse in Adamo aut contraxisse omnino debitum.*—Si vero quærat aliquis an contraria opinio censuram aliquam mereatur, dico in ea distingui oportere tria genera, vel tres gradus propositionum. Aliquæ sunt quæ attingunt Christi redemptionem : ut, *Beata Virgo non fuit præservata a peccato originali ex morte Christi prævisa*, vel, *non fuit proprie redempta per mortem Christi*, vel, *Christi sanguis, aut mors non fuit necessaria Virgini ad æternam salutem.* Et hæ omnes, vel quæ necessariam connexionem cum illis habuerint, putarem ego continere malam doctrinam et aliqua censura dignam, quam nunc non determino, quia necessarium non est. Alterum genus propositionum est de solo puncto debiti absolute sumpti in se, et in sua radice,

ut, *Beata Virgo non peccavit in Adam;* vel *non habuit debitum peccati originalis nec in se, nec in alio,* et has non puto dignas censura aliqua, quia possunt defendi absque connexione ulla cum prioribus. Verumtamen ad hoc defendendum, necessarium etiam est defendere Christum fuisse prædestinatum ante peccatum originale absolute prævisum, non solum quoad assumptionem humanitatis, sed etiam quoad carnem passibilem et mortem, quia Christus redemptor non fuit, nisi mediate ipsius morte et passione, juxta verbum ejus Matth. 20 : *Filius hominis venit dare animam suam, in redemptionem pro multis :* propter quod communiter in Scriptura dicitur fuisse sanguinem Christi pretium in redemptionis nostræ : atque adeo ut Virgo dicatur proprie et vere redempta per Christum, necesse est salvare fuisse præservatam ex morte Christi prævisa, ut supra, n. 14, visum est. Et ex consequenti ad asserendum fuisse præservatam ante prævisum peccatum originale, oportet asserere etiam mortem Christi fuisse prædestinatam et præcognitam ante peccatum originale, quia sic dici poterit B. Virginem fuisse præservatam per Christum, ut redemptorem, ut pote per mortem et passionem ejus. Ad quod necesse est addere ad redemptionem sat esse, exemptam fuisse anticipate in lege, et pacto cum Adamo inito, quia nisi ita fuisset exempta, peccaret in Adamo, et consequenter ex vi suæ originis contraheret originale peccatum. Et quoniam in his duobus, scilicet quod mors Christi fuerit præordinata ante originale peccatum prævisum, et quod id genus præservationis sat est ad propriam redemptionem, non continet errorem, nec aliquid contrarium modo loquendi Scripturæ, vel Patrum, nec etiam apparet in excipienda Virgine a quavis lege universali, quæ attingat peccatum, vel peccare etiam in alio : propterea credo hoc secundum genus propositionum non mereri censuram aliquam, nec potest dici improbabile, cum non desint auctores pii ac docti qui id probant.

36. Verumtamen ego illis non acquiesco, nec in eam sententiam induci possum. Imprimis enim mihi nimis durum videtur, quod Christus ut passibilis , ejusque passio et mors fuerint prædestinata ante prævisum absolute originale peccatum , propter ea quæ alibi scripsi. Secundo non videtur etiam mihi sufficere ad propriam redemptionem, quia ubi non intervenit aliquo modo remissio peccati et satisfactio pro persona redempta, non videtur dari propria redemptio, ut supra declaravi ponendo casum in quo Deus ex prævisis meritis Christi præservaret totum genus humanum in Adamo, atque etiam ipsum Adamum, non permittendo ipsum peccare, quæ tamen non esset propria redemptio, quamvis esset genus aliud excellentissimæ gratiæ et beneficii. Id quod verum etiam est, quamvis supponatur Deum scire optime, quod si permitteret Adamum peccare, ipsum fuisse infallibiliter peccaturum.

37. *Quid de his, qui negant proximum debitum in B. Virgine, admittunt vero remotum in Adamo.* — Tertius modus sentiendi et loquendi in hac materia est eorum, qui dicunt in persona propria Virginis non fuisse debitum peccati originalis , quamvis in Adamo illud habuerit , quia in eo peccavit. Et hoc genus propositionum clarius multo est , non mereri censuram theologicam, ut sic dicam, verum ex vi rationis videtur mihi includere contradictionem, quia, ut supra, n. 21, dictum est, debitum in propria persona non est nisi moralis quædam denominatio a debito contracto in alio, nam eo ipso quod persona procedit a tali radice infecta, et ex illo semine nascitur sub illo debito, et ab illo denominatur : atque ita hæc duo, scilicet, personam habuisse debitum peccati in parentibus, et esse in se obnoxiam tali debito cum primum incipit esse per viam seminalem a talibus parentibus, sunt veluti duo correlativa, quæ impossibile est non dari in utroque extremo, eo ipso quod sunt, vel se habeant ut duo extrema, quorum unum denominat alterum intrinsece, et absque separatione abinvicem, quomodo fieri non potest ut unus videat, et nihil sit quod videtur : quod ut etiam supra tetigi, locum habet in hominibus in peccato originali conceptis : nam prius natura quam intelligantur esse sub peccato intelliguntur esse sub debito, et habere illud in se , eo modo quo morale debitum personæ inesse potest : et propterea non obstante eo debito, poterat Deus præservare a peccato originali Joannem Baptistam, vel alterum, si vellet : verum hoc privilegium matri suæ reservavit. At vero quoad debitum in priori naturæ, necessario mansit virgo ejusdem conditionis cum aliis, si semel admittitur illam peccasse in Adamo, et in illo habuisse debitum peccati originalis, quia necessario attingit personam dicto modo, eo ipso quod existere incipit, neque potest præveniri in aliquo priori naturæ, quia talis persona non prius natura est, quam sit ex tali radice, et per talem originem. Et quidem puto has consequentias adeo necessa-

rias, ut in materia censuræ theologicæ sit hoc tertium genus propositionum in eodem gradu cum secundo : et in ratione discursus, existimo hoc posterius minus probabile.

38. *P. Salmeron debitum in B. Virgine agnoscit.*— Restabat unum verbum pro auctoribus qui allegantur pro carentia debiti, pro qua opinione allegavi imprimis Catherinum, Galatinum et Viguerium : et postea P. Vazquez excepit duos posteriores, nescio quo fundamento. Verum nunc non refert id expendamus, quia licet omnes tres ita sentiant, non satis erit ad probabilitatem sententiæ, nisi adstipulentur etiam alii. Verumtamen postea citantur plerique auctores, quorum plures prodierunt postquam, in 2 tomo, 3 parte, quæstionem agitavi : qui vero antea prodierant, ad meas manus tunc non venerant. Et unus ex iis est P. Salmeron, super Epistolam ad Rom., cap. 5, disput. 45, in fine, quia dicit pactum Dei cum Adamo ad beatam Virginem se non extendisse, sed prævisam ut matrem, singulari privilegio fuisse exceptam. Verum ipse idem auctor, in disput. 50, parum a principio, cum dixisset quod solus Christus fuit longe, non solum ab actu peccandi, sed etiam ab omni potentia addit, *quare longe excedit Virginem in qua fuit potentia, et debitum contrahendi peccatum.* Et aliquanto inferius, in § *Objicies,* significat solum Christum exemptum fuisse ab illa sententia Pauli, Ephes. 2 : *Eramus natura filii iræ.* Et ad hunc modum loquitur in discursu illarum disputationum, quod dico, ut advertatur non sat esse auctorem obiter dicere Virginem fuisse exemptam a peccato, quia optime intelligi potest de peccato quoad executionem ejus, non vero quoad contractum, seu obligationem : et judico hoc sensisse Patrem Salmeronem in citatis verbis. Et fortasse multi ex iis qui pro hac opinione allegantur, ita etiam loquuntur quanquam nunc tempus non habeo ad videndum omnes, et nonnulli minus noti non sunt apud nos, quanquam sat scio eorum plerosque non satis expendere punctum, sed obiter, et summarie loqui, atque ita verisimile est non loqui in proprio rigore puncti, quod tractatur.

39. *Quid de P. Canisio, Justiniano, et Valentia ?* — Pro qua re proponam exemplum aliud, quod ex P. Canisio affertur, libro 5, de Beata Maria, c. 27, ubi, in § *Ad Thomam,* refert hæc verba ex Alberto Magno: *Hanc Virginem solam a communi illa regula excipi : Omnes peccaverunt in Adam,* quæ ipse sequitur et approbat, absque alia declaratione. Verumtamen absque dubio Alberti mens non fuit loqui de exceptione in ipso pacto facta, ut sic dicam, sed a lege contrahendi peccatum originale, quæ in ipso pacto inclusa est, vel, quod idem est, de exceptione ab executione et effectu pacti. Majori cum rigore et distinctione loquitur Pater Justinianus, qui etiam allegatur, 1, Timoth. 2, circa illa verba, *qui dedit redemptionem,* etc., et apud me auctor est gravis : verum solum dicit, *valde probabile existimo,* in quo ego non contradico, quanquam illud *valde* excusari posset. Allegatur etiam P. Valentia, 2 tom., disput. 6, quæst. 11, punct. 1, § *Quare ad primum,* ubi ad argumentum quod contendebat non potuisse Virginem præservari a peccato originali, supposito pacto cum Adamo, respondet potuisse præservari ab ipso pacto, et addit, *quod de beata Virgine pie credi potest.* Verum subdit responsionem aliam, quod licet non fuerit excepta a pacto, potuit tamen esse et fuisse a peccato : et in altero § *Addit,* quod licet prior solutio bona sit, secunda tamen est melior : et in hac materia mihi videtur eligendum quod melius, et quod servetur inter defensores immaculatæ conceptionis Virginis unio, ut facilius deveniatur ad ejus certitudinem intelligendam. Patres vero qui pro eadem parte citantur omitto, quia revera id non explicant.

40. *Refellitur quod in contrarium ex libro D. Sicilii allegatur.* — Ultimo addo circa id, quod invenitur scriptum de hoc privilegio præservationis Virginis, in uno ex libris antiquis, qui inventi sunt in monte sancto Granatæ, qui tribuitur divo Sicilio, et habet pro titulo, *de Domo gloriæ et domo tormenti,* in quo libro dicitur egisse Apostolos de hoc mysterio, confirmando veritatem immunitatis Virginis a culpa originali. Et audio allegari in favorem sententiæ asserentis Virginem non solum non habuisse culpam, sed neque etiam ejus debitum. Verum, juxta notitiam quam de hac re habeo, nullo modo divus Sicilius, aut Apostoli ab eo relati, favent dictæ opinioni, nam formalia verba libri illius scripta ad me sunt a viro gravi et docto, et qui jure poterat ea scire : sunt hæc : *Illa Virgo, illa Maria, illa sancta, illa electa, a primo originarioque peccato præservata fuit, et ab omni culpa libera, atque hæc veritas Apostolorum Concilii est ;* nec scio alia verba esse in eo libro, quæ ad hanc rem pertineant, nisi comminationem pœnæ, quæ ad nostrum casum non facit. Et ex citatis verbis constat, agi solum de præservatione ab originali peccato, et immunitate ab

omni culpa; nullum ergo est fundamentum ad extendendum ea ad carentiam debiti: imo, eo ipso quod dicitur fuisse præservatam ab originario peccato, significatur Virginem ex se fuisse obnoxiam illi culpæ, quamvis singulari privilegio fuerit ab ea immunis.

SECTIO V.

Quos effectus vel pœnas contrahamus in hac vita ratione peccati originalis.

1. *Error hæreticorum in hac quæstione.* — Circa hanc quæstionem Lutherani et Pelagiani conveniunt in uno principio contra fidem, scilicet primum hominem fuisse creatum solum cum perfectionibus humanæ naturæ debitis, ex quo inferunt contrarias conclusiones. Pelagiani quidem nullas pœnas nos contrahere propter peccatum Adæ, illum enim fuisse passibilem et mortalem, habuisseque concupiscentiam sicut nos: ita refert Augustinus, Epistola 106. Fundamentum est, quod hæc sint naturalia homini. Lutherani vero colligunt etiam naturam ipsam in naturalibus perfectionibus fuisse corruptam, ideoque amisisse liberum arbitrium et lumen rationis ad bene operandum, ac etiam ad superandam concupiscentiam.

2. *Unum principium de fide contra dictum errorem. — Improbabile quorumdam placitum hac in re. — Confutatur ratione. — Alterum principium.* — Sed fides supponit contrarium fundamentum, scilicet primum hominem fuisse creatum in quadam naturæ integritate, et rectissima potentiarum constitutione, quæ perfectio naturalis non erat, sed ex singulari Dei dono perfecta, quæ veritas probatur latius in tract. de Opere sex dierum, lib. 3, nunc supponenda ex illo Ecclesiastes 7: *Deus fecit hominem rectum,* etc., et Ecclesiastici 17: *Secundum se vestivit illum virtute,* etc., cui consonum est illud Psalm. 8: *Gloria et honore coronasti eum,* et 48: *Homo cum in honore esset,* etc.: quæ testimonia in hoc sensu intelliguntur a Patribus citandis infra. Unde prorsus est improbabilis sententia eorum qui putant hoc veluti naturæ complementum, quod habuit homo in statu innocentiæ, ita fuisse naturale, ut esset omnino naturæ debitum, vel ex ipsis naturæ principiis flueret, atque adeo futurum in homine in puris naturalibus, ex quo infertur hominem post peccatum mansisse monstruosum contra doctrinam Patrum, Dionysii, 4, divinorum Nominum, et Damasceni, lib. 2, cap. 3, ubi de dæmonibus loquitur: sed est eadem ratio ac de hominibus, Cyrilli 1, in Joan., cap. 9, et 13, libro de Adoratione et spiritu, et Chrysostomi, homilia 15, in Genes., Cypriani, Epistola ad Pomp., et Ambrosii, libro de Helia, et jejunio, cap. 4, et de Jacob., et Vita beata, cap. 5, Augustini, 13, de Civitate, capit. 13, et 11 Geneseos ad litteram, cap. 32, et 4, contra Julianum, cap. ultimo. Ratio quoque est evidens, quia naturæ tantum debentur potentiæ naturales, et concursus ad operandum, quod infra melius patebit. Secundo, sumendum est tanquam certum principium hominem totum hoc donum recepisse, non solum ut prodesset propriæ personæ, sed ut communicaretur toti naturæ, si ipse non peccasset, ut ex dictis patet. Ex quibus sequitur tertio per peccatum originale amisisse nos originalem justitiam, atque adeo effectus omnes qui ab illa oriebantur: quare omnes contrarii effectus veluti privativi sunt originalis peccati effectus, nam ablato principio auferuntur reliqua, quæ sequuntur ex illo: et sicut *affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis:* recte igitur Augustinus, serm. 11, de Verbis Apostoli, *Creatus est,* inquit, *homo in natura sine culpa, creatus est rectus, non se ipse fecit rectum, quid autem fecerit notum est, cadens a manu figuli fractus est.* Hac ergo veritate supposita sit.

3. *Prima propositio.* — Prima propositio. Effectus primarius originalis peccati est privatio gratiæ et omnium virtutum infusarum, eoque modo privatio talis non habet rationem culpæ, sed pœnæ: est certa et de fide; ostendimus enim peccatum originale in hoc æquivalere mortali: hinc Hieronymus, lib. 3, contra Jul., c. 20, ait id perdidisse nos in Adamo, quod recepimus in Christo: recepimus autem gratiam et virtutes infusas, quare, etc.

4. *Secunda propositio. — De defectu ignorantiæ.* — Secunda propositio. Secundarius effectus originalis peccati est vulnus, seu infirmitas naturæ, quæ in naturalibus potentiis hominis ex peccato relicta est. Hæc conclusio certa est, ut præcedens; tenet D. Thomas 1, 2, quæst. 3, art. 3, et quæst. 85, art. 4, D. Augustinus, de Natura et Gratia, cap. 19 et 20. Colligitur Sapient. 8, vers. 20, ad Romanos 8, vers. 21, 2, Petr. 1, vers. 4. Ponit vero Augustinus quatuor effectus, ignorantiam intellectus, malitiam voluntatis, seu debilitatem, concupiscentiæ corruptionem, irascibilis infirmitatem, quæ breviter sunt exponenda. Lutherani ignorantiam intellectus et malitiam

voluntatis, ita interpretantur, ut dicant intellectum post peccatum mansisse prorsus cæcum ad intelligendum verum, præcipue practicum et morale; voluntatem vero prorsus amisisse libertatem ad operandum bonum, quæ hæresis coincidit cum illa supra impugnata, per peccatum fuisse hominem substantialiter mutatum. Quid tamen possit intellectus noster in cognitione veri, dicitur a nobis, in materia de Gratia, lib. 1, cap. 1, de libero vero arbitrio ad operandum bonum partim supra diximus, partim in citato libro de Gratia. Dicendum est ergo ignorantiam esse vulnus peccati originalis propter intellectum præcipue. Primo, quia multa nunc homo, quæ in illo statu non ignoraret, ignorat, caret fide, prudentia, etc. Secundo, quia in multis nunc decipitur, perseverando vero in illo statu, in nullo permitteretur decipi, quæ tamen deceptio nunc partim ex imperfectione naturalis ingenii, partim ex impedimento passionum provenit. Voluntas vero sine dubio mansit libera, et cum viribus ad operandum aliquod honestum, quia tamen proclivior mansit ad objecta sensibilia, quam in illo statu esset, ideo ipsa etiam suum defectum contraxit, qui malitia dicitur, non proprie, et in se, sed quia est occasio peccandi, de quibus vide Augustinum, 1 Retractationum, cap. 9 et 15, et 12, de Civitate, cap. 22, de Correptione et gratia, capit. 1, 2 et 3, de Natura et gratia, cap. 3, et Ambrosium, lib. 7, in Lucam.

5. *De defectu concupiscentiæ.* — Circa concupiscentiam, sub qua comprehendo infirmitatem irascibilis, advertendum ex Augustino 1, de Nupt., c. 21 et 25, et 1 de Peccatorum meritis, cap. 29, concupiscentiam non significare hic appetitum sensitivum secundum se : nam ille per se bonus est, et in natura integra reperiebatur, ut ipse disputat 4, contra Julianum, cap. 14, et lib. 6, cap. 7, sed ipsum appetitum ut rebellem et contrarium rationi, qui alias dicitur sensualitas, vel fomes peccati, licet interdum sub hoc nomine ipsa etiam voluntatis infirmitas, et totum distemperamentum peccatorum hominis, significari soleat, ut D. Thomas notavit ex Augustino 14, de Civitate, capite 13. Secundo, adverte pœnam hanc per se et proprie in privatione consistere illius obedientiæ, quam justitia originalis efficiebat; quare potentiæ hominis, veluti in statu primo consideratæ, non manserunt procliviores ad sua objecta, quam ex sua natura essent in homine in puris naturalibus. Quod docet Anselmus, lib. de Conceptu virginali, cap. 7, Augustinus, lib. 2, de Gratia Christi, cap. 4, et sermon. 4, in psal. 103. Ratio est, quia sicut natura hominis est prorsus eadem, ita et naturales potentiæ et inclinationes earum. Confirmatur, nulla enim ratione intelligi potest, quomodo hæc propensio fuerit aucta, quia omne augmentum fit addendo aliquid : his autem potentiis nihil additum est : ipsæ enim in se intrinsece, nec mutari, nec augeri possunt, quia neque intenduntur, neque remittuntur, neque illis additus est aliquis habitus, vel qualitas, ut concludunt rationes supra factæ contra dicentes peccatum originale esse qualitatem.

6. *Objectio ex quodam loco D. Thomæ.— Item ex loco altero.—Ad priorem locum. — Ad posteriorem.*—Objicies. Nam D. Thomas, 1, 2, quæst. 83, art. 1, ait peccato hominis diminutum fuisse naturæ bonum: et Augustinus sæpe vocat concupiscentiam vitium naturæ: dicit autem ipse, in Enchiridio, cap. 11, vitia animorum esse privationes naturalium bonorum. Præterea D. Thomas in hac materia aperte docet hunc defectum non esse puram privationem, sed positivum quemdam corruptum habitum, quod etiam indicat D. Augustinus, lib. 1, de Peccatorum meritis, c. 16, et 4 lib., contra Julianum, capite ultimo. Respondetur D. Thomam priori loco loqui de peccato in genere, et ita in diversis peccatis diverso modo verum est, id quod affirmat : nam per peccatum actuale diminuitur naturæ bonum ratione habitus naturalis superadditi : per originale vero diminuitur non in se intrinsece, nec per additionem, sed per subtractionem potius illius doni, quod continebat naturam : quod donum licet supra debitum naturæ esset, quia tamen ad ipsa opera naturæ perficienda juvabat, et quasi supplebat defectus naturales, ideo illius privatio dicitur naturalis boni diminutio : et idem potest esse sensus Augustini in priori loco. Ad secundum locum D. Thomæ dicendum est ratione privationis originalis justitiæ factum esse revera, ut in homine manerent duæ propensiones positivæ, quodammodo contrariæ, scilicet ad sensibilia, et ad honesta : inter quas est etiam quædam disproportio : et hanc vocarunt D. Thomas et Augustinus habitum corruptum, qui tamen nihil addit ipsis potentiis naturalibus, et ideo ex pura privatione resultare potest.

7. *Unum consectarium ex dictis.— Alterum consectarium. — Instantia removetur. — Tertium consectarium.* —Ex quo intelligitur primo recte theologos fere omnes dixisse concu-

piscentiam hanc per se esse naturalem homini; nunc tamen esse pœnam, quia ille defectus, quasi sublatus erat divino dono, et ideo iterum illum contrahere pœna est ; et hoc modo dixit Augustinus 3, de libero Arbitrio, cap. 18, non esse hanc naturam hominis constituti, sed pœnam damnati; cum tamen, eodem libro, cap. 22 et 24, dicat hominem in natura sua potuisse creari eo modo quo nunc est quoad inclinationem concupiscentiæ, idem ait 1 Retractationum, c. 9, et hinc theologi etiam dicunt non differre hominem nunc ab homine in puris naturalibus, nisi tanquam hominem nudum a nudato. Colligitur secundo quo sensu accipiendum sit per peccatum hominem fuisse spoliatum gratuitis, vulneratum in naturalibus : quod sumptum est ex Beda, Lucæ 10, licet ipse solum dicat fuisse hominem spoliatum innocentia, et vulneratum plagis peccatorem : habetur tamen illa sententia ex sensu Sanctorum in eo loco Ambrosii, Chrysostomi et Augustini, lib. 2, de Concordia Evangel., quæst. 19, et Bernardi, sermone 1, de Annuntiatione. Sensus vero illius sententiæ jam patet ex dictis. Dicet aliquis, si propterea tantum dicitur natura vulnerata, quia sublato justitiæ dono, quod naturales defectus impediebat, iterum illos contraxit; ergo non magis una potentia vulnerata est, quam alia, cum tamen D. Thomas et Augustinus dicant concupiscibilem et potentiam generatricem ac sensum tactus fuisse maxime vulnerata. Respondeo has potentias ex natura sua esse procliviores in objecta sua, vel certe magis excitare et commovere hominem, et ideo dici magis læsas, quia justitia originalis in his potentiis majores impetus reprimebat. Vide Augustinum, 14, de Civitate. Colligitur tertio et ultimo, quare dixerit divus Thomas concupiscentiam esse veluti materiale peccati originalis : sic enim loquitur, ut explicet Augustinus qui interdum vocat concupiscentiam originale peccatum, vel certe reatum originalis peccati, 1, de Nuptiis, c. 23 et 26. Augustinus tamen solum vult hunc reatum, vel debitum contrahendi inordinatam concupiscentiam esse ex originali peccato , ideoque per hunc tanquam per effectum explicat peccatum illud, ut colligitur ex eodem 1, contra duas Epistolas Pelagianorum, c. 13, et lib. 5, contra Julianum, c. 12 et 13, et lib. 6, cap. 8, ubi concupiscentiam vocat filiam originalis peccati. Idem 1, de Nuptiis, c. 24, et 1 Retractationum, cap. 15. Divus autem Thomas vocavit *materiale*, quia in justitia originali præcipuum et quasi formale, erat subjectio ad Deum: rectitudo vero potentiarum inferiorum, quasi materiale, unde contrarias eis privationes vocat D. Thomas formale, et materiale in hoc peccato, et præcipue quando sunt conjunctæ ante Baptismum : et præterea ratio esse potest, quia concupiscentia est veluti materia præcipua, in qua versatur voluntas aversa a Deo per originale peccatum; proprie tamen loquendo concupiscentia hæc nullo modo constituit peccatum originale, neque est pars ejus, sed effectus, ut ex dictis patet. Vide Sotum 1, de Natura et gratia, cap. 8 et 9.

8 *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Alia etiam pœna originalis peccati in hac vita est mors, atque adeo cæteræ infirmitates, quæ consequuntur corpus corruptibile : est certa ex illo Geneseos 2, *morte morieris*, quod intelligitur de morte corporis : patet etiam ex capite 3: *Pulvis es, et in pulverem reverteris.* Ita Hieronymus, in Quæstionibus hebraicis, et Augustinus 13, de Civitate, a cap. 12, et 1, de Peccatorum meritis, cap. 1, Cyrillus, 1, in Joan., cap. 15, ad Romanos 6, *Stipendium peccati mors :* idem, cap. 8, vers. 10, et 1, ad Corinth., 5, vers. 5, et videtur res definita in Concilio Milevitano et Tridentino. Plura pro hac assertione et contrarii erroris sequentis confutatione, vide lib. 3, de Opere sex dierum, capite 14.

9. *Error contra præcedentem propositionem.* —*Ejus fundamenta dissolvuntur.*—In hac autem veritate erravit Pelagius, ut patet ex Augustino, lib. 1, de Baptismo parvulorum, cap. 2, licet libro 4, contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 4, dicat aliquos tandem Pelagianos confessos fuisse veritatem hanc. In eodem errore fuisse Hebræos ait Eugubinus, in Genesim : ubi refert Josephum in Antiquitatibus, et Philonem : ipseque fere consentit, et Jacobus Faber, ad Romanos 5, Scotus etiam, in 2, distinct. 19, non recte loquitur, non tam quod dixit hominem ante peccatum fuisse mortalem, licet non moriturum (hoc enim ad modum loquendi spectat, quo interdum utitur Augustinus, ut 1, de Peccatorum meritis, cap. 3), quam quia asserit potuisse contingere in illo statu hominem innocentem mori : ut si parentes destituerunt filium cibo et potu. Fundamentum hujus erroris fuit, quia mors est naturalis, et quia homo erat liber, et potuisset se occidere et non comedere, si vellet : sed hoc solutum est, nam licet effectus ille esset naturalis, sublatus tamen erat, et impeditus divino beneficio, atque adeo, quod redeat, pœna est : et hoc modo, ut notavit Augustinus 1 Retrac-

tationum, cap. 26, dicitur in Scriptura, *Deum non fecisse mortem*, Sapient. 1, quia scilicet non est ex parte Dei instituta : et quia quod in se erat, illam abstulerat. Attamen Ecclesiastici 11, dicitur *mortem esse a Deo*, quia quatenus pœna est, vult illa punire homines. Neque obstat libertas hominis, quia illa fieri posset ut peccaret ipse, necessarioque prius peccaret, quam ullo modo se occideret. In illo casu vero parvuli destituti, pertinuisset ad providentiam Dei in eo statu subvenire in omnibus hujusmodi defectibus, quia tota illa immortalitas potissimum providentia Dei nitebatur.

SECTIO VI.

Quæ pœna respondeat originali peccato in vita futura.

1. Suppono eos qui in originali peccato tantum moriuntur post diem judicii resurrecturos, nam articulus resurrectionis generalis est, et illos etiam includit. De pœna ergo animæ et corporis breviter dicendum est.

Prima propositio de pœna damni peccati. — Prima propositio. Anima decedentis cum originali, præcipue punitur pœna damni æterna, est de fide ; nam ille qui caret gratia non habet jus ad gloriam, et qui decedit sine gratia ex hac vita, in futura nunquam illam obtinet, nec remissionem lethalis peccati.

2. *An ei respondeat pœna sensus.* — Quod tamen habet dubium in hac pœna est, an afferat parvulis tristitiam : ita enim apparet ex Gregorio, lib. 9 Moralium, cap. 16, ubi habet eos parvulos ad tormenta pervenire, et Augustino 1, de Peccatorum meritis, capit. 16, et 1, de Natura et gratia, cap. 8, et 5 lib. contra Julianum, cap. 8, dicit hos parvulos excludi a regno, et levissima pœna puniri : idem in Enchiridio, cap. 39, et 3, de Libero arbitrio, cap. 23. Confirmatur : nam cognitio boni amissi causat tristitiam : at parvuli cognoscunt se amisisse illud regnum vel cognitione naturali, quia comprehendent etiam naturam suam, cognoscentque aptam ad illam felicitatem, vel certe cognoscent in die judicii : et ita sentit Abulensis, quæst. 662, in cap. 25 Matth., et Soto 1, de Natura et gratia, cap. 14, in hoc inclinat.

3. *Verior sententia.* — Contraria tamen sententia et probabilior, quam D. Thomas, 2, distinct. 33, quæst. 12, art. 2, tenet, Bonaventura, in secunda parte distinctionis, quæst. 2, Richardus 4, distinct. 50, quæst. ultima, et Catherinus, opusculo de hac re. Et patet primo, quia tristitia de illa carentia est maxima omnium pœnarum quas sentiunt damnati in inferno, ex Chrysostomo, homilia 24, in Matth. Non est autem verisimile parvulos affici summa pœna non propria voluntate commissa culpa, cum præsertim hæc pœna, quæ sentitur, inordinatæ delectationi voluntatis respondeat, ex Apocal. 18 : *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Item, quia cum hæc tristitia magna sit et æterna, et parvuli illi destituti sint gratia Dei, non posset non generare aliquem modum odii et impatientiæ. Confirmatur : nam ideo in hac vita ad remissionem originalis peccati per se necessarius non est ullus dolor : quare, etc.

4. *Ad argumentum in num. 2.* — Ad argumentum ex Patribus respondendum ipsos vocare pœnam et tormentum ipsam privationem gloriæ, quamvis non sentitur. Ad confirmationem D. Thomas respondet, parvulos habere quidem cognitionem illam, sed non contristare eos, quia simul cognoscunt non habuisse modum, neque viam evadendi illud damnum, quia non proxime fuerunt dispositi ad obtinendum illud bonum ; sed hoc difficile creditu est : unde probabilius videtur quod, ibidem, D. Thomas ait, nihil cognoscere parvulos illos de beatitudine supernaturali : nam quod Soto ait naturali cognitione posse animam cognoscere prædictam privationem, et aptitudinem ad felicitatem æternam, falsum est, ut alibi demonstratur ; de quo vide etiam supra, in tract. 1, ad finem, quia illa felicitas est omnino supernaturalis : quod si naturalis cognitio non sufficit, non est necessarium eos id cognoscere divina revelatione jam ad illud de die judicii, probabile est ibi parvulos non adfuturos, ut diximus, tom. 2, in 3 part., disput. 57, sect. 7, et licet adsint, non esse necesse omnia comprehendant quæ ibi geruntur : vel ad summum in genere intelligent Deum reddere bonis præmia, et supplicia impiis, quæ, et qualia sint, non necessario assequentur : quia vero ipsi tempus non habuerunt bene, vel male operandi, nihil de suo præmio, vel pœna intelligent, sed tantum manere se in bonis naturalibus : suaque proinde forte erunt contenti, licet videant alios majus bonum recipere.

5. *Secunda propositio.* — Secunda propositio. Parvuli post hanc vitam non patientur pœnam sensus : est omnium theologorum supra citatorum, et D. Thomæ, quæst. 5, de Malo,

art. 2, ubi eam probat, quia hæc pœna respondet pravæ conversioni, quam parvuli non habent. Confirmatur, nam ex sententia communi parvuli sunt in limbo, et non in inferno : si vero puniendi essent pœna ignis, in communi loco eam subirent. Colligitur etiam ex cap. *Majores*, de Baptismo, ubi dicitur carentiam visionis divinæ esse pœnam originalis peccati, gehennam vero actualis : gehenna autem ex communi usu Sanctorum significat pœnam ignis : patet denique rationibus factis. Contrarium vero tenet Gregorius 2, distinct. 31, quæst. 3, propter quædam loca Augustini, sed in his, quæ adduximus, potius nostræ favet sententiæ. Alia vero loca ex libro de Fide ad Petrum, cap. 3 et 25, et 5 Hypognosticon, non habent tantam auctoritatem, quia non censentur Augustini. Gregorii rationes omitto, quia vim non habent.

6. *Tertia propositio.* — Tertia propositio. Post resurrectionem patientur parvuli in anima eamdem pœnam quam ante : in corpore vero solam privationem illius gloriæ quæ ad corpus pertinet. Ita D. Thomas, supra, et omnes, ex quo infero fore ut illi parvuli habeant tunc veram Dei cognitionem naturalem, et amorem ejus super omnia, atque adeo reliquas naturales virtutes, et corpora impassibilia, non per intrinsecam dispositionem, sed ex providentia Dei et ipsorum, quia debent esse æterna: unde non indigebunt cibo, neque potu, quia omnis alteratio tunc cessabit, Deo ita providente : itaque neque patientur rebellionem carnis, neque interiorem, neque exteriorem pugnam : quia etiam hæc esset pœna sensibilis, et omnia hæc pertinent ad viam, illi vero sunt suo modo in termino : atque in his fere conveniunt theologi, solum de loco in quo erunt dubitant aliqui : Soto vult futuros in loco inferni prorsus tenebroso, quia Augustinus 1, de Peccatorum meritis, c. 23, id indicat, sed vere non affirmat, ut patet ex c. 24 et 25. Idem tamen tenet Bonaventura. Cæteri vero pie et probabiliter censent habitationem illorum futuram in hoc mundo, quia revera magna pœna sensibilis esset detineri in illo loco : unde quidam censent, licet non recte, non esse aliam pœnam ignis in inferno. Est etiam alia ratio, quia tota pœna parvulorum debet esse privativa sicut culpa, detineri vero in illo loco positiva pœna est. Tandem quia naturalia non fuerunt hoc peccato diminuta : habebunt ergo illum locum, qui ipsis consentaneus est ex sua natura : atque hæc satis sint de peccatis.

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI.

FINIS TRACTATUS DE PECCATO ORIGINALI.



INDEX RERUM, VERBORUM

ET SENTENTIARUM

QUÆ IN HOC OPERE CONTINENTUR.

PRIOR NUMERUS PAGINAM, ALTER COLUMNAM, TERTIUS EJUSDEM COLUMNÆ NUMERUM MARGINALEM DENOTAT.

A

ADAM.

ÆTERNITAS.

AGERE.

AMENS.

AMOR.

BEATUS.

G

GAUDIUM.

GRATIA.

H

HABITUS.

HOMO.

HONESTUM ET HONESTAS.

HUMANA ACTIO, vide ACTIO HUMANA.

I

IGNORANTIA.

M

MALITIA, MALUM.

MARIA VIRGO.

MEDIUM.

OPERARI.

OPINIO.

ORDO.

ORIGINALE PECCATUM.

ORIGINALIS PECCATI EFFECTUS ET PŒNA.

OTIOSUM.

P

VISIO.

VITALIS CONCURSUS.

VITIUM.

VOLUNTAS, VOLUNTARIUM.

FINIS TOMI QUARTI.



CAEN.—IMPRIMERIE DE E. POISSON.

